DHAMMAPADA

LA ENSEÑANZA DE BUDA

BIBLIOTECA DE LA SABIDURÍA ORIENTAL

Dhammapada

© Traducción del pali, introducción y notas de Carmen Dragonetti
© 2002 RBA Coleccionables, S.A., para esta edición
Pérez Galdós, 36, 08012 Barcelona

Diseño: Brugalla

ISBN: 84-473-2338-2
Depósito Legal: NA-607-2002

Impresión y encuadernación:
RODESA (Rotativas de Estella, S. A.)
Navarra

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Impreso en España – Printed in Spain

DHAMMAPADA

Capítulo I

*VERSOS GEMELOS[1]

* 1 La condición humana *(dhamma)* está dirigida por la mente, predomina en ella la mente, está hecha de mente. Si uno habla o actúa con mente *(manas)* perversa, la desgracia *(dukkha)* lo sigue como la rueda (de la carreta) sigue los pasos del buey.

* 2 La condición humana está dirigida por la mente, predomina en ella la mente, está hecha de mente. Si uno habla o actúa con mente pura, la felicidad lo sigue como su sombra que nunca lo abandona.

3 «Me insultó, me golpeó, me venció, me robó.» No cesa la agresividad de aquellos que albergan estos sentimientos de rencor.

4 «Me insultó, me golpeó, me venció, me robó.» Cesa la agresividad de aquellos que no albergan estos sentimientos de rencor.

1. Los asteriscos remiten a las notas que se encuentran al fin de cada capítulo.

5 Jamás en este mundo los odios cesan con el odio; cesan con la benevolencia: ésta es una ley *(dhamma)* eterna.

6 Los otros no saben que en este mundo debemos controlarnos; cesa la disensión en aquellos que sí lo saben.

* 7 Al que vive buscando el placer, descontrolado en sus sentidos, inmoderado en la comida, indolente y con escasa energía, a ése lo doblega Mara *(mara)*, como el viento doblega un árbol débil.

* 8 Al que vive sin buscar el placer, bien controlado en sus sentidos, moderado en la comida, lleno de fe *(saddha)* e inquebrantable energía, a ése no lo doblega Mara, como el viento no doblega una montaña de roca.

* 9 Aquel que sin haberse liberado de las impurezas, carente de velocidad y autocontrol, vista el manto color azafrán, ése no es digno del manto color azafrán.

* 10 Pero aquel que, bien afincado en los preceptos de la disciplina moral *(sila)*, provisto de veracidad y autocontrol, ha arrojado de sí las impurezas, ése sí es digno del manto color azafrán.

11 Aquellos que consideran que hay realidad en lo irreal y los que ven irrealidad en lo real, nutridos de falsas ideas, no llegan nunca a la realidad.

12 Pero los que juzgan lo real como real y lo irreal como irreal, éstos, nutridos de ideas verdaderas, sí llegan a la realidad.

13 Como la lluvia atraviesa una casa mal techada, así la pasión penetra en una mente indisciplinada.

14 Como la lluvia no penetra en una casa bien techada, así la pasión no penetra en una mente bien disciplinada.

* 15 El que actúa mal sufre en este mundo, sufre en el otro, sufre en ambos mundos; sufre, se tortura viendo lo impuro de sus *(attan)* acciones.

* 16 El que actúa bien goza en este mundo, goza en el otro, goza en ambos mundos; goza, se regocija viendo la pureza de sus acciones.

* 17 El que actúa mal se atormenta en este mundo, se atormenta en el otro, se atormenta en ambos mundos; se atormenta pensando: «He hecho una mala acción», y se atormenta más al llegar a un estado de mísera existencia.

* 18 El que actúa bien goza en este mundo, goza en el otro, goza en ambos mundos; goza pensando: «He hecho una buena acción»; y goza más al llegar a un estado de feliz existencia.

19 El hombre desidioso, por mucho que recite el *Tipitaka*, si no cumple sus preceptos –como un vaquero que cuenta vacas ajenas– no participa de la condición de samán *(samana)*.

* 20 Pero aquel que vive de acuerdo con el *dharma (dhamma)*, habiendo eliminado el deseo, el odio y el error, dotado del verdadero conocimiento, con su mente bien liberada, sin nada que lo ligue a este mundo o al otro, ése, por poco que recite el *Tipitaka*, participa de la condición de samán.

NOTAS

* *Yamakavaggo:* «Versos gemelos». El criterio que ha llevado al agrupamiento de las estrofas en capítulos *(vagga)* es, en algunos casos, de carácter externo, no existiendo ninguna vinculación interna entre las diversas estrofas agrupadas. Tal cosa sucede con el presente capítulo, en el que se han agrupado estrofas que expresan el aspecto positivo y negativo de alguna idea con el cambio de unas pocas palabras. Tenemos otros ejemplos en *Pupphavaggo:* «Las flores» y *Sahassavaggo:* «Los miles».

1 y 2. *Dhamma:* término de múltiples sentidos y difícil, por lo mismo, de ser traducido. Donde aparece debe ser tomado con el valor de «doctrina» (moral de Buddha), salvo que indiquemos otros sentidos. En esta estrofa lo hemos traducido por «condición humana». Podría también traducirse por «cualidades» o, de un modo más general, por «fenómenos», «hechos», «cosas», pues designa cualquier realidad de cualquier naturaleza. Véase *Dhamma*.

Es de notar la presencia de la comparación en estas estrofas. Las comparaciones son frecuentes en el *Dhammapada* y comunican algo de poético a la estrofa en que se encuentran y, al mismo tiempo, por su contenido, generalmente tomado de la vida cotidiana, son aptas para hacer más asequible la enseñanza buddhista a un público mayor.

7 y 8. «Descontrolado en sus sentidos» – «bien controlado en sus sentidos.» El *Digha* I, p. 70 («Samañña phalasuttam», 64) explica con detalles qué se debe entender por «el control de los sentidos». «¿De qué manera, ¡oh gran rey!, el *bhikkhu* tiene guardadas las puertas de sus sentidos? ¡Oh, gran rey!, cuando el *bhikkhu* ve alguna forma, no es atraído por su apariencia general, no se ocupa de sus detalles. Y puesto que a este sentido de la vista, mientras permanece descontrolado, lo asaltan el deseo y la inquietud, cosas malas y perversas, él se dedica a controlarlo, protege el sentido de la vista, mantiene el control sobre el sentido de la vista; cuando oye un sonido...» Y el texto dice lo mismo con respecto a los demás sentidos. El *Samyutta* IV, p. 177 («Kumbhopamasuttam») compara al *bhikkhu* que ejerce el control de sus sentidos con la tortuga que contrae su cuello y sus miembros bajo el caparazón, a la llegada de un chacal; y concluye diciendo que Mara, el Maligno, disgustado, se aleja de ese *bhikkhu*, no habiendo encontrado ocasión propicia. En la *Bhagavad Gītā* II, 58, se utiliza la misma imagen de la tortuga con respecto al control de los sentidos. Esta cualidad del *indriyasamvara* (control de los sentidos) está relacionada con la *sati* (autoconciencia), ya que ambas son aspectos de la lucha contra Mara, el señor de la sensualidad y de la muerte. Véase *Sati*: autoconciencia.

9 y 10. *Kasava:* «impureza». Según el comentador se trata de las tres faltas fundamentales mencionadas en la estrofa 20: *raga* (deseo), *dosa* (odio), *moha* (error). Véase nota a la estrofa 20.

La túnica color azafrán es característica del monje buddhista. Es interesante recordar el himno X, 136, 2 del *Rig Veda*, donde se dice que «los ascetas... se cubren de harapos color azafrán». Este color se convirtió más tarde en el color preferido de los ascetas y también de los monjes buddhistas.

15 y 16. *Pecca:* «en el otro (mundo)». Referencia a la retribución de los actos malos en otra vida, en otra reencarnación o renacimiento. Véase *Retribución de los actos* y *Samsara:* transmigración.

17 y 18. *Tappati, nandati:* «se atormenta», «goza». En estas dos estrofas hay referencias a los sentimientos de remordimientos y de satisfacción, que siente el hombre después de la falta cometida o del deber cumplido. Ese remordimiento y esa satisfacción constituyen, ya de por sí, un castigo y una recompensa y son, por consiguiente, un efecto del acto y una retribución del mismo. Véase *Retribución de los actos.*

Duggati-suggati: «estado de mísera existencia», «estado de feliz existencia». De acuerdo con numerosos textos del canon pali son cinco los *gati* o *destinos* que le pueden tocar al hombre, o esferas de existencia en que puede renacer:

1. *Niraya:* lugar de castigos y torturas, una especie de infierno católico (véase nota al capítulo XXII: *Nirayavaggo*).
2. *Tiracchanayoni:* el reino animal.
3. *Pettivisaya:* el reino de los difuntos, ánimas o manes.
4. *Manussa:* los hombres.
5. *Deva:* los dioses.

Los *gati* 1-3 son considerados como *du-ggati;* es decir, como «estados de mísera existencia» y los *gati* 4-5 como *su-ggati;* es decir, como «estados de feliz existencia». El renacimiento en una de las cinco esferas indicadas está determinado por los actos malos o buenos que el hombre ha realizado en su vida anterior. Constituyen, por consiguiente, parte del sistema de retribución de los actos.

20. *Raga-dosa-moha:* «deseo-odio-error» corresponden a tres actitudes importantes que se pueden adoptar frente a las cosas y los seres. Estos términos van generalmente unidos, constituyendo las faltas o defectos fundamentales que impiden el progreso hacia el nirvana. Dada su gran importancia, entran, juntos, o por separado, en muchas de aquellas múltiples series tan frecuentes en el canon. Así, por ejemplo, en el *Digha* III, pp. 214 y 217 «Sangitisuttantam» son los tres fuegos (*aggi*, p. 217 XXXII), las tres adherencias (*kiñcana, ibid.* XXXI); y *dossa* y *moha*, junto con *lobha* (avidez), constituyen las tres raíces del mal (*akusalamula*, p. 214, I).

Capítulo II

*EL ESTADO DE ALERTA Y VIGILANCIA

* 21 El estar alerta y vigilante es el camino hacia la inmortalidad, la desidia es el camino hacia la muerte; los que están alertas y vigilantes no mueren, los que son desidiosos son como los muertos.

* 22 Los *pandits* en vigilancia, sabiendo esto en forma clara, se deleitan en el estado de alerta y vigilancia, gozosos en el reino de los *ariyas*.

* 23 Los que constantemente están dedicados a la meditación, perseverantes y esforzadamente empeñosos, conquistan, sabios, el nirvana, insuperado estado de perfecta paz.

24 Se acrecienta la gloria de aquel que es enérgico y está compenetrado de autoconciencia *(sati)*, de conducta pura, de actos reflexivos, autocontrolado, que vive según el *dharma (dhamma)*, alerta y vigilante.

25 Mediante su energía, su autocontrol y autodominio, mediante su estado de alerta y vigilancia, debe el sabio hacerse una isla que no sumerja la correntada.

* 26 Los hombres necios y torpes se dan a la indolencia; el sabio cuida su estado de alerta y vigilancia como su mejor tesoro.

* 27 No os entreguéis a la indolencia ni a la intimidad de los placeres de la sensualidad, pues el que medita alerta y vigilante alcanza la felicidad.

28 Una vez que el *pandit*, con su estado de alerta y vigilancia, ha arrojado de sí la desidia, subiéndose a la torre de la sabiduría, contempla entonces, libre de pena, al dolorido género humano; contempla, sabio, a los ignorantes, como quien desde lo alto de una montaña contempla a los que están en el fondo del valle.

29 Alerta y vigilante entre los desidiosos, totalmente despierto entre los dormidos, avanza el sabio dejándolos atrás, como el caballo rápido a un caballo sin fuerzas.

* 30 Por alerta y vigilante, el Generoso alcanzó la primacía entre los dioses; ellos alaban el estar alerta y vigilante, sin cesar critican la indolencia.

* 31 El *bhikkhu* que se complace en estar alerta y vigilante, que ve un peligro en la desidia, va como el fuego quemando sus ataduras, débiles o fuertes.

* 32 El *bhikkhu* que se complace en estar alerta y vigilante, que ve un peligro en la desidia, ya no puede decaer; está cerca del nirvana.

NOTAS

* *Appamadavaggo:* «El estado de alerta y vigilancia». El término *appamada* aparece empleado en numerosos pasajes del canon pali. De acuerdo con Oltramare (*L'Histoire* I, p. 129) esta virtud caracteriza, más que la piedad y la caridad, la moral buddhista. El *appamada* debe ser relacionado con otras dos exigencias igualmente importantes en el buddhismo: el *indriyasamvara* (o control de los sentidos) y la *sati* (o autoconciencia). El estado de alerta y vigilancia es una de las cualidades más cultivadas en el buddhismo zen del Japón, que, como se sabe, tuvo gran auge en los círculos de los samurais.

21. *Amata:* «inmortalidad». Es un epíteto del nirvana. Véase *Nirvana* (b).

22. *Pandit;* es decir, «sabio», «experto», «hábil». Véase capítulo V, nota a *Balavaggo*.

Ariya. El término *ariya* tiene los siguientes significados: a) perteneciente a la raza aria o que habla un lenguaje ario; o sea, una persona que pertenece a la raza de los indoeuropeos, por oposición al aborigen de la India; b) de noble nacimiento y educación, de casta elevada, eminente, con una connotación de superioridad o excelencia, y c) noble, sublime, en un sentido más alto (espiritual o moral), aplicado a la ley de Buddha, a sus

discípulos, a su disciplina y prácticas. La palabra ha ido tomando, pues, un significado ético, pasando del terreno de la superioridad racial y social al terreno de la superioridad moral. Véase *Aristocratismo*.

23. Véase *Samadhi:* meditación.

26. Véase las estrofas correspondientes al capítulo V y la nota a *Balavaggo:* «El necio».

27. *Kama:* «sensualidad», «placer sensual», «objeto del placer». Este término está doblemente conectado con la esfera de la sensualidad, en cuanto que, por un lado, significa los objetos placenteros que provocan el deseo y, por otro, el mismo deseo provocado por esos objetos. La importancia de esta palabra está manifestada por el hecho de que es enumerada en primer término en las listas de aquellas cosas que constituyen obstáculos o impedimentos en el camino hacia la liberación. Es el primero de los tres *tanha* (sed); de los tres *asava* (impureza); de los tres *esana* (deseo); de los cuatro *ogha* (corrientes), que hay que atravesar; de los cuatro *yoga* (atadura); de los cuatro *upadana* (apego); de los cinco *nirvarana* (obstáculos). Aferrarse a los placeres sensuales significa caer bajo el dominio de Mara, señor del mundo de los sentidos y señor de la muerte, y verse encadenado, por consiguiente, a las reencarnaciones sin fin. La doctrina de Buddha rechaza por igual el ascetismo exagerado y la vida dedicada a la sensualidad, recibiendo por tal razón la denominación del «Camino del medio». Véase *Mara* y *Camino del medio.*

30. *Maghavant:* «El Generoso», epíteto de Indra. Es el epíteto que con mucha frecuencia recibe Indra en el *Rig Veda*. Indra,

como se sabe, es uno de los dioses más importantes, tal vez el más importante del panteón védico. Es el dios guerrero, el dios de la fuerza, que lleva a cabo múltiples e importantes hazañas, descritas en los numerosos himnos védicos que le están dedicados. Véase *Dioses*.

31 y 32. *Bhikkhu:* monje budista. Véase capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo*.

31. *Samyojana:* «atadura». Los *samyojana* impiden la liberación y encadenan a la rueda de las transmigraciones. El *Majjhima* I, p. 9 («Sabbasavasuttam») menciona tres:

Sakkayaditthi: la creencia en un yo (véase *Attan* [d]).

Vicikiccha: la duda.

Silabbataparamasa: la creencia o fe en la utilidad (para la liberación) de los usos y sacramentos religiosos.

En esta estrofa del *Dhammapada* se habla de los *samyojana* o ataduras que el *bhikkhu* debe destruir. Puede referirse a los *samyojana* anteriormente enumerados, pero no debe pasarse por alto la posibilidad de que no se trate aquí de un uso técnico de la palabra *samyojana* sino de una simple imagen para designar los lazos de cualquier naturaleza que unen al hombre al mundo. Abonan en favor de esta última posibilidad el carácter arcaico del *Dhammapada* y el hecho de que, de un modo general, las sistematizaciones y clasificaciones de conceptos pertenecen a una época posterior, en que toma auge la elaboración escolástica de las doctrinas de Buddha. Véase *Samadhi* (e) para un caso semejante. Véase *Apego* y *Arhant*.

Capítulo III

*LA MENTE

33 El sabio endereza su mente, vacilante e inestable, difícil de retener, difícil de refrenar, como el que hace flechas endereza una flecha.

34 Como un pescado arrojado en la playa, sacado del agua, su morada, así se agita nuestra mente para escapar del poder de Mara.

35 Cosa buena es el control de la mente, difícil de refrenar, voluble, que vuela a su antojo; la mente controlada aporta felicidad.

36 Cuide el sabio su mente, imperceptible, sutil, que vuela a su antojo; la mente vigilada aporta felicidad.

*37 Los que controlan su mente, que vuela lejos, solitaria, incorpórea y que se cobija en lugar recóndito, aquéllos se liberan de las cadenas de Mara.

38 No llega a su completa realización el conocimiento *(pañña)* de aquel de mente inestable, de vacilante serenidad, que desconoce la verdadera doctrina *(dhamma)*.

* 39 Miedo no existe para el que está despierto, con su pensamiento libre de sensualidad, con su mente libre de agitaciones, más allá de lo bueno y de lo malo.

* 40 Sabiendo que este cuerpo es frágil como un cántaro, haciendo de su mente una ciudadela, luche uno contra Mara con el arma del conocimiento; proteja su conquista; libre esté de todo lazo.

* 41 Pronto, en verdad, este cuerpo yacerá por tierra, arrojado, sin vida, como un leño inútil.

42 Cualquier cosa que un enemigo pueda hacerle a su enemigo, o un rival a su rival, algo peor aún que eso puede hacer una mente mal dirigida.

43 Cualquier cosa que puedan hacer el padre y la madre o los otros allegados, algo mejor aún que eso puede hacer una mente bien dirigida.

NOTAS

* *Cittavaggo:* «La mente». El término *citta* con suma frecuencia es empleado como sinónimo de *cetas*, de *viññana*, de *manas*. *Citta* reemplaza a *manas* en la formulación de la tríada cuerpo-voz-mente (véase nota a las estrofas 231-234), como por ejemplo en el *Samyutta* II, p. 231 («Verambhasuttam»), y IV, p. 112 («Bharadvajasuttam»): «...kayena... vacaya... citteno»: «con el cuerpo... con la voz... con la mente». Véase *Manas:* mente.

37. *Guhasaya:* literalmente «que se cobija en lugar secreto, escondido, recóndito», ya que *guha* es, tanto en sánscrito como en pali, un lugar escondido, una cueva. Generalmente se entiende que el lugar secreto, escondido, recóndito, es el corazón. En las Upanishads el término *guha*, en expresiones similares a *guhasaya*, se utiliza con respecto al *atman*. Es muy probable que el término pali *guhasaya* derive de la fraseología upanishádica. Y tal vez, por esta razón *guhasaya* en esta estrofa (y otras similares) indique simplemente que *citta* es algo que no se puede alcanzar con los sentidos, que no se puede encontrar, algo por eso misterioso, secreto.

39. *Cetas:* «mente». El término *cetas*, la mayoría de las veces, es empleado como sinónimo de *citta* y *manas*. *Cetas* y *citta* son utilizados indistintamente en numerosos textos, como por ejemplo *Anguttara* I, p. 8 («Panihitaacchavaggo»). *Cetas* y *manas* aparecen el uno por el otro en la formulación de la tríada cuerpo-voz-mente (véase nota a las estrofas 231-234). Véase *Manas:* mente.

40. *Jita:* lo conquistado, «su conquista», es decir, el terreno ganado en la lucha contra Mara, que significa en último término el subyugamiento de la sensualidad, obstáculo para la consecución del más alto fin: la liberación, el nirvana.

41. *Apetaviññana:* «sin vida». El término *viññana*, que generalmente se traduce por conciencia, mente, tiene múltiples sentidos. En algunos textos como el *Samyutta* II, p. 94 («Assutavasuttam»), parece que el término *viññana* está usado como sinónimo de *manas* y de *citta;* o sea, que designa la facultad mental. En unos textos como el *Majjhima* III, p. 281 («Chachak-

kasuttam»), *viññana* es «el conocimiento por medio de cada facultad sensorial»; es decir, el fenómeno que se produce cuando cada uno de los sentidos entra en contacto con su respectivo objeto. En otros textos como el *Digha* I, p. 76 («Samañña-phala-suttam», 83), *viññana* tiene el valor de conciencia en general, y este sentido aparece también en el término *apetaviññana* en esta estrofa, para designar al cuerpo muerto, carente de conciencia.

El buddhismo recomienda a sus adeptos meditar sobre las impurezas que contiene el cuerpo humano, sobre su carácter compuesto, sobre lo transitorio de la vida, etc., con el fin de provocar en uno el desapego por todo. Además del *Dhammapada*, en esta estrofa y en las 147-151 y 350, se refieren a este tipo de meditación –denominada *asubhabhavana* o «meditación sobre las impurezas»–, entre otros, los siguientes textos: *Sutta Nipata* 193-206; *Samyutta* IV, p. 110; *Digha* II, p. 290; *Majjhima* I, p. 55; *Anguttara* III, p. 322. Muchos textos hinduistas recomiendan también la meditación sobre las impurezas del cuerpo, etcétera, con el fin de provocar el desapego frente a las cosas de este mundo. Cabe señalar que no faltan en los estoicos reflexiones de igual inspiración. Véase Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 13.

Capítulo IV

LAS FLORES

* 44 ¿Quién conquistará esta tierra, el mundo de Yama y el de los dioses? ¿Quién ha de encontrar hábilmente el bien predicado camino del *dharma* que es como una flor?

* 45 El discípulo (de Buddha) conquistará la tierra, el mundo de Yama y el de los dioses; el discípulo (de Buddha), hábilmente, encontrará el bien predicado camino del *dharma* que es como una flor.

* 46 Sabiendo que este cuerpo tiene la consistencia de la espuma, comprendiendo que es igual que un espejismo, quebrando los dardos floridos de Mara, puede uno ponerse fuera del alcance de la mirada del rey de la muerte.

* 47 Como una gran correntada se lleva a la dormida aldea, así la muerte va llevándose al hombre que tiene su mente poseída por el deseo, ocupado en recoger flores.

* 48 La muerte se apodera del hombre cuya mente está encadenada, ocupado en recoger flores, insaciable en sus deseos.

* 49 Como una abeja se va, después de tomar el polen, sin dañar a la flor ni su color ni su perfume, de la misma manera en la aldea ha de comportarse el *muni*.

50 Considere uno, no lo malo de los otros ni lo que los otros han hecho o no han hecho, sino lo que uno mismo *(attan)* hace o no hace.

51 Como una bella flor, llena de colorido pero sin perfume, así es estéril la palabra hermosa del que actúa (conforme a ella).

52 Como una bella flor, llena de colorido y con perfume, así es fecunda la palabra hermosa del que actúa (conforme a ella).

53 Como con un montón de flores puede uno hacer muchos ramos de flores, así han de ser hechas muchas buenas acciones por el hombre desde que nace.

* 54 No va contra el viento el perfume de la flor –sándalo, *tagara*, *malika*–; va contra el viento la fragancia de los buenos. El hombre bueno llena con su fragancia todas las regiones.

* 55 El sándalo, el *tagara*, la flor de loto o el jazmín; superior a sus perfumes es la fragancia de la conducta noble *(sila)*.

* 56 Débil es el perfume del *tagara* y del sándalo; pero la fragancia de los buenos *(sila)* se difunde sin igual hasta entre los dioses.

* 57 Mara no encuentra el rastro de aquellos de conducta noble, que viven alertas y vigilantes y que gracias al perfecto conocimiento han encontrado la liberación *(vimutti)*.

58 Como un loto puede nacer bello y suavemente perfumado en un montón de desperdicios arrojados en algún camino,

* 59 así, entre los hombres comunes e ignorantes, que son cual desperdicio, resplandece, gracias a su conocimiento *(paññā)*, el discípulo del perfecto iluminado.

NOTAS

44 y 45. *Yama*. En el buddhismo Yama es el rey de los muertos y, por consiguiente, se confunde con un aspecto de la figura de Mara. El buddhismo tomó este personaje del hinduismo, el cual a su vez lo heredó de las creencias védicas. Véase *Dioses*.

Kusalo puppham iva: no es claro lo que ha querido expresar con estos términos. Algunos traductores se ven obligados a traducirlos, sobreentendiendo *malakara* (hacedor de guirnaldas), por «como un experto hacedor de guirnaldas encontrará flo-

res» (Narada Thera); y otros, sobreentendiendo al lado de *puppham* (flor) el adjetivo *adecuado*, por «como una persona hábil encuentra la flor adecuada» (Radhakrishnan, Max Müller). Nosotros hemos preferido sacar *kusalo* (hábil) de la comparación y tomar *puppham iva* (como una flor) como una comparación referida a *dhammapada*, el camino del *dharma*.

46. *Papupphaka:* «dardo florido». Mara, en cuanto personificación del amor, aspecto del deseo, ha hecho suyas las flechas del dios del amor *(kama)*, flechas que en la mitología y los poetas hinduistas se representan como flores. Con respecto a esta estrofa véase *Idealismo*.

47 y 48. *Pupphani eva pacinantam:* «recogiendo flores». Estos términos por sí solos parecen algo forzados e incongruentes. Por eso, siguiendo al comentador, Radhakrishnan traduce «recogiendo las flores (de la vida)»; y Narada Thera «recogiendo las flores (de los placeres sensuales)»; o sea, que toman *flores* en un sentido metafórico. El *Mahabharata* XII, 169, 12 y 17 tiene:

La muerte le llega al hombre antes de que haya satisfecho sus deseos,
como un lobo que ataca a un cabrito, que está buscando hierbas, con la mente ocupada en otra cosa;
tomándolo la muerte se va [12]...
La muerte se va tomando al hombre envanecido por sus hijos y rebaños, con su mente presa de los deseos,
como una gran correntada a un tigre dormido [17].

Es muy probable que el *Mahabharata* preserve la forma original, más compleja y congruente de los versos; y el texto pali una fusión de las dos estrofas sánscritas con algunos cambios, para poder incluirlas en este capítulo de «Las flores». La estrofa 48 utiliza igualmente elementos de ambas estrofas sánscritas e incurre en la misma incongruencia que la 47.

49. *Muni:* sabio. El término *muni* aparece en un himno famoso del *Rig Veda* X, 136, donde designa al asceta de larga cabellera y poderes mágicos, el precursor del yogui de los tiempos clásicos. Es interesante mencionar que Stuart Piggott (*Prehistoric India*, Londres, 1950, p. 202) anota, al referirse a los contactos entre el hinduismo y la cultura de Mohenjodaro y Harappa, que en sellos encontrados en ambas localidades se ve la figura de un dios, de triple rostro, sentado en la posición de un yogui, con las piernas cruzadas, talón con talón, prototipo de Shiva, señor de los yoguis. Posteriormente, en la *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4.22, la figura del *muni* ha sido sublimada y designa ya a la persona que ha llegado al conocimiento del *atman*, es decir, de lo Absoluto. En el buddhismo el término designa, con una acepción más general, a la persona que realiza en sí el ideal fijado por el Buddha.

54, 55 y 56. *Tagara* es el arbusto *Tabernaemontana coronaria*. Se obtiene de él un oloroso polvo de incienso.

54. *Malika*, jazmín de Arabia.

57. Véase capítulo II, nota a *Appamadavaggo:* «El estado de alerta y vigilancia».

59. *Puthujjana:* «hombre común», o persona ordinaria que no se esfuerza ni se exige mayormente. Véase *Aristocratismo*.

Sammasambuddha: «el perfecto iluminado». Véase *Gotama* y capítulo XIV, nota a *Buddhavaggo*.

Capítulo V

*EL NECIO

*60 Larga es la noche para el que está despierto, largo es un *yojana* para el que está cansado, largo es el *samsara* para los ignorantes que desconocen la verdadera doctrina *(dhamma)*.

61 Si uno en su camino no encuentra a alguien mejor o igual a sí mismo *(attan)*, que entonces resueltamente continúe solo su camino: con el necio no hay amistad posible.

62 El necio se preocupa: «mis hijos..., mi riqueza...». Uno mismo no es de uno mismo, ¿cómo lo serán los hijos?, ¿cómo lo será la riqueza?

63 El ignorante que conoce su ignorancia es en esto sabio; el ignorante que se cree sabio, ése sí es ignorante.

64 Aunque el ignorante se asocie con el sabio toda su vida, no capta el *dharma*, como no capta la cuchara el gusto de la sopa.

65 Pero si un hombre inteligente se asocia aunque sea un momento con el sabio, rápidamente

capta el *dharma*, como la lengua el gusto de la sopa.

66 Los tontos e ignorantes se comportan consigo mismos como con un enemigo, haciendo cosas perversas, de amargo fruto.

67 No es buena la acción que uno se duele de haber hecho, cuyo fruto recoge uno, lamentándose, con el rostro bañado en lágrimas.

68 Pero es buena la acción que uno no se duele de haber hecho, cuyo fruto recoge uno, contento y gozoso.

69 Como miel considera el ignorante su acción mala, mientras ella no madura; cuando madura, el dolor *(dukkha)* le llega.

*70 Aunque mes tras mes se alimenta sólo con lo que cabe en la punta de una hoja, no vale el ignorante ni la más pequeña parte de aquellos que han sopesado bien el *dharma*.

*71 Una mala acción no se desprende de inmediato, como la leche (?); ardiendo como un fuego cubierto de cenizas, no abandona al necio.

*72 Lo que el necio ha aprendido es para su propia desgracia; mata lo que hay en él de bueno, causando su ruina.

*73 (El necio) desea una indebida reputación, el respeto de los *bhikkhus*, la autoridad en los conventos y el homenaje de los extraños.

*74 «Conozcan todos mi acción, los jefes de familia y los mendicantes, dependan de mí en todo, en lo que deben hacer y en lo que no deben hacer», así piensa el necio y su deseo y orgullo aumentan.

*75 Uno es el camino de la riqueza, otro el camino que conduce al nirvana. Habiendo aprendido esto, que el *bhikkhu*, discípulo de Buddha, no goce en los honores, practique el desapego.

NOTAS

* *Balavaggo:* «El necio». *Bala* lo hemos traducido por «necio, ignorante, tonto». No se trata en realidad de una deficiencia de carácter intelectual o de una escasez de erudición. El término indica a la persona que no está dentro de la concepción de la vida preconizada por el buddhismo, que no trata de realizar los valores de la doctrina buddhista, que no conoce y no vive las Cuatro Nobles Verdades, en cuyo corazón no ha brotado la fe que hace entrar en el noble camino que conduce a la liberación. *Pandita*, «sabio», representa el concepto opuesto a *bala*. El «Balapanditasuttam» (*Majjhima* III, p. 163) caracteriza de un modo formal al *bala:* «piensa mal... habla mal... actúa mal...» y al *pandita:* «piensa bien... habla bien... actúa bien...» (p. 170). La discriminación entre buenos y malos pensamientos, buenas y malas palabras, buenas y malas obras debe hacerse de acuerdo con las enseñanzas morales del Buddha. Una situación similar se plantea con respecto al Óctuple Camino que contiene igualmente una formulación formal de la doctrina moral. Véase *Noble Óctuple Camino* y en *Sila:* disciplina moral, algunas normas morales cuyo cumplimiento caracteriza al *pandit*. Véase también las estrofas correspondientes al capítulo VI, «El pandit».

60. *Yojana:* medida de longitud equivalente más o menos a siete millas.

70. *Kusaggena bhuñjetha bhojanam:* literalmente «se sirva su alimento con la punta de la hoja *kusa*», indicándose de esta manera la pequeña cantidad de alimento que puede tomar. Tenemos una referencia al ascetismo. Véase *Ascetismo*.

Kalam (agghati) solasim: «ni la más pequeña parte». Literalmente «ni la decimosexta parte».

71. *Na muccati:* «no se desprende». El comentador glosa «no madura, no pierde o abandona su forma original o su naturaleza» y, siguiendo sin duda al comentador, el *PTS Dict.* estima que en este pasaje *muccati* (es soltado, desprendido) está por *muccheti* (se cuaja) y en consecuencia la traducción sería «un mal acto cometido no produce frutos con la rapidez con que se corta la leche» (Narada Thera). Este sentido es adoptado por muchos traductores, pero no se ve la razón por la cual hay que darle a *muccati* el valor de *muccheti;* además *muccheti* (se cuaja) se aplica bien a *khiram* (la leche), pero no tan bien a *papam kammam* (la mala acción); y la idea de *muccati* (es soltado), no sólo va bien con *papam kammam*, sino con el verso siguiente, en el que se expresa que la mala acción no lo suelta a uno, sino que lo persigue. El *Manusm-*

riti IV, 172, expresa una idea similar: «la mala acción cometida en este mundo no produce de inmediato sus frutos, como una vaca». Tal vez la idea que se ha querido expresar en la estrofa pali es que la mala acción no se desprende de uno *(muccati)*, tan prestamente como la leche (lo hace de la vaca). El *Kiratarjuniya* de Bharavi (IV, 31) se refiere justamente a la facilidad y abundancia con que la leche fluye de la vaca, en su retorno al establo.

72. *Muddham assa vipatayam:* «causando su ruina». Literalmente «haciendo volar en pedazos su cabeza». Este pasaje en que se dice que la cabeza del necio saltará en pedazos, nos recuerda aquel pasaje de la *Brihadaranyaka Upanishad* III, 9, 26, que refiere que la cabeza del brahmán Shakalya saltó en pedazos *(murdha vipapata)*, como se le había pronosticado, al no contestar una pregunta de teología que se le formuló. Y, en la misma Upanishad III, 6, Yajñavalkya le dice a Gargi que no pregunte demasiado, pues su cabeza puede saltar en pedazos. Incluso, pues, en un detalle como éste se descubre la vinculación del buddhismo con las doctrinas y textos del hinduismo.

73 y 75. Véase capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo.*

74. *Gihin:* «jefe de familia». Literalmente «el que posee casa», por consiguiente, que lleva una vida doméstica, en oposición a los *pabbajitas*, que justamente han abandonado su casa para dedicarse a la vida mendicante y errante. Véase *Samana.*

75. *Viveka:* «desapego». El sentido inicial de este término es de «separación»: 1) desde el punto de vista físico, con respecto al cuerpo: «soledad»; 2) desde el punto de vista intelectual, con respecto a los objetos del pensamiento: «discriminación»; y 3) desde el punto de vista ético: «desapego». Lo hemos traducido por «desapego», pero se podría traducir también, en el presente pasaje, por «soledad» o «discriminación». Mejor sería aún traducirlo, si la hubiere, por una palabra que englobara a la vez los tres sentidos.

Capítulo VI

*EL *PANDIT*

76 Si encuentras a un hombre inteligente que te descubre tus faltas y te reprende, asóciate con ese sabio: es un descubridor de tesoros. A quien se asocia a una persona así, le va mejor y no peor.

77 Si reprende, si aconseja, si aleja de lo malo, tiene el aprecio de los buenos y la antipatía de los malos.

78 No te asocies a malos amigos, no te asocies a hombres que nada valen; asóciate a buenos amigos, asóciate con los mejores.

*79 El *pandit* se regocija siempre en el *dharma* enseñado por los *ariyas*. Absorbiendo el *dharma* vive feliz, con su mente serena.

*80 Los que cavan acequias encaminan el agua; los flecheros enderezan la flecha; los carpinteros, la madera; los sabios se domeñan a sí mismos *(attan)*.

*81 Como la roca compacta no tiembla con el viento, así el sabio no se conmueve ni en el reproche ni en la alabanza.

82 Al escuchar el *dharma* los sabios se tornan serenos, como lagos profundos, tranquilos y cristalinos.

*83 En toda circunstancia el hombre bueno practica el renunciamiento y no dice cosas inspirado por el deseo del placer; el sabio no se altera cuando la felicidad le llega o la desgracia *(dukkha)* lo alcanza.

84 No desee hijos ni riquezas ni reinos, ni con miras a sí mismo ni con miras a otros; no desee su propio *(attan)* éxito con una conducta injusta; haga suya la disciplina moral *(sila)*, haga suyo el conocimiento *(pañña)*; siga el *dharma*.

*85 Pocos son los hombres que han alcanzado la otra orilla; los otros prosiguen en esta orilla.

*86 Pero aquellos que, una vez predicado el *dharma*, actúan de acuerdo con el *dharma*, ésos irán allende el dominio de la muerte, tan difícil de superar.

*87 Abandonando la conducta *(dhamma)* sombría debe el *pandit* aplicarse a la conducta luminosa. Saliendo de su hogar para asumir la condición de los que no tienen hogar, en la soledad, en la cual no existe el placer,

*88 busque ahí su felicidad. Dejando de lado el deleite sensual, carente de todo, purifíquese el sabio a sí mismo de las impurezas de la mente.

* 89 Aquellos cuya mente está bien disciplinada en los elementos constitutivos de la iluminación, que gozan en el abandono de sus lazos y están libres de apego, lúcidos y con las impurezas de su mente destruidas, aquéllos se han emancipado en este mundo.

NOTAS

* *Panditavaggo:* «El *pandit*». Véase capítulo V, nota a *Balavaggo*.

79. *Ariya:* se refiere en este caso a los discípulos del Buddha. Véase nota a la estrofa 22 y *Aristocratismo*.

Dhammapiti: «absorbiendo el *dharma*». Literalmente «bebiendo el *dharma*».

Cetas: «mente». Véase nota a la estrofa 39.

80. Cf. estrofas 33 y 145.

81 y 83. Impasibilidad del *pandit:* en el *Udana*, p. 27, el *bhikkhu* es comparado con un monte para ilustrar igualmente su firmeza y el estado inconmovible, inalterable, que ha alcanzado.

83. *Kamakama:* «el deseo del placer». Véase nota a la estrofa 27.

85. *Paragamin:* «que ha alcanzado la otra orilla». En los textos buddhistas son frecuentes los pasajes que comparan la obra de autoliberación con el hecho de atravesar un río o una corriente; el llegar a la liberación con el hecho de alcanzar la otra orilla; el no conseguir esa liberación con el hecho de permanecer en esta orilla, y los obstáculos para el progreso espiritual, con una corriente o río que hay que atravesar. Así tenemos por ejemplo el *Sutta Nipata* 21, 1059, 1069. En el *Digha* III, p. 230 («Sangitisuttantam» XXXI), los *asava* (impurezas de la mente) son denominados *ogha* (corriente). La *Kshurika Upanishad* 22 habla también de «atravesar el *samsara*».

86. *Maccudheyya:* «el dominio de la muerte», es decir, el dominio de Mara: el mundo sensorial y las reencarnaciones. Véase *Mara*.

87. *Kanha-sukka:* «sombrío-luminoso». Aunque entendemos que en esta estrofa *kanham* (negro) y *sukkam* (blanco), aplicados a *dhamma* (conducta), són metaforas por «malo» y «bueno» en general, no queremos dejar de señalar que en el *Anguttara* I, p. 51 («Kanhasuttam» y «Sukkasuttam»), se dice que la desvergüenza *(ahirika)* y la inescrupulosidad *(anottappa)* constituyen las cualidades *(dhamma)* negras o malas, y el pudor o modestia *(hiri)* y la escrupulosidad *(ottappa)* constituyen las cualidades blancas o buenas.

Anoka: condición del que no tiene hogar. Referencia al *pabbajita* a su condición de sinhogar. Véase *Samana*.

88. *Klesa* o *kilesa:* «impureza». El término *kilesa* es poco usado en el canon pali. Los *kilesa* o impurezas son diez de acuerdo con el *Dhammasangani* 1548 (citado por el *PTS Dict.*):

1. *lobha:* deseo
2. *dosa:* odio
3. *moha:* error
4. *mana:* orgullo

5. *ditthi:* especulación
6. *vicikiccha:* duda
7. *thina:* rigidez espiritual
8. *uddhacca:* desasosiego
9. *ahirika:* desvergüenza
10. *anottappa:* inescrupulosidad

Muchos de estos términos, de acuerdo con las características de las clasificaciones buddhistas, aparecen en otras agrupaciones de conceptos. Véase notas a las estrofas 20 y 89. Véase también capítulo III, nota a *Cittavaggo:* «La mente», y sobre el deleite sensual *(kama)*, la nota a la estrofa 27.

89. *Sambodhiyanga:* «elemento constitutivo de la iluminación». Los elementos constitutivos de la iluminación *(bodhi)* son condiciones o cualidades que debe reunir un *bhikkhu* para alcanzar la iluminación. Son mencionados en muchos textos, como por ejemplo en el *Digha* II, p. 79 («Mahaparinibbanasuttam»), y III, p. 106 («Sampasadaniyasuttam»), en el siguiente orden:

sati: autoconciencia
dhammavicaya: estudio de la doctrina
viriya: energía
piti: alegría
passadhi: tranquilidad
samadhi: concentración de la mente, meditación
upekha: ecuanimidad, indiferencia.
Véase *Bodhi:* iluminación

Asava: «impureza de la mente». Este término ha sido traducido de muy diversas maneras: pecado, mancha (Burnouf); afecciones, apetitos, pasiones (Max Müller); emanación, secreción, pasión, pecado (Childers); *cupiditas* (Fausböll); tachas, manchas mortales, envenenamiento del alma (Rhys Davids); ilusiones

(Neumann). Según Oltramare, «parece que se ha querido expresar, mediante este término, la idea de que el mal es para el hombre un aflujo natural y constante. Los *asava* serían entonces las influencias maléficas que vienen del exterior a atacar al hombre y lo ponen bajo la dependencia de Mara» (señor de la sensualidad y de la muerte). Según algunos textos como el *Digha* III, p. 216 («Sangitisuttantam», XX); el *Itivuttaka*, p. 49; el *Samyutta* IV, p. 256 («Asavapañhasuttam»), y también el *Anguttara* I, p. 165 («Tikannasuttam»), los *asava* serían tres: *kama* (sensualidad), *bhava* (apego a la existencia) y *avijja* (ignorancia). Según otros textos, como el *Digha* II, p. 81 («Mahaparinibbanasuttantam»), los *asava* serían cuatro, agregándose *ditthi* (especulación) a la enumeración anterior.

Loke parinibbuta: «emancipado en este mundo». Referencia al nirvana en este mundo. Véase *Nirvana* (g).

Capítulo VII

*EL *ARHANT*

* 90 No existe sufrimiento para el que ha llegado al fin del camino y se ha puesto fuera del alcance de los pesares, que se ha liberado del todo y ha roto todos sus lazos.

* 91 Compenetrados de autoconciencia *(sati)*, abandonan sus casas; no se satisfacen con la vida de hogar: como cisnes que abandonan los lagos, ellos dejan, uno tras otro, los techos que les han dado refugio.

* 92 Como el rastro de las aves en el cielo, así es difícil de seguir el rastro de aquellos que nada guardan, que comen lo debido, cuyo dominio es la liberación incondicionada y vacía.

* 93 Como el rastro de las aves en el cielo, así es difícil de seguir el rastro de aquel que ha destruido las impurezas de la mente, indiferente a la comida, cuyo dominio es la liberación incondicionada y vacía.

* 94 Hasta los dioses envidian a aquel que ha eliminado de sí el orgullo, que está libre de las impurezas de la mente y cuyos sentidos –como caballos bien controlados por su cochero– han alcanzado la calma.

* 95 Un hombre así todo lo soporta, como la tierra; en sus votos es firme como un *indakhila;* es como un lago, libre de fango: para él no existe *samsara*.

96 Serena es la mente *(manas)*, serena la palabra, serena la acción de un hombre así, que, gracias al perfecto conocimiento, se ha liberado y se ha serenado.

* 97 El hombre que ya no necesita la fe *(saddha)* y ha llegado al conocimiento de lo increado, que ha cortado todo vínculo, ha destruido toda ocasión de bien o de mal y ha eliminado de sí todo deseo, ése, en verdad, es un hombre superior.

98 Dondequiera que los *arhants* vivan, en una aldea o en el bosque, en el valle o en el monte, ése es un lugar maravilloso.

* 99 Deliciosos son los bosques; ahí no goza la gente, pero gozan los que están libres de pasiones, pues no buscan los placeres.

NOTAS

* *Arahantavaggo:* «El *arhant*». Véase en la sección «Principales conceptos buddhistas» la nota respectiva.

90. *Gataddhin:* «que ha llegado al fin del camino». Podría también traducirse por «que ha llegado al fin de su camino». Con el primer sentido tendríamos una metáfora para indicar que se ha llegado a la meta del camino *(magga)* preconizado por Buddha. Con el segundo sentido, el término *gataddhin* indicaría simplemente que se trata de una persona que ha llegado a la vejez. Cf. *Digha* I, p. 114 («Sonadandasuttam»), en que la palabra *addhagato*, sinónimo de *gataddhin*, figura, en plano de sinonimia, al lado de otras que significan «anciano».

91. En esta estrofa hay una alusión a la vida errante de los *bhikkhus* que carecen de toda posesión. Véase capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo*, y *Samana*.

92 y 93. *Animitta:* «incondicionado». Este término tiene los siguientes significados: «libre de marcas, atributos o características; sin causa, incondicionado; ilimitado» *(CPD)*. Nosotros lo hemos traducido por «incondicionado», pero podría adoptarse cualquiera de los otros significados. Es un epíteto del nirvana. Para el buddhismo todas las cosas son dependientes de otras, condicionadas por otras. Sólo el nirvana es lo independiente, lo incondicionado. Véase *Nirvana* (d).

Suññata: «vacío». Véase *Nihilismo* y *Nirvana* (a).

93. Con relación a las impurezas de la mente *(asava)* véase nota a la estrofa 89.

94. Referencia al *arhant*. Véase nota respectiva y sobre todo *Dioses* (c).

95. *Indakhila:* palabra de significado ambiguo; indica una columna o base de piedra sólida y firme.

97. *Akata:* «lo increado», lo no hecho; epíteto del nirvana. Véase *Nirvana* (c).

Assaddha: «que no necesita la fe» –literalmente «sin fe»–, por cuanto la fe es una etapa previa al Camino, etapa que ya ha sido superada por el *arhant* (al que se refieren las estrofas de este capítulo), el cual se encuentra justamente al fin de ese Camino. Véase *Saddha:* fe y *Arhant*. Véase *Aristocratismo*.

99. *Raga:* «pasión». Véase nota a la estrofa 20.

Kama: «placer». Véase nota a la estrofa 27.

Capítulo VIII

*LOS MILES

* 100 Más vale una sola palabra cargada de sentido moral que al ser escuchada apacigua, que mil discursos de palabras vacuas.

* 101 Más vale un solo verso que al ser escuchado apacigua, que mil versos de palabras vacuas.

* 102 Más vale un solo verso que hable del *dharma* que al ser escuchado apacigua, que cien versos de palabras vacuas que uno diga.

103 Entre aquel que en un combate derrota a un millón de hombres y el que vence a uno solo, a sí mismo *(attan)*, éste reportó mayor victoria.

104 La conquista de sí mismo, en el hombre que se *(attan)* ha dominado y actúa siempre autocontrolado, vale más que la conquista de otros hombres.

* 105 Ni un dios, ni un *gandharva*, ni Mara junto con Brahma podrían transformar en derrota la victoria de un hombre semejante.

106 Si ofreciera sacrificios mil veces cada mes, durante cien años, y sólo por un momento honrara a uno que se ha disciplinado a sí mismo, valdría más este homenaje que aquellos sacrificios que han durado un siglo.

107 Si durante un siglo, en el bosque, adorara al fuego y sólo por un momento honrara a uno que se ha disciplinado a sí mismo, valdría más este homenaje que aquel sacrificio que ha durado un siglo.

108 Es mejor el homenaje que se rinde a aquellos hombres que siguen el recto camino: no valen su cuarta parte todos los sacrificios y las ofrendas que uno haga en este mundo durante un año buscando mérito.

109 Cuatro cosas *(dhamma)* se acrecientan para aquel que rinde siempre (el debido) homenaje y respeta a sus mayores: la vida y la belleza, la felicidad y la fuerza.

110 Más vale la vida del hombre bueno *(sila)* y que medita, aunque dure un solo día, que la vida del hombre malo *(dus-sila)* y sin control, aunque dure cien años.

111 Más vale la vida del hombre sabio *(paññā)* y que medita, aunque dure un solo día, que la vida del hombre necio *(du-ppaññā)* y sin control, aunque dure cien años.

112 Más vale la vida del hombre que se esfuerza empeñosamente, aunque dure un solo día, que la vida del hombre indolente y de escasa energía, aunque dure cien años.

* 113 Más vale la vida, aunque dure un solo día, del hombre que toma conciencia de que todo nace y todo perece, que la vida, aunque dure cien años, del hombre que no toma conciencia de que todo nace y todo perece.

* 114 Más vale la vida, aunque dure un solo día, del hombre que tiene conciencia del estado que está más allá de la muerte, que la vida, aunque dure cien años, del hombre que no tiene conciencia del estado más allá de la muerte.

* 115 Más vale la vida, aunque dure un solo día, del hombre que conoce el supremo *dharma*, que la vida, aunque dure cien años, del hombre que no tiene conciencia del supremo *dharma*.

NOTAS

* *Sahassavaggo:* «Los miles». Véase capítulo I, nota a *Yamakavaggo*.

100, 101 y 102. *Atthapada:* «palabra cargada de sentido moral», y *gatha* (estrofas 101 y 102): «versos», se refieren desde luego a palabras y versos que exponen la doctrina de Buddha.

105. *Gandhabba*, sánscrito *gandharva*. Los *gandharvas* son músicos celestes, divinidades del hinduismo. Véase *Dioses*.

Brahma: es uno de los tres dioses mayores del hinduismo junto con Vishnu y Shiva. Véase *Dioses*.

113. Véase *Anicca*, impermanencia.

114. *Amatam padam:* «estado más allá de la muerte», epíteto del nirvana. Véase *Nirvana* (b).

115. *Dhammam uttamam:* «el supremo *dharma*». En algunos textos la palabra *dhamma* unida a ciertos epítetos podría significar nirvana. En el presente pasaje puede significar nirvana o simplemente doctrina. Véase *Nirvana* (b).

Capítulo IX

EL MAL

116 Apresúrese uno en hacer el bien, aparte su mente del mal; pues si uno hace desidiosamente el bien, es en el mal donde su mente *(manas)* encuentra su deleite.

117 Si un hombre llegara a hacer el mal, que no vuelva a hacerlo una y otra vez; que no ponga en el mal su deleite; la acumulación del mal produce el sufrimiento *(dukkha)*.

118 Si un hombre llegara a hacer el bien, que lo haga una y otra vez; que ponga en él su deleite; la acumulación del bien produce la felicidad.

119 Aun el malo posee la felicidad, mientras no madura su falta; pero cuando madura, entonces el malo se da con la desdicha.

120 Aun el bueno padece desdicha, mientras no maduran sus buenas acciones; pero cuando maduran, entonces el bueno encuentra la felicidad.

* 121 No tengáis a menos ninguna acción mala (pensando): «Consecuencias no tendrá para mí». El

cántaro se llena aun con el agua que cae gota a gota. Aunque acumulándose poco a poco, el mal va envolviendo al necio.

* 122 No tengáis a menos ninguna acción buena (pensando): «Consecuencias no tendrá para mí». El cántaro se llena aun con el agua que cae gota a gota. Aunque acumulándose poco a poco, el bien va envolviendo al sabio.

123 Como un mercader rico evita, cuando va en pequeña caravana, un camino peligroso, como el hombre deseoso de vivir evita el veneno, así debe evitar uno las malas acciones.

* 124 Con la mano que no tiene herida se puede coger veneno: éste no penetra en ella; mal no existe para el que no actúa.

125 Como polvo fino lanzado contra el viento, el mal se vuelve contra el necio que hace daño a un hombre inocente, puro y sin tacha.

* 126 Algunos se reencarnan en seno materno; los que actúan mal van a un mundo de sufrimiento; los buenos, a un mundo de felicidad; los que están libres de las impurezas de la mente alcanzan el *parinirvana*.

* 127 Ni en el aire ni en medio del mar ni dentro de una cueva de la montaña se encuentra aquel lugar en

donde uno, refugiándose, podría escapar (de la consecuencia) de sus malas acciones.

128 Ni en el aire ni en medio del mar ni dentro de una cueva de la montaña se encuentra aquel lugar en donde uno, refugiándose, podría escapar de la muerte.

NOTAS

121 y 122. *Na mam tam agamissati*, literalmente «no llegará a mí». Para reproducir más exactamente la idea que se ha querido expresar en estas estrofas hemos traducido, siguiendo el comentario, «consecuencias no tendrá para mí».

Purati, hemos traducido «va envolviendo». Literalmente «es llenado de» (pasivo).

124. *Akubbato:* «para el que no actúa». Se hace tal vez presente en esta estrofa el quietismo a que puede conducir la doctrina buddhista con sus preceptos de renunciamiento y desapego. Quietismo al que también puede llevar la teoría del *karman* (véase *Retribución de los actos*), pues da cabida a una ética de la no acción: para evitar las consecuencias tan dolorosas del acto, lo mejor es renunciar a él. Otra traducción posible de «mal no existe para el que no actúa», sin referencia a una actitud quietista, sería, sobreentendiendo otro *papam* (daño, mal) después de *akubbato*, «mal no existe para el que no hace daño». Muchos traductores adoptan este último sentido.

126. *Parinibbanti*: «alcanzan el *parinirvana*». Véase *Nirvana*. Véase también capítulo XXII, nota a *Nirayavaggo:* «El mundo de sufrimiento», y la nota a las estrofas 17 y 18 *(duggati-suggati)*.

127. Referencia a lo inexorable de la causalidad kármica. Véase *Retribución de los actos* (e).

Capítulo X

*LA VIOLENCIA

*129 Todos temen la violencia, todos se asustan de la muerte. Pensando que todos sienten como tú, no mates, no hagas matar.

*130 Todos temen la violencia, todos aman la vida. Pensando que todos sienten como tú, no mates, no hagas matar.

*131 No alcanza la felicidad después de la muerte aquel que, buscando su propia felicidad, hace sufrir con violencia a otros seres que también desean la felicidad.

*132 Alcanza la felicidad después de la muerte aquel que, al buscar su felicidad, no hace sufrir con violencia a otros seres que también desean la felicidad.

*133 No digas palabras rudas: aquel al que tú increparas tendría que contestarte por igual. Las palabras airadas son causa de dolor *(dukkha)*: tendrás que pagar por ellas.

*134 Si al igual que un gong roto ya no vibras con nada, has alcanzado el nirvana, la ansiedad no existe para ti.

*135 Como un pastor, con su palo, lleva sus vacas hacia la pradera, así la vejez y la muerte se llevan la vida de los hombres.

136 El ignorante no se da cuenta de que está actuando mal; necio, sus propios actos como fuego lo van consumiendo.

137 Aquel que con violencia hace daño a personas buenas y pacíficas, muy pronto se ve precipitado a alguno de estos diez males:

138 terribles sufrimientos, maltratos, rotura de algún miembro o una grave enfermedad o trastorno de la mente;

139 dificultades con el rey o alguna infame calumnia, la pérdida de sus parientes o la destrucción de sus riquezas;

*140 o también el fuego ardiente quema su casa. Después de su muerte el necio *(du-ppañña)* cae en algún mundo de sufrimiento.

*141 Ni el andar desnudo ni las trenzas ni el barro ni el ayuno ni el tener la tierra como lecho ni la suciedad y la mugre, ni el adoptar una postura incó-

moda purifican al hombre que no ha vencido sus dudas.

* 142 Si uno ha llegado a conquistar la calma, sereno, con autocontrol y autodominio, lleva una vida de pureza *(brahmacariya)* y ha dejado de lado la violencia para con todos los seres, aunque lleno de adornos y atavíos, ése es un brahmán, ése es un samán, ése es un *bhikkhu*.

143 En este mundo, ni aun el hombre que se reprime por un sentimiento de decencia se libra de la crítica, como un buen caballo se libra del látigo.

* 144 Como un buen caballo azuzado por el látigo, sed empeñosos y entusiastas; con fe *(saddha)*, disciplina moral *(sila)* y energía, concentración de la mente *(samadhi)* y conocimiento del *dharma*, llenos de sabiduría y buena conducta, y compenetrados de autoconciencia, os libraréis de este gran sufrimiento *(dukkha)*.

145 Los que cavan acequias encaminan el agua; los flecheros enderezan la flecha, los carpinteros la madera; se domeñan a sí mismos *(attan)* los que son estrictos en el cumplimiento de las exigencias que se han impuesto.

NOTAS

* *Dandavaggo:* «La violencia». *Danda* es un término que tiene triple significado: violencia, castigo, bastón o vara. Véase *Ahimsa:* no-violencia.

129 y 130. *Attanam upamam katva:* «pensando que todos sienten como tú». Literalmente «tomándose uno a uno mismo como referencia».

131 y 132. Referencia a la retribución de los actos buenos y malos después de la muerte, desde luego mediante las reencarnaciones felices o desgraciadas. Véase *Retribución de los actos.*

133. *Patidanda phuseyyu tam:* «tendrás que pagar por ellas». Literalmente «la retribución te tocará». Véase *Retribución de los actos.*

134. Referencia al nirvana en este mundo. Véase *Nirvana* (g).

135. Véase capítulo XI, nota a *Jaravaggo:* «La vejez».

140. Véase capítulo XXII, nota a *Nirayavaggo:* «El mundo de sufrimiento».

141. Referencia a prácticas ascéticas. Véase *Ascetismo.*

142. Véase nota a las estrofas 7 y 8; en capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo*; y *Ahimsa:* no-violencia.

141 y 142. Ni las características externas de una vida pura hacen al hombre puro (141); ni la apariencia exterior opuesta a la

de un verdadero discípulo, le impide serlo. Para Buddha sólo cuenta la perfección interior que ha alcanzado el hombre.

144. *Dukkham idam:* «el gran sufrimiento» es la existencia, o mejor dicho, la serie de reencarnaciones que, sometidas al dolor y a la muerte, producen sufrimiento y sólo terminan cuando se alcanza el nirvana. Véase *Samsara:* transmigración y *Dukkha:* dolor.

Capítulo XI

*LA VEJEZ

* 146 ¿Qué risa puede haber, qué alegría en un mundo que sin cesar se consume? ¿Rodeados de tinieblas no buscaréis una luz?

* 147 Observa esta ataviada sombra, cubierta de heridas, compuesta por múltiples elementos, sometida a la enfermedad, llena de fantasías y que en ningún momento tiene estabilidad.

* 148 Este cuerpo agotado y endeble, verdadero nido de enfermedades, se deshace, es una masa pútrida; la muerte es el fin de la vida.

* 149 ¿Qué placer puede haber cuando uno ve estos huesos blanquecinos arrojados por tierra como frutos en el otoño?

150 Ciudadela hecha de huesos, recubierta de sangre y carne, donde la vejez y la muerte, el orgullo y la hipocresía se han establecido.

151 Envejecen los abigarrados carruajes reales; envejece también el cuerpo; pero la doctrina *(dhamma)* de los buenos no envejece; los buenos la transmiten a los buenos.

152 El hombre poco instruido envejece como el buey: sus carnes aumentan, no aumenta su sabiduría *(pañña)*.

*153 He pasado por toda una serie de múltiples nacimientos *(samsara)*, buscando sin descubrirlo al que construye la casa: doloroso es nacer y nacer una y otra vez.

*154 ¡Tú que construyes la casa!, te he descubierto, no me harás una nueva casa, todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido; mi mente se ha despojado de todo aquello que produce la existencia *(sankhara)* y ha alcanzado la destrucción de los deseos.

*155 No llevaron una vida de pureza *(brahmacariya)* ni acumularon bienes en su juventud, y ahora se consumen como viejas garzas en una laguna sin peces.

*156 No llevaron una vida de pureza *(brahmacariya)* ni acumularon bienes en su juventud, y ahora yacen, como arcos ya gastados, añorando el pasado.

NOTAS

* *Jaravaggo:* «La vejez». La vejez junto con la muerte *(jaramarana)* constituyen el primer término del *paticcasamuppada*, tal como lo hemos expuesto en la sección «Principales conceptos buddhistas», y su existencia está condicionada por el nacimiento *(jati)*. La vejez y la muerte simbolizan el dolor, la miseria y lo transitorio de la vida humana, cuya consideración y el deseo de explicarlos y la voluntad de erradicarlos descubren a Buddha las Cuatro Nobles Verdades. La leyenda buddhista narra cómo el príncipe Siddhartha, que habría de convertirse en el futuro Buddha, sale de su palacio y tiene tres encuentros que provocan en él una dolorosa reacción y lo inducen a dejar el palacio de su padre y a dedicarse a la vida errante y mendicante, para encontrar así la forma de vencer al dolor. Estos tres encuentros son: un anciano, un enfermo y un muerto, y corresponden a los tres mensajeros de la muerte. Véase estrofa 235 y nota respectiva. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada y *Anicca*, impermanencia. Sobre la vida de Buddha véase Bibliografía, sección *Gotama*.

146. Referencia al sentimiento de dolor que produce en el buddhista el perpetuo cambio del mundo. Véase *Anicca*, impermanencia y *Dukkha:* dolor.

147. *Cittakatam bimbam:* «ataviada sombra»; es el cuerpo humano.

147-149. Referencia a la práctica de la contemplación de lo impuro del cuerpo. Con respecto a la meditación sobre las impurezas *(asubhabhavana)*, véase nota a la estrofa 41.

153 y 154. *Gahakaraka:* «el que construye la casa»; es el deseo, el apego a la existencia, que someten al hombre al dominio de Mara, señor de la sensualidad y de la muerte. La casa *(gaha)* sería el cuerpo o, mejor dicho, los cuerpos en que el hombre se reencarna. El descubrimiento de las verdades del buddhismo y

de la causa que conduce a las reencarnaciones y la erradicación de ese deseo, o desapego, impide nuevas reencarnaciones. Según el comentador estas estrofas habrían sido pronunciadas por Gotama Buddha al llegar a la liberación.

154. *Tanha:* «deseo». Véase capítulo XXIV, nota a *Tanhavaggo*.

155 y 156. *Dhana:* «bienes». En este contexto debe entenderse por «bienes espirituales». El *Digha* III, p. 163 («Lakkhanasuttantam» 2,2) menciona los 7 *dhana* o bienes espirituales que son: *saddha* (fe), *sila* (disciplina moral), *hiri* (modestia), *ottappa* (escrupulosidad), *suta* (sabiduría), *caga* (generosidad), *pañña* (conocimiento).

Capítulo XII

UNO MISMO

* 157 Si se considera a sí mismo *(attan)* como algo valioso, entonces que se proteja bien, que se vigile. Pase en vela el sabio una de las tres guardias de la noche.

158 Que el sabio primero se afirme a sí mismo en lo que es conveniente, y no se contamine; y que luego aconseje a otro.

159 Si actúa consigo mismo como aconseja a los demás, si se ha controlado a sí mismo, podrá entonces controlar a otros. Uno mismo es en verdad difícil de dominar.

160 Uno mismo se protege a uno mismo. ¿Quién otro podría hacerlo? El que está bien autocontrolado consigue con ello una protección que no es fácil encontrar.

161 Como un diamante deshace a una joya hecha de piedra, así deshace al sabio el mal que él mismo hace, de él nacido, en él originado.

* 162 El que actúa mal constantemente se reduce a sí mismo al estado en que quisiera verlo su enemigo, al estado a que la enredadera reduce al árbol *Sala*.

163 Fácil es hacer lo malo y pernicioso para uno mismo; sumamente difícil, lo bueno y saludable.

* 164 El necio, que acogiéndose a equivocadas doctrinas critica el mensaje de los nobles *arhants* que viven conforme al *dharma*, produce, como el bambú, frutos para su propia destrucción.

* 165 Uno mismo hace el mal, uno mismo se corrompe; uno mismo deja de hacer el mal, uno mismo se purifica; pureza y corrupción existen por uno mismo, nadie puede purificar a otro.

* 166 No descuide su propio bien, por el bien ajeno por muy grande que sea; habiendo captado lo que es su propio bien, dedíquese a él.

NOTAS

157. *Tinnam aññataram yamam:* «una de las tres guardias de la noche». Referencia a la división de la noche en tres partes señaladas por las tres rondas nocturnas.

162. *Maluva:* «enredadera». La imagen de la enredadera que cubre y destruye al árbol en el cual se enreda, aparece en el *Anguttara* I, p. 202 («Akusalamulasuttam»).

Sala: el árbol *Sala*, «a Sal tree» *(Shorea robusta)*, según el *PTS Dict.*

164. *Ariya:* «noble». Véase nota a la estrofa 22.

La referencia es a la creencia de que el bambú muere, al dar su fruto, como el bananero. Charles Yoret, *La flore de l'Inde*, p. 7, nota 3, se refiere a ciertos bambúes que mueren después de la maduración de sus frutos.

165. El buddhismo insiste en que cada uno es responsable de sus actos y en que cada uno recibe el fruto de sus propias acciones. El *Majjhima* III, p. 179 («Devadutasuttam») dice: «tu mala acción no ha sido hecha por tu madre ni por tu padre ni por tu hermano ni por tu hermana ni por tus amigos y compañeros ni por tus parientes y allegados ni por los samanes y brahmanes ni por las divinidades; tú mismo has hecho tu mala acción, tú mismo recibirás su fruto». Véase *Posición del hombre*.

166. *Sadattha:* «el propio bien». Por «propio bien» se entiende el progreso hacia la liberación y el alcanzarla. Esto es lo más importante para cada uno, y todo lo demás pasa a segundo plano, incluso el bien del otro. Desde cierto punto de vista se puede hablar de egoísmo en aras del bien supremo de la liberación. Véase *Arhant*.

Capítulo XIII

EL MUNDO

* 167 No se debe adoptar un proceder *(dhamma)* innoble, ni vivir sometido a la desidia; no se debe seguir una doctrina errónea ni dar fuerza a lo mundano.

* 168 Uno debe esforzarse y no ser desidioso; uno debe practicar la doctrina; el que practica la doctrina vive feliz en este mundo y en cualquier otro.

169 Se debe practicar bien la doctrina; no se debe practicarla mal; el que practica la doctrina vive feliz en este mundo y en cualquier otro.

* 170 El rey de la muerte no ve a aquel que considera al mundo como una burbuja, que lo considera como un espejismo.

171 Venid, contemplad este mundo abigarrado como un carruaje real; en él los necios están hundidos; apego a él no tienen los sabios.

172 Aquel que habiendo sido antes desidioso, deja después de serlo, ése ilumina este mundo como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

173 Aquel cuya mala acción es cubierta por una buena, ése ilumina este mundo como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

174 Ciego es este mundo; pocos son en él los que ven claro; raro es el que vuela hacia los cielos como un pájaro que se ha liberado de la red.

* 175 Los cisnes van por la senda del sol, con su poder mágico pueden volar; los sabios escapan del mundo derrotando a Mara y a su ejército.

* 176 No hay mal que no se atreva a hacer el hombre que ha transgredido aquella ley (*dhamma*) que es única, que falta a la verdad, que desecha la idea de otro mundo.

* 177 Los mezquinos no van al mundo de los dioses, los necios no elogian la generosidad, pero el sabio goza con la generosidad y por eso es feliz en el otro mundo.

* 178 Fruto mejor que el absoluto dominio de la tierra, que la obtención del cielo y que la soberanía sobre todos los mundos, es el entrar en la corriente.

NOTAS

167. *Lokavaddhanà:* Literalmente, «que hace radicar su prosperidad en las cosas del mundo».

168. *Asmin loke paramhi ca:* «en este mundo y en otro». Referencia al mundo actual del hombre y a los otros mundos en que puede reencarnarse. Véase nota a las estrofas 17 y 18.

170. Con respecto a esta estrofa véase *Idealismo.*

175. *Akase yanti iddhiya:* «con su poder mágico pueden volar». Esta frase la hemos referido a los cisnes; podría también sobreentenderse un sujeto como «algunos hombres», y traducirse «con su poder mágico algunos hombres pueden volar». Así interpreta el comentador y así traduce Narada Thera. Con esta segunda interpretación se da cabida en la estrofa al elemento sobrenatural. Ya en el *Rig Veda* X, 136, 4 se habla de los ascetas que vuelan por los aires contemplando todas las formas. Véase *Sobrenatural (El elemento).*

176. *Vitinnaparaloka:* «que desecha la idea de otro mundo». Referencia a los que no creen en otras vidas, en otros mundos *(paraloka),* en los que se lleva a cabo la retribución de los actos. Este descreimiento era considerado una herejía. Véase *Retribución de los actos.*

177. *Bala:* «necio». Véase capítulo V, nota a *Balavaggo.*
Parattha: «en el otro mundo»; es decir, en otra vida.

178. *Sota:* «la corriente»; es el camino enseñado por Buddha y que conduce a la liberación, al nirvana. De un modo más técnico el término *sotapatti* designa «el hecho de entrar en la corriente», y un *sotapanna* es aquel «que ha entrado en la corriente»; es decir, el que ha alcanzado la primera etapa del camino que conduce a la condición de *arhant.* Véase *Arhant.*

Capítulo XIV

*EL BUDDHA

*179 ¿Por qué medios podríais atraer al Buddha cuyo horizonte no tiene límites y que no deja huella; cuya conquista no puede perderse y cuya victoria nadie en este mundo puede alcanzar?

180 ¿Por qué medios podríais atraer al Buddha cuyo horizonte no tiene límites y que no deja huella; en quien no existe pasión ni deseo que, envolviéndolo en sus redes, puedan arrastrarlo a cualquier parte?

*181 Aun los dioses envidian a los que han llegado a la iluminación, compenetrados de autoconciencia *(sati)* y empeñosos en la meditación, sabios y gozosos en la paz del renunciamiento.

182 Difícil es obtener la condición humana, difícil la vida de los hombres, difícil es (tener la suerte de) escuchar el verdadero *dharma,* difícil es la aparición de un buddha.

*183 El no hacer ningún mal, la realización del bien, la purificación de la propia mente: éste es el mensaje de los buddhas.

* 184 Supremo ascetismo es el soportar y la fortaleza. Lo supremo llaman los buddhas al nirvana. El que partió de su casa para llevar la vida mendicante no por eso es un samán, si lastima, si mortifica a otros.

* 185 Abstenerse de vituperio, abstenerse de hacer daño, el autodominio de acuerdo con los preceptos del *patimokkha*, la moderación en la comida, una vida solitaria y dedicarse a la concentración: éste es el mensaje de los buddhas.

186 Ni con una lluvia de monedas de oro se satisfacen las pasiones; escaso es su deleite y producen sufrimiento *(dukkha):* el que así ha comprendido es un sabio.

* 187 El discípulo del perfectamente iluminado no encuentra deleite ni aun en los placeres celestiales; goza en la destrucción del deseo.

* 188 Impulsados por el miedo los hombres buscan refugio en las montañas, en los bosques, en los monasterios, en los árboles y monumentos sepulcrales.

189 Éstos no son refugio seguro, no son el mejor refugio; acogiéndose a estos refugios no se libera uno de los sufrimientos.

* 190 Pero el que ha buscado refugio en el Buddha, en la Doctrina *(dhamma)* y en la Comunidad *(sangha)*,

ése ve con certero conocimiento *(pañña)*, las Cuatro Nobles Verdades:

* 191 el sufrimiento, el origen del sufrimiento, la supresión del sufrimiento y el Noble Óctuple Camino que conduce a la supresión del sufrimiento.

192 Éste en verdad es el refugio seguro, es el supremo refugio; recurriendo a este refugio uno se libera de todo sufrimiento.

193 Difícil es encontrar un hombre de calidad; no nace en cualquier parte. La familia donde tal sabio nace está radiante de felicidad.

* 194 Produce felicidad el nacimiento de los buddhas, produce felicidad la enseñanza del verdadero *dharma*, produce felicidad la concordia en la Comunidad, produce felicidad la austeridad (de sus miembros) cuando viven en concordia.

* 195 Aquel que honra a los buddhas venerables o a sus discípulos que han vencido los obstáculos y han superado el dolor y las quejas,

196 aquel que honra a hombres así, libres de deseos y libres de temores; nadie en este mundo puede calcular su mérito.

* *Buddhavaggo:* «El Buddha». El término *buddha* (iluminado, despierto) designa de modo general a todo aquel que ha alcanzado la *bodhi*, o iluminación (véase *Bodhi*). En el *Majjhima* II, p. 144 («Brahmayusuttam»), cuando el brahmán Brahmayu pregunta qué es un buddha, recibe la siguiente contestación: «Aquel que conoce sus existencias anteriores y ve el mundo de sufrimiento y el mundo de felicidad; que ha llegado al término de sus reencarnaciones y, dotado de un conocimiento trascendente, sabe que su mente está pura y libre por completo de todas las pasiones; que ha dejado atrás el nacimiento y la muerte, ha llegado a la perfección en la vida religiosa y se ha puesto más allá de todo – un hombre así es llamado "buddha"». Los términos *sambuddha* y *sammasambuddha* indican con leves matices lo mismo que *buddha*. En este capítulo del *Dhammapada* tenemos la indicación de algunos rasgos que caracterizan a los iluminados. En forma especial y por antonomasia el término *buddha* designa al iluminado por excelencia, a Gotama Buddha, el fundador de la doctrina. Véase *Gotama*.

179. *Anantagocara:* «de horizonte sin límites». Literalmente «cuya esfera (de percepción) es infinita, cuyas miras son infinitas».

Apada: «que no deja huella». Epíteto referido al Buddha. El aniquilamiento del Buddha es, en efecto, absoluto al entrar en el nirvana. Véase *Nirvana*.

181. Véase *Bodhi:* iluminación, *Samadhi:* meditación y *Dioses*.

183. *Pariyodapana:* «la purificación». Consiste en liberar la mente de los deseos y odios. Véase *Manas:* mente y *Gotama*.

184. Actitud de benevolencia que caracteriza al samán. El simple hecho de salir de su casa para llevar una vida mendicante no convierte al hombre en samán, si aún guarda en su espíritu sentimiento de agresividad para con sus semejantes. Véase *Metta:* benevolencia.

185. *Pantam sayanasanam:* «una vida solitaria». Literalmente «lecho y asiento solitarios». Es una expresión corriente de los textos palis para designar el hecho de una vida apartada, solitaria.

Patimokkha es el nombre dado a una colección de 227 reglas que deben ser observadas por los miembros de la comunidad buddhista. El *Patimokkha* en sí no forma parte del canon pali, pero todas sus reglas están contenidas en el *Sutta Vibhanga* del *Vinaya Pitaka* (véase en la Introducción la sección correspondiente a canon pali) que le sirve de comentario. En un primer momento existió el código en sí, mantenido por transmisión oral, después surgió un comentario literal sobre cada una de las 227 reglas; éste es el llamado Antiguo Comentario. Más tarde, ambos –el código y su comentario– fueron refundidos en un nuevo Comentario, con capítulos suplementarios. Es este último el que ha llegado hasta nosotros. El *Patimokkha* es ciertamente uno de los textos más antiguos y se ha conservado en las diversas redacciones pali, sánscrita, china y tibetana del canon buddhista. Las faltas que deben evitar los *bhikkhus* y *bhikkhunis* están clasificadas en él de acuerdo con su magnitud y con la sanción que originan. Unas tienen como castigo la exclusión definitiva de la comunidad: fornicar, robar, matar y la pretensión injustificada de poseer un poder sobrehumano y una ciencia superior; otras tienen como castigo la exclusión temporal: tocar a una mujer o hablarle, turbar la paz de la comunidad, etcétera; otras faltas son penadas con la confiscación de los obje-

tos que hayan sido indebidamente obtenidos por el monje; otras son castigadas con una simple penitencia como por ejemplo: leer un texto religioso a una persona no calificada, hacer daño a alguna planta o a algún ser vivo, transgredir las leyes relativas a la alimentación, mirar a un ejército en marcha. El *Patimokkha* contiene también una serie de normas relativas a la manera de vestirse, de comer, de conversar, de satisfacer las necesidades más íntimas. El *Patimokkha* servía de base para la confesión de las faltas, que el *bhikkhu* debe realizar cada cierto tiempo. Para esto las reglas son recitadas en los días *uposatha* (14 y 15 del mes) y al fin de cada recitación, el recitador pregunta a los miembros de la Orden que están presentes si alguno de ellos ha infringido alguna de las reglas, implicando el silencio ausencia de culpa.

187. Los placeres celestiales no constituyen la meta a la que tiende el *bhikkhu*. Aparece aquí la misma tendencia a rebajar a los dioses y todo lo que pertenece a su dominio, exaltando la condición del *bhikkhu* que hace suyas las verdades del Buddha. Véase *Dioses*; nota a la estrofa 27 y, en capítulo XXIV, nota a *Tanhavaggo:* «La sed, el deseo».

188. Referencia al fenómeno usual de la época de los que, abandonando todo, se dedicaban al ascetismo en bosques, montes, etc. Es interesante el hecho de que el texto señala que lo que impulsa a esa gente es el miedo *(bhaya)*. Ver *Samana*.

190 y 194. *Buddha... dhamma... sangha:* «Buddha», «la Doctrina», «la Comunidad». Constituyen los tres aspectos fundamentales del buddhismo, los tres elementos que lo componen. Están reunidos en la fórmula mediante la cual se ingresaba a la

comunidad buddhista: «me acojo al refugio del Buddha, me acojo al refugio del Dharma, me acojo al refugio del Sangha». (*Khuddhakapatha* I, p. 1). Véase *Gotama, Dhamma* y *Sangha*.

191. Con respecto a las Cuatro Nobles Verdades y al Noble Óctuple Camino en esta estrofa, véase notas respectivas.

195. *Papañca:* «obstáculo para el progreso espiritual». El canon pali designa también con el nombre de *nivarana* a este tipo de obstáculos. El término *nivarana* encierra lo mismo que el término *samyojana* (atadura; véase nota a la esfrofa 31), una imagen para designar el mal, esta vez considerado como un obstáculo que se interpone en el Noble Óctuple Camino e impide el avance hacia la meta deseada: la liberación. Los *nivarana* u obstáculos, según la enumeración usual que el *Digha* I, p. 71 («Samañaphalasuttam») reproduce, son los siguientes:

abhijjha: deseo
vyapada: agresividad
thina-middha: pereza, desidia, dejadez
uddhacca-kukkucca: inquietud, desasosiego, excitación
vicikiccha: duda.

Capítulo XV

*LA FELICIDAD

197 Vivamos felices, libres de agresividad entre los agresivos; entre los hombre agresivos permanezcamos libres de agresividad.

198 Vivamos felices, libres de inquietud entre los inquietos; entre los hombres inquietos permanezcamos libres de inquietud.

199 Vivamos felices, libres de codicia entre los codiciosos; entre los hombre codiciosos permanezcamos libres de codicia.

* 200 Vivamos felices, carentes de todo; nos nutriremos de alegría como los dioses Radiantes.

201 Venciendo origina uno odios; vencido, vive uno apenado; despreocupándose de victorias y derrotas, vive uno sereno y feliz.

* 202 No existe fuego como la pasión; no existe miseria como el odio; no existen males *(dukkha)* como los elementos que constituyen la existencia *(khandha)*; no existe felicidad superior a la serenidad.

203 El hambre es la peor molestia; las cosas condicionadas *(sankhara)* son la peor desgracia; conociendo esto, en verdad, el nirvana es la suprema felicidad.

204 La salud es la mejor protección; la satisfacción es el mejor bien; la confianza mutua, el mejor parentesco y el nirvana la suprema felicidad.

205 Bebiendo el néctar de la soledad y el néctar de la calma, bebiendo el néctar de la alegría que emana del *dharma*, se libera uno de la angustia y se libera del mal.

206 Ver a personas nobles es provechoso y es provechoso convivir con ellas; apartándose de los necios puede uno vivir siempre feliz.

207 Al que se juntó con un necio por mucho tiempo le pesa; tratar con necios es siempre desagradable, como tratar con un enemigo; pero es agradable tratar con un sabio, como tratar con amigos.

* 208 Como la luna se acoge a sus constelaciones, acogeos al sabio, inteligente y culto, paciente, que cumple sus deberes, noble, bueno y sagaz.

* *Sukhavaggo:* «La felicidad». Véase *Optimismo.*

200. *Deva abhassara:* «dioses Radiantes». Véase *Dioses.*

202. *Raga:* «pasión» y *dosa:* «odio». Véase nota a la estrofa 20.

208. *Nakkhatta:* «constelación». Referencia a las constelaciones en número de 27 (o 28) que, de acuerdo con la tradición de la India, la luna atravesaba en el curso de su revolución sideral, constituyendo en conjunto un zodíaco lunar.

Capítulo XVI

*LO QUERIDO

209 El que se *(attan)* entrega a la dispersión *(ayoga)* y no se entrega a la concentración *(yoga)*, renunciando a su verdadero bien, ávido de cariño, aquél envidia al que concentra su atención en sí mismo.

210 Manténte al margen de afectos y aversiones; la ausencia de lo querido es dolorosa *(dukkha)*, también lo es la presencia de lo que no se quiere.

211 Por eso, no hagáis a nada objeto de vuestro cariño, pues la pérdida de lo que se ama es dolorosa; no existen lazos para aquellos para los que nada es objeto de amor o antipatía.

212 De lo que uno quiere brota el dolor, de lo que uno no quiere brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de afecto, menos aún existe el miedo.

213 Del afecto brota el dolor, del afecto brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de afecto, menos aún existe el miedo.

214 Del apego brota el dolor; del apego brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de apego, menos aún existe el miedo.

* 215 Del amor brota el dolor, del amor brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de amor, menos aún existe el miedo.

* 216 Del deseo brota el dolor, del deseo brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de deseo, menos aún existe el miedo.

217 La gente siente cariño por el que posee disciplina moral *(sila)* y agudo discernimiento, que no se aparta del *dharma*, dice la verdad y se ocupa de lo que le atañe.

* 218 Siéntase el hombre atraído por aquello que no puede ser definido; esté embebido de razón *(manas)*; tenga su mente desligada de los placeres: de un hombre así se dice que remonta la corriente.

219 Parientes, amigos y compañeros acogen con alegría al que después de estar largo tiempo ausente de su casa, retorna de lejos sano y salvo;

* 220 del mismo modo, al que ha llevado a cabo acciones meritorias, cuando parte de éste hacia otro mundo, sus buenas acciones lo reciben como los parientes al ser querido que retorna.

NOTAS

* *Piyavaggo:* «Lo querido». Hemos tenido que traducir el término *piya* de diversas maneras de acuerdo con el contexto en que aparece en las estrofas de este capítulo. Fundamentalmente significa: 1) querido, amado; 2) placentero, agradable, que gusta; y 3) como sustantivo neutro: cosa agradable, placer. En la traducción hemos preferido la mayoría de las veces el primer sentido. El afecto, el amor, el cariño, el apego, etcétera, constituyen sentimientos que el buddhista debe eliminar de sí, en cuanto son cadenas que atan al individuo al mundo de la sensualidad y lo someten al dominio de Mara. Véase *Apego*.

215. *Kama:* «amor». Véase nota a la estrofa 27; *Apego;* y, en este capítulo, nota a *Piyavaggo*.

216. *Tanha:* «deseo». Véase capítulo XXIV, nota a *Tanhavaggo*.

218. *Anakkhata:* «lo que no puede ser definido». Referencia al nirvana. Véase *Nirvana*. Véase también nota a la estrofa 27.

220. Esta estrofa nos hace recordar aquella de la *Mundaka Upanishad* (I.2.6) en que se dice que las ofrendas reciben al que las ha ofrecido y lo introducen en el mundo de Brahma. En los *Brahmanas*, los dioses han pasado a segundo plano, y han tomado su lugar, como fuerzas propulsoras, mantenedoras y regentes del universo y del hombre, una serie de sustancias, más o menos personificadas, más o menos animizadas, más o menos hipostasiadas. Es muy probable que en esta estrofa del *Dhammapada* no tengamos una simple metáfora,

sino una verdadera personificación de las buenas acciones, como de las ofrendas en el caso de la *Mundaka Upanishad*, en el estilo de los *Brahmanas*. Véase también estrofa 71. En esta última tendríamos una similar personificación de la mala acción.

Capítulo XVII

LA IRA

* 221 Aleje de sí la ira, aleje de sí el orgullo, supere todo lazo. Al que no siente apego por lo que tiene nombre y forma, al que no tiene nada, a ése los sufrimientos *(dukkha)* no lo asaltan.

222 Aquel que refrena la ira que en él brota, como se refrena un coche que se descontrola, a ése sí lo llamo yo cochero; los otros sólo sostienen las riendas.

223 Venza a la cólera con la afabilidad, venza al malo con la bondad, venza al mezquino con la generosidad, con la verdad al mentiroso.

* 224 Diga la verdad; no se encolerice; cuando se le pida, dé aunque sea un poco: con estas tres cosas podría llegar cerca de los dioses.

* 225 Los sabios que a nadie dañan y están siempre con su cuerpo controlado alcanzan el estado inalterable: apenas llegan a él ya no sufren.

* 226 Desaparecen las impurezas de la mente en aquellos que están siempre despiertos, que día y noche

se están disciplinando, que se esfuerzan hacia el nirvana.

* 227 Cosa vieja es esto, Atula, no es de ahora: critican al que está sentado en silencio, critican al que habla mucho, critican al que habla poco. Nadie en el mundo se libra de la crítica.

228 No ha existido, no existirá ni existe un hombre que sólo reciba críticas o que sólo reciba elogios.

229 Aquel a quien los sabios alaban, después de haberlo observado muchos días, de vida intachable y prudente, concentrado en el conocimiento *(paña)* y en la disciplina moral *(silo)*

* 230 –moneda de oro del río Jambu–, a ése, ¿quién puede criticarlo? Los mismos dioses lo alaban, el mismo Brahma lo alaba.

* 231 Domine la cólera del cuerpo, esté siempre con su cuerpo controlado; absteniéndose de las acciones malas, practique con su cuerpo la buena conducta.

* 232 Domine la cólera de la palabra, esté siempre con su palabra controlada; absteniéndose de las palabras malas, practique con su palabra la buena conducta.

* 233 Domine la cólera del pensamiento *(manas)*, esté siempre con su pensamiento controlado; absteniéndose de los pensamientos malos, practique con su pensamiento la buena conducta.

* 234 Los sabios están controlados en su cuerpo, controlados en su palabra, controlados en su pensamiento, completamente bien controlados.

NOTAS

221. *Namarupa* significa literalmente «nombre y forma». Es una manera de indicar la individualidad. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

Akiñcana: «que no tiene nada». Referencia al desprendimiento total y al abandono de todo, que caracterizan al *bhikkhu*. Véase *Samana* y *Apego*.

Véase también, con respecto a los lazos, o ataduras, que hay que superar, la nota a la estrofa 31.

224. Por «llegar cerca de los dioses» se entiende en otra reencarnación, renaciendo entre ellos. Véase *Samsara:* transmigración.

225. *Ahimsaka:* «que no daña». Véase *Ahimsa:* no-violencia.

Accuttam thanam: «el estado inalterable». Referencia al nirvana. Véase *Nirvana*.

226. *Asava:* «impureza de la mente». Véase nota a la estrofa 89.

227. *Atula:* nombre de un díscipulo de Gotama a quien según la tradición esta estrofa estuvo dirigida. En cierta ocasión Atula y

otros díscipulos habrían ido a escuchar la palabra de Revata, quien, amante de la soledad y del silencio, no les predicó. Disgustados por esto, se dirigieron a Sariputta que les predicó largamente; aburridos, fueron en busca de Ananda, el que les pronunció un discurso muy breve. Por fin, criticando duramente a los tres recurrieron a Buddha.

230. *Brahma*. Véase *Dioses*.

231-234. *Kaya-vaca-manas:* «cuerpo»-«palabra»-«pensamiento», los tres niveles en que se manifiesta el proceder conforme o no con la moralidad. En estas estrofas se trata del gesto violento, de la palabra de cólera, del pensamiento de odio. Esta tríada aparece en múltiples lugares. Véase algunos textos en *Manas:* mente; en capítulo III, nota a *Cittavaggo;* y nota a la estrofa 39. El *Manusmriti* XII, 2, dice expresamente que la acción tiene su origen en la mente *(manas)*, en la voz *(vac)* y en el cuerpo *(deha)*. Véase nota a las estrofas 7 y 8.

Capítulo XVIII

LA IMPUREZA

* 235 Ya estás como una hoja marchita, ya han venido a ti los mensajeros de la muerte, ya estás en el umbral de la partida y aún no tienes provisiones para el viaje.

* 236 Hazte una isla para ti mismo *(attan)*, esfuérzate sin demora, sé un *pandit;* con tus impurezas expulsadas y libre de mancha llegarás a la excelsa condición de *ariya*.

* 237 Ya tu edad toca a su fin, ya te encuentras en presencia de Yama, no hay posada para ti en el camino y aún no tienes provisiones para el viaje.

* 238 Hazte una isla para ti mismo, esfuérzate sin demora, sé un *pandit;* con tus impurezas expulsadas y libre de mancha no te enfrentarás nuevamente al nacimiento y a la vejez.

239 Como un platero refina la plata, así arroje de sí el sabio las impurezas una tras otra, poco a poco, minuto a minuto.

* 240 Al hierro lo corroe la impureza que él ha producido, que de él ha brotado; de la misma manera al desmedido sus propias acciones lo conducen a un estado de mísera existencia.

* 241 Es mancha de los Mantras el no repetirlos; es mancha de las casas la desidia; es mancha de la belleza la pereza; es mancha del que vigila el descuido.

242 Es mancha de la mujer la conducta mala; del que da la mezquindad; mancha son los malos hábitos en este mundo y en el otro.

* 243 La ignorancia *(avijja)* es la más grande de las impurezas, la suprema impureza; librándonos de esta impureza, sed puros, ¡oh *bhikkhus*!

* 244 La vida es fácil de vivir para el desvergonzado, descarado y atrevido, fanfarrón, petulante e impuro.

245 Pero es difícil de vivir para el que tiene sentido de la vergüenza y busca siempre la pureza, que no retrocede y es modesto, de vida pura e inteligente.

* 246 Aquel que en este mundo destruye la vida, dice falsedades, se apodera de lo que no le es dado, hace suya a la mujer del otro,

* 247 y se entrega a la bebida de licores y aguardientes, ése hunde su raíz en este mundo.

248 Hombre, recuerda esto: la conducta mala no tiene freno; que la codicia y la injusticia *(adhamma)* no te sometan para siempre al sufrimiento *(dukkha)*.

249 La gente da según su convicción *(saddha)*, según su agrado; el *(bhikkhu)* que está desconforme con la comida y la bebida (recibidas) de otros, ése ni de día ni de noche puede concentrarse en la meditación *(samadhi)*.

250 Pero aquel que ha arrancado, extirpado, destruido en sí este sentimiento, ése, de día y de noche, puede concentrarse en la meditación.

251 No existe fuego como la pasión, no existe demonio que se posesione de uno como el odio, no existe red semejante al error, no existe correntada como el deseo.

252 Fácil de ver es la falta ajena, díficil la de uno mismo *(attan)*; uno pone al descubierto las faltas de los otros, como pone al descubierto la paja (el que tamiza el trigo); uno disimula las propias faltas, como el jugador taimado una mala jugada.

253 Crecen las impurezas de la mente en aquel que constantemente está observando las faltas ajenas y se encoleriza con ellas; lejos está de la destrucción de las impurezas de la mente.

* 254 No quedan rastros en el aire; no hay samán al margen (del verdadero *dharma*); la gente goza con lo que es obstáculo a su progreso espiritual, los *tathagatas* han superado todo obstáculo.

255 No quedan rastros en el aire; no hay samán al margen (del verdadero *dharma*); las cosas condicionadas (*sankhara*) no son eternas; para los buddhas no existe cambio.

NOTAS

235. *Yama:* «la muerte». Véase nota a la estrofa 44 y *Dioses*. Los tres mensajeros de la muerte son la enfermedad, la vejez y la muerte (*Anguttara* I, p. 138, «Devadutasuttam»).

236. *Pandit:* «sabio». Véase capítulo V, nota a *Balavaggo:* «El necio».

Ariya: discípulo de Buddha. Véase nota a la estrofa 22.

237. *Yama.* Véase *Dioses* y nota a la estrofa 44.

238. *Pandit:* «sabio». Véase nota a la estrofa 236. Véase también nota a *Jaravaggo:* «La vejez», en el capítulo XI; y *Paticcasamuppada:* generación condicionada. Cf. estrofa 25.

240. Véase nota a la estrofa 20 y *Retribución de los actos*.

241. *Manta:* «los Mantras». La palabra *manta*, en plural, se refiere generalmente a los Vedas.

243. Véase capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo*.

244. *Sankilittha:* «impuro». Para aclarar el concepto de impuro véase nota a la estrofa 88.

246. Las prohibiciones contenidas en esta estrofa forman parte de la *sila*. Véase *Sila:* disciplina moral.

247. *Suramerayapanam... anuyuñjati:* «se entrega a la bebida de licores y aguardientes». La prohibición de bebidas alcohólicas constituye una de las reglas importantes del buddhismo. Forma parte de la *pañacasikkapada* o cinco preceptos (*Samyutta* II, p. 167, «Pañcasikkhappadasuttam») y asimismo de la *dasasikkhapada* o diez preceptos (*Khuddhakapatha*, p. 1).

Mulam khanati: «hunde su raíz». Referencia a la reencarnación. Véase *Samsara:* transmigración.

254. *Tathagata:* epíteto de Gotama Buddha y de los que como él han alcanzado la iluminación.

Capítulo XIX

* EL ESTAR DENTRO DEL *DHARMA*

256 No está dentro del *dharma* si irreflexivamente establece lo que es su propio bien; es sabio el que distingue el bien y el mal.

257 El que de un modo suave, justo e imparcial *(dhamma)* guía a los otros, inteligente protector del *dharma*, se puede decir de él que está dentro del *dharma*.

258 No porque hable mucho es sabio; el que es sereno y está libre de odios y de miedos, ése puede ser llamado sabio.

* 259 No porque hable mucho es versado en el *dharma*; el que no descuida el *dharma*, el que con su cuerpo realiza el *dharma*, aunque poco haya oído de él, ése sí es versado en el *dharma*.

* 260 No porque tenga blanca la cabeza es un anciano; será de edad avanzada, pero se puede decir que ha envejecido en vano.

* 261 Aquel en quien existen verdad y moralidad *(dhamma)*, la no-violencia *(ahimsa)*, el dominio de

sí mismo y el autocontrol, ése, sabio y libre de impurezas, puede ser llamado anciano.

262 No es hermoso un hombre sólo por su conversación o la belleza de su tez, si es envidioso, mezquino o taimado.

263 Pero aquel que ha arrancado, extirpado, destruido en sí estos sentimientos, sabio, libre de faltas, con verdad se puede decir de él que es hermoso.

* 264 No por la sola tonsura uno es samán ¿Cómo lo sería si no cumple sus votos, dice falsedades y está lleno de deseos y de codicia?

* 265 Pero el que desecha completamente las malas acciones, insignificantes o graves, por haberlas desechado, ése puede ser llamado samán.

* 266 No porque pida limosna a otros es un *bhikkhu*, no por esto; lo es si ha hecho suyo todo el *dharma*.

* 267 Pero el que está más allá del bien y del mal, lleva una vida de pureza *(brahmacariya)* y se comporta en este mundo con discernimiento, ése puede ser llamado *bhikkhu*.

* 268 No por guardar silencio uno es *muni*, si se es necio e ignorante; pero el sabio que después de pesarlos (como en una balanza), escoge lo bueno y

* 269 evita lo malo, ése es un *muni;* por eso justamente es *muni*. Quien conoce en este mundo lo bueno y lo malo, ése puede ser llamado *muni*.

* 270 No es persona noble si hace daño a seres vivos; por abstenerse de violencia para con todos los seres es llamado noble.

271 No con buenas obras y ceremonias ni con mucho saber ni obteniendo la concentración *(samadhi)* o viviendo solitariamente,

* 272 alcanzo yo la felicidad que produce la liberación del deseo y que no conoce el hombre común. Tú, ¡oh *bhikkhu*!, estás lleno de confianza y sin embargo no has conseguido la destrucción de las impurezas de tu mente.

NOTAS

* *Dhammatthavaggo:* «El estar dentro del *dharma*», teniendo esta última palabra sentido usual de doctrina moral de Buddha. Véase nota a la estrofa 1 y *Dhamma*.

259. *Dhammam kayena passati:* «con su cuerpo realiza el *dharma*». El verbo *passati*, que hemos traducido por «realiza», significa literalmente «ve». La palabra *passati* debe de ser un error y tal vez el texto original tenía *phassaye* de acuerdo con el *Dharmapada Prakrit* (114), que tiene *phasa'i* y con el *Udanavarga* IV, 21, que tiene *sprishet*. Adoptando dicha corrección la traducción sería «(el que) con su cuerpo tocase (o alcanzase) el *dharma*».

260 y 261. *Thera:* «anciano». La palabra importa cierta connotación de preeminencia, pues se aplica a los que tienen mayor antigüedad en la Congregación y a los que se distinguen por sus cualidades morales y por su saber, practican la meditación y han alcanzado la liberación.

264. *Mundaka:* la «tonsura», como característica de la persona que parte hacia la vida mendicante.

265. *Sameti... samitatta:* «desecha»... «por haber desechado». Literalmente «aquieta» y «el estado de estar apaciguado». Con el uso de estas palabras el texto da una etimología del término *samán*. Lo mismo hace en las estrofas siguientes con respecto a los términos *bhikkhu* y *muni*.

266 y 267. Véase capítulo XXV, nota a *Bhikkhuvaggo*.

268 y 269. *Muni:* «sabio». Véase nota a la estrofa 49.

270. *Ariya:* «noble». Véase nota a la estrofa 22.

272. *Puthujjana:* «el hombre común». Véase *Aristocratismo*.

Vissasamapadi: «estás lleno de confianza». Literalmente «te has dado a la confianza».

Capítulo XX

EL CAMINO

* 273 Entre los caminos el mejor es el Óctuple Camino; entre las verdades, las Cuatro Verdades; entre los estados *(dhamma)* el mejor es la ausencia de pasiones, entre los hombres, el que posee discernimiento.

* 274 Éste es el camino, no existe otro que lleve a la purificación de la inteligencia; entrad en él, así burlaréis a Mara.

* 275 Siguiendo este camino pondréis fin a la desgracia *(dukkha)*; yo enseñé este camino una vez que aprendí cómo arrancar el aguijón.

276 Vosotros os debéis esforzar; los buddhas son sólo maestros; los que siguen el camino y meditan se liberan de las cadenas de Mara.

* 277 Cuando, llegando al conocimiento *(pañña)*, ve que todas las cosas condicionadas *(sankhara)* son impermanentes *(anicca)*, entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

* 278 Cuando, llegando al conocimiento, ve que todas las cosas condicionadas producen sufrimiento, entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

* 279 Cuando, llegando al conocimiento, ve que todas las cosas *(dhamma)* carecen de existencia propia *(an-attan)*, entonces se harta del sufrimiento: es el camino de la purificación.

280 El que no se esfuerza cuando debe esforzarse –mientras es joven y fuerte–, entregado en cambio a la molicie, con mente y voluntad deprimidas, inactivo, ése, por indolente, no encuentra el camino de la sabiduría.

* 281 Sea controlado en su palabra, sea controlado en su mente, sea incapaz de hacer algo malo con su cuerpo. Mantenga limpios estos tres caminos de la conducta, recorra el camino enseñado por los sabios.

* 282 De la concentración de la mente *(yoga)* brota el conocimiento; de la falta de concentración *(ayoga)*, la destrucción del conocimiento. Conociendo estos dos caminos que conducen el uno a la existencia, el otro a la no-existencia, diríjase *(attan)* de tal manera que su conocimiento se acreciente.

* 283 Destruid el bosque, no un árbol solo; el peligro nace del bosque: destruyendo árbol y bosque, os libraréis del bosque, ¡oh *bhikkhus*!

* 284 Como un ternero mamón a su madre, así el hombre está encadenado, mientras no destruye el deseo por la mujer, por pequeño que sea.

* 285 Arranca de ti el amor de ti mismo como se arranca con la mano un loto otoñal. Dedícate al camino que conduce a la paz, al nirvana que enseñó el Buddha.

286 «Aquí permaneceré durante las lluvias, aquí en verano y en invierno», así piensa el necio sin tomar en cuenta la muerte.

* 287 Como una gran correntada se lleva a la dormida aldea, la muerte va llevándose al hombre que, satisfecho con su ganado y con sus hijos, tiene encadenada su mente.

288 El que ha sido capturado por la muerte no encuentra protección ni en sus hijos ni en su padre ni en parientes y allegados.

289 Habiendo uno captado esta verdad, limpie de inmediato, sabio y controlado por la disciplina moral *(sila)*, el camino que lleva hacia el nirvana.

NOTAS

273. *Atthangika magga:* «el Óctuple Camino». Véase *Noble Óctuple Camino.*

Cattari saccani: «Cuatro Verdades». Véase *Cuatro Nobles Verdades.*

274. *Dassana:* «inteligencia». Hemos traducido *dassana* por «inteligencia», aunque este término no es totalmente apropiado, pues *dassana* (visión) se refiere al conocimiento intuitivo de la verdad, en especial de las Cuatro Nobles Verdades. Véase *Pañña*: conocimiento.

275. *Salla:* «el aguijón». Por aguijón debemos entender «el aguijón del deseo» (*Samyutta* I, p. 40, «Attahatasuttam»).

277. *Nibbindati:* «se harta». Una vez que el *bhikkhu* toma conciencia de que todo es transitorio, percibe la magnitud del sufrimiento y sólo piensa entonces en conseguir la liberación de ese sufrimiento poniendo todo su empeño en realizar en él la doctrina de Buddha.

277-279. Estas tres estrofas contienen las tres características *(tilakkhanam)* de todas las cosas existentes o del mundo fenoménico: impermanencia, dolor, insustancialidad. Véase *Anicca*, impermanencia; *Dukkha:* dolor y *Attan* (c), (d) y (e).

281. *Isi:* «sabio». Véase nota a la estrofa 422.

282. *Bhava-vibhava:* «existencia»-«no-existencia». Por *bhava* entendemos la existencia, las reencarnaciones cuya cadena es cortada precisamente por el conocimiento de las verdades de Buddha; y por *vibhava*, entendemos la no-existencia, la cesación de las reencarnaciones.

283. *Vana* significa «bosque» y también «deseo». La estrofa contiene un juego de palabras *(shlesa)*, ya que *vana*, *vanato*, *vanatha* expresan tanto la noción de «bosque» como la de «deseo»; y *nibbana* significa tanto «libre de deseo» como «libre de bosque», constituyendo el bosque y el deseo, cada uno, un peligro a su manera.

284. En el *Anguttara* I, p. 1 («Rupadivaggo») Buddha dice que no hay atracción comparable a la que ejerce la mujer sobre la mente del hombre y el hombre sobre la mente de la mujer.

285. *Sugati:* «Buddha». Véase *Gotama*.

287. Esta estrofa reproduce casi literalmente la estrofa del *Mahabharata* 12. 169.17, citado en la nota a la estrofa 47.

Capítulo XXI

TEMAS DIVERSOS

290 Si uno ve una gran felicidad que proviene del abandono de una felicidad pequeña, debe uno, sensato, abandonar la pequeña felicidad apenas ve la gran felicidad.

291 Aquel que produciendo sufrimiento *(dukkha)* en otros busca su propia felicidad, ése, imbuido por ello de agresividad, no se libera de la agresividad.

292 Descuidan lo que debe ser hecho, hacen lo que no se debe; en ellos, petulantes y descuidados, crecen las impurezas de la mente.

* 293 Aquellos que se mantienen firmemente en un estado de autoconciencia *(sati)* aplicada al cuerpo, ésos no hacen lo que no se debe, hacen siempre lo que debe ser hecho. Se extinguen las impurezas de la mente en aquellos que están compenetrados de autoconciencia y autopercepción.

* 294 Después de matar a la madre y al padre y a los dos reyes de la casta guerrera, después de destruir el reino y a su ministro, sigue su camino, indiferente, el brahmán.

* 295 Después de matar a la madre y al padre y a los dos reyes ilustrados, y después de matar como quinto a un tigre, sigue su camino, indiferente, el brahmán.

* 296 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; ellos, día y noche, constantemente, tienen conciencia del Buddha.

* 297 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; ellos, día y noche, constantemente, tienen conciencia del *dharma*.

* 298 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; ellos, día y noche, constantemente, tienen conciencia del Sangha.

* 299 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; en ellos existe día y noche, constantemente, autoconciencia aplicada al cuerpo.

* 300 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; su mente *(manas)* se complace, día y noche, en la *ahimsa*.

* 301 Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; su mente se complace, día y noche, en la meditación.

* 302 Es difícil gozar en la dura vida del mendicante; la vida en el hogar es difícil de llevar y es penosa; la convivencia con los desiguales es desagradable; el viajero está afligido por desdichas. No sea, pues, viajero; libérese así del sufrimiento.

303 El que tiene fe *(saddha)* y disciplina moral *(sila)*, y goza de prosperidad y gloria, es honrado en cualquier región a donde vaya.

* 304 Como los montes nevados, los buenos se distinguen a lo lejos; los malos pasan inadvertidos como flechas lanzadas en la noche.

* 305 Complázcase en la extinción de los deseos sentado a solas, durmiendo solo, yendo solo de un lugar a otro, infatigable, y conquistándose, solo, a sí mismo.

NOTAS

293. *Sata:* «autoconciencia» y *sampajana:* «autopercepción» son casi sinónimos y aparecen constantemente juntos de acuerdo con la costumbre de los textos palis de expresar un concepto por uno o más sinónimos; tal vez en este rasgo estilístico se refleja la concepción fenomenista del mundo propia del buddhismo: cada uno de los fenómenos yuxtapuestos expresa los distintos aspectos de la realidad, que no pueden ser reducidos al denominador común de un solo término. Ambos se refieren al precepto buddhista de hacer conscientes todos los procesos psíquicos y corporales que tienen lugar en uno. Véase *Sati:* autoconciencia.

294. De acuerdo con el comentador la madre *(matar)* sería el deseo *(tanha)*; el padre *(pitar)* sería el egotismo *(asmimana)*, los dos reyes *(rayan)* serían el eternalismo o la creencia en la eternidad del alma *(sassataditthi)* y la creencia en su mortalidad *(ucchedaditthi)*; el reino *(rattha)* serían los seis sentidos incluyendo la mente *(manas)* y sus respectivos objetos *(dvadasayatana)*; el ministro *(anucara)* sería el placer *(nandiraga)* y, por último, el brahmán *(brahmana)* sería el que ha destruido las impurezas de la mente *(khinasava)*. Pero se podría interpretar simplemente que se trata de una forma metafórica de expresar que el brahmán destruye todo vínculo.

295. De acuerdo igualmente con el comentador, el tigre *(veyyegha)* sería los cinco impedimentos para el progreso espiritual o *nivarana*. Véase nota a la estrofa 195.

296-301. *Buddha*: «despierto». Véase capítulo XIV, nota a *Buddhavaggo* y *Gotama*.

En la estrofa 296, en su segundo verso, aparece otra vez el termino *buddha*, pero designando a Gotama, el Buddha por antonomasia.

302. Para el buddhista todo es doloroso *(dukkha)*. El viajero *(addhagu)* representa al hombre en el largo camino del *samsara*.

304. *Himavanta... pabbato:* literalmente «monte nevado». Podría referirse al Himalaya.

305. Véase *Posición del hombre*.

Capítulo XXII

*EL MUNDO DE SUFRIMIENTO

306 El mentiroso cae en un mundo de sufrimiento, y también aquel que habiendo hecho algo dice que no lo ha hecho; ambos, después de la muerte, tienen el mismo destino, seres de bajas acciones.

307 Se comportan mal y no tienen autocontrol muchos de los que llevan el manto azafrán; malos, por sus malas acciones, renacen en un mundo de sufrimiento.

308 El que carece de disciplina moral *(sila)* y de autocontrol mejor haría en comer un trozo de hierro ardiente como la llama del fuego que probar la comida que, como limosna, ha recibido de otros.

309 El hombre que, sin importarle nada, se une con la mujer ajena, cuatro cosas es lo que consigue: demérito, sueño intranquilo, críticas y además un mundo de sufrimientos.

310 No se una el hombre con la mujer ajena: sólo obtienen demérito y después de la muerte un destino de sufrimiento; por el temor que tienen es cor-

to su placer y severo es el castigo que el rey les impone.

* 311 Como una hoja de *kusa* mal tomada corta la mano, así la condición de samán mal practicada arrastra hacia el *niraya*.

312 No pueden producir buenos frutos los actos carentes de energía, los votos violados, la falsa vida de pureza *(brahmacariya)*.

* 313 Si tiene que hacer algo, que lo haga, que lo emprenda denodadamente, pues un *paribbaja* carente de energía, más que cualquier otro, derrama impurezas sobre sí mismo.

314 Si algo va a ser mal hecho, mejor no hacerlo; lo que ha sido mal hecho atormenta después; si algo va a ser bien hecho y si después de hacerlo no hemos de sentir remordimiento, es mejor hacerlo.

315 Como una ciudad fronteriza es vigilada por dentro y por fuera, de la misma manera vigilaos a vosotros mismos. Que no se pase el momento oportuno; sufren los que lo han dejado pasar, cuando son entregados a un mundo de sufrimiento.

* 316 Los que por haber adoptado un punto de vista erróneo se avergüenzan de lo no-vergonzoso y no se avergüenzan de lo vergonzoso, ésos van a un mundo de mísera existencia.

* 317 Los que por haber adoptado un punto de vista erróneo ven peligro donde no hay peligro y no ven peligro dondo lo hay, ésos van a un mundo de mísera existencia.

* 318 Los que por haber adoptado un punto de vista erróneo consideran que hay falta donde no hay falta y no ven falta donde la hay, ésos van a un mundo de mísera existencia.

* 319 Pero los que por haber adoptado el punto de vista justo juzgan la falta como falta y lo que no es falta como que no lo es, ésos van a un mundo de felicidad.

NOTAS

* *Nirayavaggo:* «El mundo de sufrimiento». Como hemos dicho en la nota a las estrofas 17 y 18 al referirnos a *gati*, uno de los cinco destinos que le pueden tocar al hombre es el *niraya*, lugar de tormentos y torturas, una especie de infierno católico. El *Dhammapada* (en las estrofas 306, 307, 309, 311, 315) menciona al *niraya* y los sutta («Balapanditasuttam» y «Devadutasuttam» del *Majjhima* III, pp. 163 y 178) describen con profusión de detalles los mundos y torturas infernales que esperan al hombre que se ha apartado del camino de la moral. La creencia en un infierno y en los castigos después de la muerte aparece ya en los Vedas según la opinión generalmente admitida. Es mencionada asimismo en diversos pasajes de los Brahmanas (como

por ejemplo en el *Jaiminiya Brahmana* I, 42-44) y aparece en múltiples lugares de los poemas épicos.

311. La hierba *kusa* es *Poa cynosuroides* (según *PTS Dict.*); se caracteriza por sus hojas puntiagudas y cortantes como las de la palmera.

313. *Paribbajja*: el que ha partido para llevar una vida mendicante y errante. Véase *Samana*.

316-319. *Micchaditthi-sammaditthi:* «punto de vista erróneo» – «el punto de vista justo»; equivocada y verdadera doctrina: oposición entre la doctrina de Buddha *(sammaditthi)* y las restantes *(micchaditthi)*.

316, 317 y 319. *Duggati*: «mundo de mísera existencia» (317 y 319); *suggati:* «mundo de felicidad» (319). Véase nota a las estrofas 17 y 18.

Capítulo XXIII

*EL ELEFANTE

320 Como el elefante resiste en el combate a la flecha lanzada por el arco, así yo –la gente es mala– resistiré a las ofensas.

321 Al elefante domesticado lo hacen desfilar en la procesión; un elefante domesticado conduce al rey; y es el mejor entre los hombres aquel que, autocontrolado, resiste a las ofensas.

*322 Más valen cuando están domesticados los elefantes de grandes colmillos, las mulas y los caballos Sindh de noble raza; más vale el hombre que se ha controlado a sí mismo.

*323 No es con estos vehículos como uno podría llegar a aquella región a la que no se llega; estando uno mismo controlado, bien controlado y autocontrolándose puede uno alcanzarla.

*324 El elefante llamado *Dhanapalaka*, exudando *mada* por sus sienes, es irrefrenable; amarrado, no prueba bocado: tiene añoranza de sus bosques.

325 Cuando uno es glotón, perezoso y dormilón, y goza revolcándose en el lecho, como un gran puerco cebado de comida, entonces uno renace una y otra vez.

* 326 En otro tiempo mi mente actuó a su antojo, según su capricho, como le placía; hoy he de reprimirla por completo, como un cornac con su pica al elefante enfurecido.

* 327 Complaceos en el estado de alerta y vigilancia; vigilad vuestra mente; salid del mal camino, como el elefante del fango en que se ha hundido.

* 328 Si uno encuentra un amigo inteligente, un compañero de noble conducta y prudente, entonces, vaya con él, contento y compenetrado de autoconciencia *(sati)*, superando todas las dificultades.

* 329 Si uno no encuentra un amigo inteligente, un compañero de noble conducta y prudente, entonces, viva solo como un rey que abandona su reino después de vencido; viva solo, como un elefante salvaje en el bosque.

330 Es mejor vivir solo; no hay amistad posible con el necio. Como un elefante salvaje en el bosque, viva uno solo, libre de preocupaciones, absteniéndose de acciones innobles.

331 Cosa buena son los amigos en un momento de apuro; cosa buena es el estar satisfecho de cualquier modo; cosa buena es en el momento de morir el mérito acumulado; cosa buena es la extirpación de todo sufrimiento *(dukkha)*.

* 332 Cosa buena es en este mundo el respeto por la madre; cosa buena es también el respeto por el padre; cosa buena es en este mundo la condición de samán; cosa buena es también la condición de brahmán.

* 333 Cosa buena es la disciplina moral *(sila)* hasta la vejez; cosa buena es la fe *(saddha)* firmemente establecida; cosa buena es obtener la sabiduría *(pañña)*; cosa buena es abstenerse de hacer el mal.

NOTAS

* *Nagavaggo:* «El elefante». Este capítulo está consagrado al elefante *(naga)*. El elefante es utilizado en muchos textos como símbolo de la fuerza, de la paciencia y de otras virtudes, o interviene en comparaciones para hacer resaltar estas cualidades. Muchas veces el mismo Buddha es designado con el término *elefante*, en cuanto posee en su perfección las virtudes que el elefante simboliza, por ejemplo *Udana*, p. 7.

322. *Sindhava:* «caballo Sindh», de la región del río Indo.

323. *Agata disa:* «región a la que no se llega»; es decir, el nirvana. Con esta imagen se hace resaltar la falta de vinculación entre nuestra realidad y el nirvana. Véase *Nirvana.*

324. *Mada:* líquido que, según los textos no sólo palis sino también sánscritos, exuda el elefante por sus sienes en época de celo.

326. Véase *Manas:* mente.

327. Véase capítulo II, nota a *Appamadavaggo:* «El estado de alerta y vigilancia».

328 y 329. Estas estrofas nos recuerdan el gran valor concedido por el estoicismo a la amistad. En el *Sutta Nipata* 45 y 46 («Khaggavisanasuttam») se reproducen estas dos estrofas casi textualmente. En el *Sutta Nipata* se recomienda la soledad, el vivir a solas, con una única excepción: que uno encuentre un buen amigo. Véase *Posición del hombre* y *Apego.*

332. *Matteyyata-petteyyata:* «respeto por la madre»-«respeto por el padre». Recordamos el tercer edicto de Asoka, que tiene «cosa buena es la obediencia para con el padre y con la madre».

333. *Jara:* «la vejez». Véase capítulo XI, *Jaravaggo.*

Capítulo XXIV

*LA SED

334 Crece como una enredadera el deseo del hombre que actúa con descuido; como el mono que en busca de fruta salta de árbol en árbol, así ese hombre pasa de existencia en existencia.

*335 Como la hierba *birana* regada por la lluvia, así crecen los sufrimientos de aquel hombre a quien subyugan el ruin deseo y el apego a este mundo.

336 Como las gotas de agua resbalan de la hoja del loto, así se le van los sufrimientos a aquel hombre que subyuga en este mundo al ruin deseo, tan difícil de superar.

337 Os saludo y esto os digo a cuantos estáis aquí reunidos: arrancad la raíz del deseo, como arranca la hierba *birana* el que busca su perfumada raíz; que Mara no os destruya una y otra vez, como el torrente quiebra al junco.

*338 Así como vuelve a crecer el árbol, aunque haya sido cortado, si su raíz quedó intacta y firme, del mismo modo resurge una y otra vez el sufrimien-

to *(dukkha)*, mientras no haya sido destruida la predisposición hacia el deseo.

* 339 La voluntad dominada por la pasión arrastra como un torrente al hombre de equivocada doctrina cuyas treinta y seis corrientes fluyen caudalosas y placenteras.

* 340 Por todas partes fluyen las corrientes y la enredadera está sin cesar brotando; en cuanto la veáis brotar, cortad su raíz con el conocimiento *(paññā)*.

* 341 Los placeres del hombre son transitorios y escurridizos; los hombres que están atados al placer y buscan el placer están sometidos al nacimiento y a la vejez.

342 Los hombres acosados por el deseo, inquietos, corren de un lado a otro, como una liebre perseguida; encadenados por el apego y los lazos caen en el sufrimiento, una y otra vez, durante largo tiempo.

343 Los hombres acosados por el deseo, inquietos, corren de un lado a otro, como una liebre perseguida; por esta razón arroje el *bhikkhu* de sí el deseo buscando su propia emancipación.

344 Mirad a este hombre que habiéndose liberado del deseo, libre ya, se entrega al deseo, se precipita hacia él: consiguió su libertad y retorna a sus cadenas.

345 Los sabios no llaman sólida cadena a la hecha de cáñamo, de madera o de hierro; al afecto apasionado y vehemente por piedras preciosas y joyas, hijos y esposas,

* 346 a éste lo llaman sólida cadena, cadena flexible, que arrastra con su peso y de la que es difícil liberarse; rompiéndola, parten para llevar la vida mendicante, sin afectos, renunciando a la felicidad que surge del placer sensual.

* 347 Los que son esclavos de sus pasiones se quedan dentro de la corriente que ellos mismos hacen, como la araña en su propia tela; cruzándola los sabios parten, sin afectos, dejando atrás todo sufrimiento.

348 Sé libre en el pasado, en el futuro y en el presente, poniéndote más allá de la existencia; con tu mente completamente liberada no te expondrás nuevamente al nacimiento y a la vejez.

* 349 Crece más la sed del deseo en el hombre de fuertes pasiones, que vive buscando el placer, que se deja dominar por sus fantasías; él mismo fortalece sus cadenas.

* 350 Pero aquel que se deleita en el apaciguamiento de sus fantasías y medita sobre lo repulsivo, compenetrado siempre de autoconciencia, ése sí destruirá, cortará las cadenas de Mara.

351 El que ha llegado a la perfección, libre de temor, sin deseos ni impurezas, cortó las espinas de la existencia; éste es su último cuerpo.

352 El que está libre de deseo y de codicia, y domina los Textos y su interpretación –podría conocer la colocación de las sílabas, las que van antes y las que van después–, es llamado gran sabio, gran hombre y se dice de él que está en su último cuerpo.

* 353 Todo lo he conquistado, todo lo sé, no tengo apego hacia nada *(dhamma)*; todo lo he abandonado y, destruyendo el deseo, me he liberado. Habiendo llegado al conocimiento por mí mismo, ¿a quién señalaría (como maestro)?

354 La donación de la doctrina *(dhamma)* supera toda donación; el sabor de la doctrina supera todo sabor; el placer que produce la doctrina supera todo placer; la destrucción del deseo vence todo sufrimiento.

* 355 Las riquezas acaban con el necio, no con los que buscan la otra orilla; por su deseo de riquezas el necio se destruye a sí mismo, como si se tratara de un extraño.

* 356 La cizaña destruye los campos, la pasión a la humanidad; produce por eso gran fruto lo que se da a los que se han liberado de la pasión.

* 357 La cizaña destruye los campos, el odio a la humanidad; produce por eso gran fruto lo que se da a los que se han liberado del odio.

* 358 La cizaña destruye los campos, el error a la humanidad; produce por eso gran fruto lo que se da a los que se han liberado del error.

* 359 La cizaña destruye los campos, el deseo a la humanidad; produce por eso gran fruto lo que se da a los que se han liberado del deseo.

NOTAS

* *Tanhavaggo:* «La sed», el deseo. La importancia de este término en la doctrina buddhista es muy grande. Constituye uno de los eslabones de la cadena causal del *paticcasamuppada* (generación condicionada). La *tanha* está condicionada por la sensación, ya que brota de la percepción de algo placentero, y es a su vez condición del apego. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada. El deseo, expresado por el término *tanha* o por cualquiera de sus sinónimos (como *iccha, gedha, esana, pipasa, lobha, kama*), es lo que encadena al hombre al mundo de la sensualidad y, por consiguiente, al ciclo de reencarnaciones. Véase, además del presente capítulo del *Dhammapada*, el pasaje del «Dhammacakkappavattanasuttam» del *Samyutta* citado en la sección «Principales conceptos buddhistas», en la nota sobre *Cuatro Nobles Verdades;* y el «Bharasuttam» (*Samyutta* III, p. 25). Un epíteto frecuente del término *tanha* es el adjetivo *ponobhavika:*

«que conduce a la reencarnación», empleado, por ejemplo, en los dos textos antes citados del *Samyutta*. La idea de que es el deseo el causante de las reencarnaciones es frecuente en los textos upanishádicos. Así la *Mundaka Upanishad* III, 2.2, nos dice que «a causa de los deseos uno renace aquí y allá». La *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4, 6, expresa que sólo aquel que se libera de sus deseos puede llegar a la unión con Brahman.

335. La hierba *birana* es el *Andropogon muricatum;* su perfumada raíz es llamada *usira* (cf. estrofa 337).

338. La imagen del árbol referida a la reencarnación está utilizada también en la *Brihadaranyaka Upanishad* III, 9, 28.

339. *Chattimsati sota:* las «treinta y seis corrientes» que están enumeradas en el *Majjhima* III, p. 280 («Chachakkasuttam») y son las siguientes: 1) los seis *ayatana* internos, que corresponden a los seis sentidos (ya que la psicología hindú considera la mente como un sexto sentido); 2) los seis *ayatana* externos, que corresponden a las seis categorías de objetos de los sentidos (ya que entre éstos hay que considerar el objeto del sentido mente, como por ejemplo: representaciones, ideas); 3) los seis *viñnana*, o sea, el conocimiento por medio de cada sentido (véase nota a la estrofa 41); 4) los seis *phassa* o el conjunto que forman el sentido, el objeto y el conocimiento *(viñnana);* 5) los seis *vedana* o sensaciones o sentimientos (de agrado, desagrado o indiferencia) que, además del conocimiento *(viñnana)*, se producen cuando el sentido entra en contacto con su respectivo objeto; 6) los seis *tanha*, o sea, el deseo que se produce como consecuencia de los sentimientos o sensaciones antes mencionados. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

340. *Lata:* «La enredadera», es decir, el deseo.

341. *Jatijara:* «el nacimiento y la vejez». Estar sometido al nacimiento y a la vejez significa permanecer dentro del ciclo de las reencarnaciones. Véase capítulo XI, nota a *Jaravaggo;* y *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

346. *Kama:* «placer sensual». Véase nota a la estrofa 27.
Raga: «pasión». Véase nota a la estrofa 20.

347. *Chetvana:* «cruzándola». Literalmente «cortando», pero con valor de «atravesando», cuando va unido a *sota* (corriente). Parece que la imagen de la araña y de su tela procura expresar que los hombres, sometidos a la pasión, se crean *ellos mismos* la corriente de la que no pueden salir como la araña fabrica *ella misma* su tela, recayendo el peso de la comparación sobre el adjetivo *sayamkata*, «que ellos mismos hacen». La imagen de la araña aplicada al proceso de la creación a partir de uno mismo aparece en el *Mahabharata* XXII, 187, 48, y en la *Mudaka Upanishad* I, 7.

349. *Tanha:* «la sed del deseo». Véase en este capítulo, nota a *Tanhavaggo*.

350. *Asubha:* «lo repulsivo», lo impuro. Con respecto a la meditación sobre lo repulsivo véase nota a la estrofa 41.

353. Esta estrofa, según el comentador, sería el contenido de la respuesta dada por el Buddha cuando se le preguntó quién había sido su maestro. En el *Mahavagga*, p. 8 («Pañcavaggiyakatha»), Buddha afirma igualmente que no ha tenido maestro.

355. *Paragavesin:* «los que buscan la otra orilla»; la otra orilla es una imagen por el nirvana.

356-358. *Raga-dosa-moha:* «pasión»-«odio»-«error». Véase nota a la estrofa 20.

356-359. En estas estrofas es recomendada la limosna a los que han alcanzado la liberación por cuanto, como toda acción, produce algún resultado, benéfico en este caso. Además, la limosna suscita en uno sentimientos de generosidad, desapego, etcétera, que purifican la mente. Cabe destacar que ideas como la expresada en estas estrofas han contribuido sin duda al nacimiento del culto hacia Buddha. Véase *Gotama*.

Capítulo XXV

*EL *BHIKKHU*

* 360 Bueno es el autodominio en la vista, bueno es el autodominio en el oído, bueno es el autodominio en el olfato, bueno es el autodominio en el gusto.

* 361 Bueno es el autodominio en el cuerpo, bueno es el autodominio en la palabra, bueno es el autodominio en la mente; en todo es bueno el autodominio. Autodominado en todo, el *bhikkhu* se libera de todo sufrimiento.

362 Autocontrolado en sus manos, autocontrolado en sus pies, autocontrolado en su voz, completamente autocontrolado, regocijándose en su fuero interno, disciplinado, solo y satisfecho; a uno así lo llaman *bhikkhu*.

363 Dulce es la palabra de aquel *bhikkhu* que se controla en lo que dice, que habla con moderación, carece de orgullo, y explica el *dharma* y su sentido.

364 El *bhikkhu* que goza en el *dharma*, que se deleita en el *dharma*, que medita sobre el *dharma* y tiene presente el *dharma*, ese *bhikkhu* no se aparta del verdadero *dharma*.

365 No ha de menospreciar lo que él mismo recibe ni ir envidiando a los otros; envidiando a los otros el *bhikkhu* no logra concentrar su mente *(samadhi)*.

366 El *bhikkhu* no menosprecia lo que él mismo recibe aunque sea poco; si lleva una vida pura y es activo, los dioses lo elogian.

* 367 Aquel que no ve nada propio en lo que tiene nombre y forma ni con nada de ello se identifica, ni sufre cuando algo de lo que tiene nombre y forma deja de existir, ése es llamado *bhikkhu*.

* 368 Aquel *bhikkhu* que actúa inspirado siempre en la benevolencia y confiado en la enseñanza del Buddha, ese *bhikkhu* ha de alcanzar el estado de calma, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia *(sankhara)*.

* 369 Aligera, *bhikkhu*, la barca; aligerada irá más rápido; destruyendo la pasión y el odio, llegarás al nirvana.

* 370 Cinco cosas destruye, cinco abandona y cinco cultiva; se dice del *bhikkhu* que se ha liberado de las cinco cadenas, que ha vencido la corriente.

* 371 Medita, *bhikkhu*; no seas negligente; no hagas gozar tu mente en el placer sensual, no vaya a ser que tengas que tragarte, por negligente, bolas de

hierro; mientras te estés quemando no grites que estás sufriendo.

* 372 No existe meditación para el que no posee el conocimiento *(pañña)*; no existe conocimiento para el que no medita; aquel en quien existen meditación y conocimiento, ése en verdad está cerca del nirvana.

373 Felicidad divina tiene el *bhikkhu* que se ha retirado a un lugar solitario, que tiene su mente en calma y que por entero ha captado el *dharma*.

* 374 No bien capta que los componentes de su personalidad *(khandha)* surgen y se desintegran, obtiene alegría y contento, aquel estado en que no hay muerte, que alcanzan aquellos que tienen ese conocimiento.

* 375 Para un *bhikkhu* inteligente, éste es el comienzo: el dominio de los sentidos, el estar satisfecho y el autocontrol según los preceptos del *patimokkha*.

376 Asóciate con buenos amigos, de vida pura y activos. Sea afable y distíngase por sus buenas maneras; así su alegría será grande y pondrá fin al sufrimiento.

377 Como un jazmín deja caer sus flores marchitas, así vosotros, ¡oh *bhikkhus*!, debéis abandonar la pasión y el odio.

* 378 El *bhikkhu* que tiene sosegado el cuerpo, sosegada su palabra, sosegada su mente, que se ha puesto todo él en orden y ha renunciado a los placeres de este mundo, se dice de él que es un *upasanta*.

379 Recurriendo a ti mismo exhórtate a ti mismo; recurriendo a ti mismo, has de controlarte a ti mismo. Controlado por ti mismo y compenetrado de autoconciencia *(sati)*, tú, ¡oh *bhikkhu*!, vivirás feliz.

* 380 Uno mismo se protege a uno mismo; uno mismo es el destino de uno mismo; contrólate a ti mismo como un mercader a un buen caballo.

381 Lleno de felicidad y confiado en la enseñanza del Buddha, el *bhikkhu* ha de alcanzar el estado de paz, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia.

382 Aquel *bhikkhu* que, joven, se consagra a la enseñanza del Buddha, ese *bhikkhu* ilumina este mundo como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

NOTAS

* *Bhikkhuvaggo:* «El *bhikkhu*», monje buddhista. Debemos resaltar entre las características del *bhikkhu*, las siguientes: lleva una vida mendicante y errante (véase *Samana*); pertenece al Sangha o congregación buddhista, que se contrapone a los laicos buddhistas (véase *Sangha*); posee o aspira a poseer las cualidades y virtudes exaltadas por Buddha (véase *Cualidades*); y externamente se distingue por el manto amarillo o color azafrán (*Dhammapada*, estrofas 9 y 10) y la escudilla para la limosna *(pindapata)*. En numerosos pasajes del canon pali se hace referencia a los *bhikkhus*; así, por ejemplo, el *Udana* nos habla de su vida solitaria y apartada y de su carencia de profesión, de las chozas que construyen para pasar la época de las lluvias, de la forma como se alimentan, de que deben pasar su tiempo dedicados a conversaciones que tengan por tema el *dharma* o sumidos en el noble silencio.

360. Véase, con referencia al control de los sentidos *(indriya-samvara)*, nota a las estrofas 7 y 8.

361. Se menciona en esta estrofa la tríada *kaya* (cuerpo), *vaca* (voz), *manas* (mente). Véase nota a las estrofas 231-234.

367. La idea de que el hombre no puede identificarse con nada y de que no puede decir respecto de algo que es suyo, se relaciona con la teoría del *anattan* o inexistencia de un «yo». Véase *Attan* (c). Véase también nota a la estrofa 221.

Asata: «cuando deja de existir». Entendemos este pasaje de acuerdo con el comentador que glosa «cuando este nombre y forma [=individual] ha alcanzado la pérdida y la destrucción... no sufre». Otros traductores entienden *asata* como «por no tener nada».

368. *Padam santam sankharupasamam sukham:* «el estado de calma, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia»: el nirvana. Véase *Nirvana*.

369. Véase nota a la estrofa 20.

370. *Pañca:* «cinco cosas». De acuerdo con el comentador, entendemos que las cinco cosas que se deben destruir y las cinco cosas que se deben abandonar son los diez *samyojana*, o ataduras que impiden la liberación (véase nota a la estrofa 31), y las cinco cosas que se deben cultivar son los cinco *indriya* o poderes o motivaciones morales que controlan la acción. Estos *indriya* son: *saddhindriya* (fe), *viriyindriya* (concentración) y *pañnindriya* (conocimiento).

371. Según el comentador tenemos en esta estrofa una referencia a los castigos y sufrimientos que después de la muerte esperan al hombre que no ha seguido el recto camino. Efectivamente, en el *Majjhima* III, p. 186 («Devadutasuttam»), se habla de las bolas ardientes de hierro y cobre que tienen que tragar los condenados. Véase capítulo XXII, nota a *Nirayavaggo*.

372. Véase *Samaddhi:* meditación.

374. *Amata:* «estado en que no hay muerte». Referencia al nirvana. Véase *Nirvana* (b).

375. Con respecto al *patimokkha*, véase nota a la estrofa 185.

378. Nueva referencia a la tríada *kaya* (cuerpo), *vaca* (voz), *manas* (mente). Véase nota a las estrofas 231-234.

Upasanta: uno que está en calma por el apaciguamiento de su vida afectiva.

380. *Gati:* «destino». Véase nota a las estrofas 17 y 18.

Capítulo XXVI

*EL BRAHMÁN

* 383 Esforzándote atraviesa la corriente, elimina los deseos, ¡oh brahmán!; conocerás lo increado cuando hayas tomado conciencia de que tienen un fin las cosas condicionadas *(sankhara)*.

* 384 Cuando un brahmán ha llegado a la perfección en aquellas dos normas *(dhamma)*, entonces todas sus cadenas se destruyen habiendo llegado él al conocimiento.

* 385 Yo llamo brahmán a aquel para quien no existen ni esta orilla ni la otra y está libre de temores y de apegos.

* 386 Yo llamo brahmán a aquel que, sentado, está dedicado a la meditación, carente de pasiones, que ha hecho lo que debía hacer, libre de las impurezas de la mente y que ha alcanzado el supremo bien.

* 387 El sol brilla de día, la luna resplandece de noche; armado brilla el guerrero, en la meditación brilla el brahmán; pero día y noche brilla el Buddha en su esplendor.

* 388 Se llama brahmán el que eliminó de sí mismo el mal, y samán el que vive en calma espiritual; el que apartó de sí las impurezas se llama *pabbajita*.

* 389 No debe uno golpear a un brahmán ni contra el que lo golpeó debe el brahmán soltar su cólera. Vergüenza para aquel que golpea a un brahmán; vergüenza para el brahmán que contra éste suelta su cólera.

390 Para el brahmán no existe nada mejor que apartar su mente *(manas)* de las cosas placenteras. Cuando desaparece el deseo de hacer daño, cesa entonces el sufrimiento *(dukkha)*.

391 Yo llamo brahmán a aquel en quien no existe mal comportamiento con el cuerpo, la voz o la mente y que, en estos tres dominios, se encuentra autocontrolado.

* 392 Como venera el brahmán la ofrenda al fuego, así debe uno venerar respetuosamente a aquel de quien aprendió el *dharma* enseñado por el perfectamente iluminado.

* 393 No por las trenzas ni por la casta ni por el nacimiento se es brahmán; aquel en quien existen verdad y rectitud *(dhamma)*, ése es puro, ése es brahmán.

* 394 Necio, ¿qué tienes que ver tú con las trenzas?, ¿qué tienes que ver con el manto de antílope? Tu interior es un antro, sólo adornas lo exterior.

395 Yo llamo brahmán a aquel hombre que medita solitario en el bosque, cubierto de harapos, flaco y escuálido.

396 Yo no llamo brahmán al que nació de seno brahmánico, al que procede de madre brahmánica; será de aquellos que saludan con desprecio, será un hombre opulento; al que no tiene nada y está libre de apego, a ése sí lo llamo brahmán.

* 397 Yo llamo brahmán a aquel que, cortando todas las cadenas, no siente temor, ha superado todo lazo, y está libre de apego.

398 Yo llamo brahmán al Buddha que ha destrozado el yugo y ha roto las correas y la brida, los frenos y las riendas.

399 Yo llamo brahmán a aquel que sin cólera soporta el insulto, el castigo y la prisión; el saber soportar es su fuerza y esa fuerza es su ejército.

* 400 Yo llamo brahmán al que carece de cólera y cumple las obligaciones que se ha impuesto; al que está lleno de disciplina moral *(sila)* y libre de deseos, autocontrolado y en su último cuerpo.

* 401 Yo llamo brahmán a aquel que no se adhiere a los placeres, como el agua no se adhiere a la hoja del loto, como un grano de mostaza a la punta de una flecha.

* 402 Yo llamo brahmán a aquel que ha percibido ya en este mundo el fin de su sufrimiento *(dukkha)*, dejó su carga y está libre de apegos.

* 403 Yo llamo brahmán a aquel que posee una sabiduría *(paññā)* profunda y es inteligente, conoce cuál es el camino y cuál no lo es, y ha alcanzado el supremo bien.

404 Yo llamo brahmán a aquel que se aparta por igual de los que llevan una vida de hogar y de los que partieron hacia la vida mendicante, que carece de hogar y lleva una vida errante, satisfecho con poco.

* 405 Yo llamo brahmán a aquel que no mata ni hace matar, pues abandonó toda violencia para con los seres débiles o fuertes.

* 406 Yo llamo brahmán a aquel que es libre entre los encadenados, pacífico entre los violentos y carece de afectos entre los que están dominados por ellos.

* 407 Yo llamo brahmán a aquel de quien se han desprendido la pasión y el odio, el orgullo y la hipocresía, como se desprende un grano de mostaza de la punta de una flecha.

408 Yo llamo brahmán a aquel que expresa palabras afables, instructivas y veraces, con las cuales a nadie ofende.

* 409 Yo llamo brahmán a aquel que en este mundo no toma lo que no le es dado, sea grande o pequeño, exiguo o abundante, bueno o malo.

410 Yo llamo brahmán a aquel en quien no existen deseos con miras a este mundo o con miras al otro, que no depende de nada y está libre de apegos.

* 411 Yo llamo brahmán a aquel en quien no existen deseos; que, gracias a su conocimiento, no tiene dudas, y que ha llegado a lo más profundo de la inmortalidad.

412 Yo llamo brahmán a aquel que en este mundo se ha puesto más allá del bien y del mal –apegos ambos–, libre de pena, libre de pasión, libre de impurezas.

413 Yo llamo brahmán a aquel que ha destruido la existencia de la voluptuosidad, y que, como la luna, está libre de manchas y de impurezas, sereno e impasible.

414 Yo llamo brahmán a aquel que ha ido más allá del duro, peligroso camino del *samsara* y del error, que lo ha cruzado y ha llegado al otro lado; a aquel que medita, impasible, y que no tiene dudas, liberado y feliz.

*415 Yo llamo brahmán a aquel que ha destruido la existencia del placer y que, desechando los placeres, parte sin hogar hacia la vida mendicante.

*416 Yo llamo brahmán a aquel que ha destruido la existencia del deseo y que, desechando todo deseo, parte sin hogar hacia la vida mendicante.

*417 Yo llamo brahmán a aquel que abandonó todo apego *(yoga)* a lo humano y superó todo apego a lo divino, liberado de todo apego.

*418 Yo llamo brahmán a aquel que desechó agrado y desagrado, apaciguado, libre de apego, héroe vencedor del universo.

*419 Yo llamo brahmán a aquel que ha llegado a conocer lo que es el nacer y el perecer de los seres, al emancipado, al que se encaminó bien, al Buddha.

*420 Yo llamo brahmán a aquel cuyo camino no conocen ni dioses ni *gandharvas* ni hombres, al *arhant* que eliminó las impurezas de la mente.

*421 Yo llamo brahmán a aquel que nada tiene ni en el pasado ni en el futuro ni en el presente, que se desposeyó de todo y se liberó de todo apego.

*422 Yo llamo brahmán al Buddha libre de deseos y que llegó al fin de sus esfuerzos, al héroe excepcional y lleno de hombría, al gran *rishi* que conquistó la victoria.

*423 Yo llamo brahmán a aquel que sabe de sus anteriores reencarnaciones y conoce el mundo de felicidad y el mundo de desdicha, al *muni* perfecto en su conocimiento, que realizó lo que tenía que realizar y logró la destrucción del renacer.

NOTAS

* *Brahmanavaggo:* «El brahmán». Con respecto a la casta de los brahmanes o sacerdotes y a la posición de Buddha frente a ellos, véase *Brahmana*.

383. *Sota:* «la corriente». Según el comentador se trata de la corriente del deseo *(tanhasotam)*.

384. *Dvaya dhamma:* «las dos normas». Los dos *dhamma* son, según el comentador, *samatha* y *vipassana*, o sea: calma espiritual y conocimiento intuitivo.

385. *Param aparam:* «esta orilla y la otra orilla». Según el comentador se trata de los seis *ayatana* internos (o seis sentidos) y externos (u objetos de los sentidos) a que se hace referencia en la nota a la estrofa 339, y con los cuales el verdadero brahmán no se identifica.

386. *Katakicca:* que ha cumplido con las obligaciones impuestas por la enseñanza de Buddha y que ha alcanzado, por consiguiente, la condición de *arhant*. Véase *Arhant*.

386 y 387. Véase *Samadhi:* meditación.

387. *Khattiya:* «guerrero». Véase *Castas*.

388. La estrofa contiene la etimología de las palabras *brahmán*, *samán* y *pabbajita*, que se relaciona arbitrariamente con *baheti* (expulsar), *sama* (calma espiritual) y *pabbajeti* (apartar de sí, desterrar).

389. En esta estrofa se expresa el respeto que el brahmán merece y asimismo la obligación del brahmán de abstenerse de todo sentimiento de ira que va en contra del precepto de la *ahimsa:* «no-violencia».

392. Aparece en la comparación la figura del brahmán en su actividad tradicional relacionada con el culto y el sacrificio.

393 y 394. *Na jatahi:* «no por las trenzas». Se refiere a la trenza como característica externa cuya existencia no basta para hacer de uno un brahmán, como no basta el pertenecer a determinado linaje o casta.

394. *Gahanam:* «un antro». El comentador glosa («un antro de impurezas, empezando por el deseo *[raga]*»; véase nota a la estrofa 88).

397. Con respecto a las cadenas *(samyojana)* que hay que cortar, véase nota a la estrofa 31.

400. *Antimasarira:* «en su último cuerpo»; o sea, en su última reencarnación. Véase *Samsara:* transmigración.

401. Véase nota a la estrofa 27.

402. *Pannabharam*: «que dejó su carga». El comentador glosa por «que depositó la carga de los *khandhas*» (es decir, de los cinco agregados de la personalidad, véase nota respectiva). La anterior metáfora nos recuerda el célebre «Bharasuttam» (*Samyutta* III, p. 25) en que Buddha utiliza esta imagen, explicando en qué consiste la carga *(bhara)*, el hecho de tomarla sobre sí *(bharadana)* y el hecho de depositarla o arrojarla *(bharanikkhepana)*, y quién es el cargador *(bharahara)*. El indicado sutta fue utilizado por una secta buddhista para sostener que en el hombre existe una entidad permanente. Véase *Samsara:* transmigración (i).

403. *Uttamattha:* «el supremo bien»; es decir, el nirvana.

405 y 406. Véase *Ahimsa:* no-violencia.

407. Véase nota a la estrofa 20.

409. Con respecto a la prohibición de tomar lo que no le es dado a uno, véase *Sila:* la disciplina moral.

411. *Amata:* «inmortalidad», o mejor dicho, estado carente de muerte; es el nirvana.

415 y 416. Véase *Samana*. Véase también nota a la estrofa 27 y en capítulo XXIV, nota a *Tanhavaggo:* «La sed».

417. *Dibbam yogam:* «apego a lo divino». Por ejemplo, los cielos y los placeres celestiales de los dioses, todo lo cual es transitorio e impermanente y no constituye de ningún modo la meta a la cual tiende el buddhista.

418. Véase *Apego*.

419. El hombre se libera cuando llega a conocer que el nacer no es sino la agrupación transitoria de elementos o factores de la existencia, y el perecer, su disgregamiento; y que todo nacer y todo morir no son sino etapas en la cadena interminable de reencarnaciones. Véase *Sankhara*: cosa condicionada, compuesta, y *Samsara:* transmigración.

Sugata: «que se encaminó bien». Véase *Gotama*.

420. *Gandhabba:* «*gandharva*». Véase nota a la estrofa 105. En esta estrofa se hace referencia al hecho de que el *arhant* que entró en el nirvana no deja rastros de sí. Véase *Nirvana* y *Arhant*.

421. La idea es que han quedado eliminados todos los residuos kármicos que puedan provocar una nueva reencarnación y todo apego a la existencia que pueda llevar al mismo resultado. Véase *Samsara:* transmigración, y *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

422. *Nahataka:* «que llegó al fin de sus esfuerzos». Literalmente «que ha tomado el baño ritual que pone fin a sus estudios».

Mahesi (maha + isi): «gran *rishi*». Originalmente el término *rishi* (*rishi* en sánscrito, *isi* en pali) designa al autor de himnos en honor de los dioses; posteriormente se aplica a los representantes de un pasado sagrado, que son considerados como sabios y videntes y cuyos hechos son narrados como si se tratara de dioses.

423. Con referencia a la facultad de recordar las existencias anteriores que se obtiene en un proceso avanzado de la meditación, véase *Samadhi:* meditación, concentración de la mente.

Con respecto al término *muni*, véase nota a la estrofa 49.

PRINCIPALES CONCEPTOS BUDDHISTAS

1. *Ahimsa:* no-violencia

La *ahimsa*, no-violencia o, más propiamente, el no hacer daño, constituye una de las normas esenciales del buddhismo. Es el primero de los «diez preceptos» (*Khuddakapatha*, p. 1) y asimismo el primer elemento de la disciplina moral (véase *Sila*). Es mencionada en numerosos pasajes del canon pali, como la primera norma que debe cumplir un *bhikkhu* (monje buddhista). Así el *Digha* I, p. 63 («Samaññaphalasuttam», 43) dice: «... el *bhikkhu* evita destruir a los seres vivos; ha dejado de lado el bastón, ha dejado de lado la espada; es modesto y está lleno de compasión y vive deseando el bien a todos los seres».

El gran emperador buddhista Asoka se refiere a la *ahimsa* en sus inscripciones. En el tercer edicto sobre roca, entre las normas morales que exalta, está la abstención de matar seres vivos en general; y el primer edicto sobre roca ordena que ningún ser vivo debe ser muerto para ser ofrecido en sacrificio, y dispone asimismo que en lo sucesivo no se han de matar animales para la comida en los palacios del rey.

La secta de los jainas, que surgió en la India en la misma época del buddhismo, adopta igualmente el principio de la *ahimsa*, llevándolo a extremos pueriles,

en los que no cayó el buddhismo con esè sentido de mesura que lo caracteriza como doctrina que es del «camino del medio» (véase *Camino del medio*).

Tanto el buddhismo como el jainismo, con esta exaltación del no-hacer-daño se oponen a las prácticas brahmánicas en que el sacrificio de animales en honor de los dioses desempeñaba un importante papel.[1] Se hace presente en este punto la actitud renovadora, y en muchos casos revolucionaria, del buddhismo frente a las tradiciones religiosas y sociales de la India. (Véase *Posición ante las tradiciones*.)

A partir del buddhismo el principio de la *ahimsa* queda incorporado a la cultura de la India y convertido en uno de los valores más exaltados. Como prueba de la vigencia de este principio en la India cabe recordar la figura de Gandhi. Refiriéndose a él dice Pierre Meile (*Historia de la India*, Buenos Aires, 1962): «Predicando la no-violencia en nombre de las tradiciones hindúes milenarias, apareció como el símbolo de la dulzura hindú frente a lo que se llamaba la barbarie occidental».

Véase *Metta:* benevolencia.

2. *Anicca:* impermanencia

De acuerdo con las concepciones buddhistas tres son las características de todas las cosas y seres: impermanencia *(anicca)*, dolor *(dukkha)* e insustancialidad *(anattan)*. Estas tres características constituyen el *Tilakkhana*, o sea, la triple caracterización de todo, con excepción del nirvana, que, en su carácter de absoluto, no participa de ninguna de las cualidades de las cosas y seres.

Los textos que se refieren a estas tres cualidades son muy numerosos. Bástenos citar los siguientes: *Angutta-ra*, I, p. 286 («Uppadasuttam»); *Samyutta* III, pp. 21 y ss. («Aniccasuttam» y ss.); *Dhammapada*, estrofas 277-279, y el «Mahasudassanasuttantam» (*Digha* II, p. 169), bella historia de fantasía que termina con los célebres versos: «Transitorias son las cosas; surgir y decaer es su naturaleza; se producen y se disuelven; su extinción produce felicidad».

Véase *Dukkha:* dolor y *Attan* (c).

3. *Apego*

El apego, el adherirse a algo es otro de los sentimientos que el buddhismo combate con igual empeño que el deseo. Por tal razón inculca con gran énfasis los sentimientos de desapego, renunciamiento y abandono de todo. No sólo físicamente sino también emocionalmente. Recomienda sin cesar destruir todo lazo, todo vínculo material o afectivo que lo encadene a uno a algo; combate todo afecto, ya sea positivo como el amor, ya sea negativo como el odio, pues ambos encadenan y subyugan; el no poseer nada es su ideal (*Dhammapada* 421; *Sutta Nipata* 1070 y ss., «Upasivamanavapuccha») y la soledad, el medio más apropiado para alcanzar el perfeccionamiento moral que lleva al conocimiento y a la liberación

1. En el *Gītā Govinda* I, 1.9 se menciona, como uno de los avataras de Vishnu, a Buddha, que, «con el corazón lleno de compasión, hizo objeto de sus críticas a las diversas prescripciones de la tradición védica que ordenaban la matanza de animales para el sacrificio».

(*Dhammapada* 329-330; *Sutta Nipata* 35-75, «Khaggavisanasuttam», y nota sobre *Posición del hombre*). La voluntad de libertad e independencia caracteriza así al buddhismo y los textos palis se refieren sin cesar, como a símbolos de un ideal que hay que realizar, al toro que rompió sus cadenas, al elefante que se liberó de las lianas de los bosques que impiden su marcha (*Sutta Nipata* 29, «Dhaniyasuttam») y al rinoceronte que vaga solo (*Sutta Nipata* 35 y ss., «Khaggavisanasuttam»).

El apego forma parte del *paticcasamuppada*, en el que aparece condicionado por el deseo y condicionando a su vez la existencia; es decir, las reencarnaciones sin fin. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

Pero el buddhismo condena también el apego porque es causa inmediata del dolor. El hermoso diálogo que contiene el *Sutta Nipata* 18-34 («Dhaniyasuttam») termina con las siguientes estrofas en que Mara, el maligno (véase *Mara*) y Buddha fijan cada uno sus respectivas posiciones. Mara: «Goza con sus hijos el que tiene hijos: goza con sus vacas el que tiene vacas; por sus apegos goza el hombre; no goza el que no tiene apegos» (33). Buddha: «Sufre por sus hijos el que tiene hijos; sufre por sus vacas el que tiene vacas; por sus apegos sufre el hombre; no sufre el que no tiene apegos» (34). Véase *Posición del hombre* y nota a la estrofa 31.

4. *Arahant: arhant*

En su sentido técnico dentro del buddhismo, el término *arhant* se aplica a aquellos que han realizado en sí mismos las enseñanzas de Buddha; es decir, que han recorrido el Noble Óctuple Camino *(ariyo atthangiko maggo)* y han alcanzado la meta a la cual él conduce: la sabiduría *(pañña)* y la liberación *(vimutti)*. Véase notas respectivas.

En algunos pasajes del canon pali aparece una descripción estereotipada del *arhant*, así por ejemplo en el *Digha* I, p. 176 («Kassapasihanadasuttam», 24) se dice: «... y así en presencia del bhagavant (Buddha), el asceta Kassapa recibió la iniciación, recibió la ordenación. Y, poco después de haber sido ordenado, el venerable Kassapa vivía a solas, solitario, alerta y vigilante, esforzado y resuelto. Y en corto tiempo, en este mundo, por sí mismo conoció, realizó y poseyó aquella incomparable perfección de la vida religiosa por cuya causa los hijos de familia abandonan sus hogares para llevar una vida errante y mendicante. Y supo que había destruido el renacer, que había realizado la vida religiosa, que había hecho lo que tenía que hacer y que nada le quedaba después de su actual existencia. Y así el venerable Kassapa ocupó su sitio entre los *arhants*»...

En otros pasajes del mismo canon, como por ejemplo en el *Digha* III, p. 97 («Aggañnasuttantam», 31), nos encontramos con la siguiente fórmula descriptiva del *arhant:* «Cualquier miembro de estas cuatro castas, ¡oh Vasettha!, que siendo un *bhikkhu* se convierta en un *arhant*, que ha destruido las impurezas de la mente y ha hecho lo que debía hacer, que ha depositado su carga y ha alcanzado su propio bien, que ha destruido por completo las cadenas del renacer y se ha liberado gracias al perfecto conocimiento, ese hombre es superior a aque-

llas cuatro castas, con razón y no sin razón». Véase *Castas*. El capítulo VII del *Dhammapada* señala también algunas de las principales características del *arhant*.

Cabe mencionar, aunque se trate de una sistematización de la escolástica posterior, la existencia de etapas o grados en la vía que conduce al logro de la condición de *arhant*. El hombre común (o *puthujjana*, véase *Aristocratismo*), que no ha entrado en el camino preconizado por Buddha, vive encadenado al ciclo de las reencarnaciones por los diez lazos o ataduras (*samyojana*, véase nota a la estrofa 31). Opuestamente, el noble discípulo de Buddha (*ariya*, véase *Aristocratismo* y nota a la estrofa 22) entra y progresa en el camino mediante la eliminación sucesiva de esos diez lazos (*Digha* II, p. 92; *Majjhima* I p. 465 y ss.). Por la destrucción de la creencia en un yo, la duda y la confianza en la eficacia de ritos religiosos, alcanza primero la condición de *sotapanna;* es decir, del *que ha entrado en la corriente*. Ya no renacerá en los destinos de mísera existencia (véase nota a las estrofas 17 y 18); está seguro de la liberación y obtendrá el conocimiento supremo. Aniquiladas las ataduras y atenuados el amor, el deseo y el odio se convierte en un *sakadagamin*, en alguien *que no vuelve;* es decir, *que no renace en este mundo, sino una vez más;* después alcanzará el fin del sufrimiento. Al erradicar además el deseo de renacer en un mundo de la sensualidad y también el odio, llega a ser un *anagamin;* o sea, uno *que ya no vuelve más, que ya no renacerá en un mundo de hombres*, sino en el mundo de Brahma y de allí alcanzará el nirvana. Por la destrucción de todas las impurezas (*asava*, véase nota a la estrofa 89) se convierte por fin en un *arhant*.

En la estrofa 178 del *Dhammapada* encontramos el término *sotapatti:* la condición o el estado del *sotapanna*, del que ha entrado en la corriente; es decir, en la doctrina de Buddha. La imagen de la corriente para designar el camino enseñado por Buddha es muy frecuente en los textos palis y creemos que la palabra *sotapatti* pudo ser usada, en este caso, no en un sentido tan técnico, como el que hemos explicado en el párrafo anterior, sino como una simple imagen. Hay que tener presente siempre el carácter arcaico del *Dhammapada* y el hecho de que, en general, las clasificaciones y sistematizaciones pertenecen a una época posterior, de elaboración escolástica. Para un caso similar véase la nota a la estrofa 31.

Esencialmente el *arhant* debe perseguir su propio bien, su propia liberación. Ante esta exigencia todo pasa a segundo plano. Como dice el *Dhammapada* (166), uno no debe descuidar su propio bien por el bien ajeno, por muy grande que éste sea. Esta actitud del *arhant* puede ser calificada de egocéntrica o egotista, pero no debe olvidarse que ella aparece unida a una absoluta carencia de agresividad y a un sentimiento de desapegada benevolencia para con todos los seres.

Con el correr del tiempo y con la evolución de las doctrinas el ideal del *arhant* es reemplazado, en el budhismo Mahayana, por el ideal del *bodhisattva*. Aunque partiendo del mismo principio (la convicción de lo doloroso de la existencia) y debiendo someterse a la misma disciplina, y persiguiendo el mismo fin (el nirvana) que el *arhant*, el *bodhisattva* se preocupa más por el bien ajeno que por su propia liberación; y es el sentimiento de piedad y compasión el que se ha convertido en el

principio que informa la vida religiosa. Algunos *bodhisattvas* como Avalokiteshvara y Maitreya, llenos de compasión y dispuestos siempre a ayudar a los hombres, llegan a adquirir categoría de divinidad y a ser objeto de culto.

5. *Aristocratismo*

El empleo del término *ariya* (noble) para designar al buddhista (véase nota a la estrofa 22); asimismo la usual aplicación del término *puthujjana* (hombre común u ordinario) a los que no pertenecen a la congregación buddhista, a los que no se esfuerzan de acuerdo con las enseñanzas de Buddha; la imagen de la estrofa 28, que compara al sabio que ve al dolorido género humano, desde lo alto de la torre de la sabiduría, con el hombre que desde lo alto de un monte contempla a los que están en el fondo del valle, estas circunstancias y algunas más inclinan a atribuir al buddhismo una cierta actitud aristocratizante, no en sentido social, sino en un sentido espiritual (ético o intelectual). Idéntica actitud aristocratizante encontramos también en los movimientos pitagóricos y estoicos.

6. *Ascetismo*

a) El ascetismo gozó desde muy antiguo en la India de gran prestigio, pues se considera que mediante él se puede llevar a cabo la realización de grandes acciones y la obtención de bienes de diversa naturaleza. El *Rig Veda* (X, 167.1) dice que Indra, practicando ascetismo, venció al sol (o conquistó el cielo). En el mismo *Rig Veda* (X, 190 [1016]) encontramos el siguiente verso: «El orden *(rita)* y la verdad *(satva)* nacieron del ardiente ascetismo *(tapas)*; de él surgió la noche y el ondulante océano». El *Aitareya Brahmana* V,32 considera que Prajapati crea el mundo después de haber practicado ascetismo. Y son frecuentes los casos señalados en la epopeya que describen a los dioses temerosos de algún asceta que amenaza despojarlos de su dignidad divina, mediante las terribles mortificaciones ascéticas que está llevando a cabo, y que para apartarlo de esas mortificaciones le envían a las *apsaras* o ninfas celestes para tentarlo y para que desista. Por ejemplo, *Ramayana* III. 11, vv. 11 y ss.[1] Y en la poesía clásica tenemos el *Kiratarjuniya* de Bharavi, que describe las prácticas ascéticas llevadas a cabo por el héroe Arjuna, y el *Kumarasambhava* de Kalidasa, que describe las penitencias llevadas a cabo por el dios Shiva, representado muchas veces bajo los rasgos de un asceta, y por Parvati, su esposa.[2]

1. En el *Udana*, p. 21, tenemos una leyenda que nos representa a Buddha enseñándole a Nanda las *apsaras* de extraordinaria belleza del mundo de Indra, para que de esa manera Nanda se olvide de la belleza de su esposa y desaparezca su afecto por ella, y pueda así regresar libremente a la vida religiosa. Hay cierta semejanza entre esta leyenda buddhista y las leyendas épicas antes referidas, si no en la finalidad atribuida a los dioses y a Buddha, por lo menos en la utilización de las *apsaras* como medio para conseguir algo.

2. Los ascetas de la India llamaron la atención de los griegos cuando entraron en contacto con la India a raíz de la expedición de Alejandro (Plutarco, *Vidas*, Alejandro, 64; Arriano, *India* 11).

b) Texto fundamental para el conocimiento de la posición de Buddha frente al ascetismo es el «Kassapasihanadasuttam» (*Digha* I, p. 161). En este *sutta* se enumeran una serie de prácticas de carácter ascético, algunas realmente extravagantes. Frente a dichas prácticas de mortificación, Buddha declara formalmente, p. 167 (15), que «está lejos de la condición de samán y de la condición de brahmán aquel que no practica la disciplina moral *(silasampada)*, que no ha educado su mente *(cittasampada)*, que no ha realizado el supremo conocimiento *(paññasampada)*, por mucho que practique ascetismos y mortificaciones». Buddha declara igualmente que «el verdadero samán y el verdadero brahmán es aquel *bhikkhu* que ha cultivado en sí un espíritu de benevolencia, sin odios, incapaz de hacer daño, y que, destruidas las impurezas de su mente, vive habiendo realizado por sí mismo, en este mundo, mediante el conocimiento, la liberación de su mente». La misma actitud se hace presente en el *Udana*, p. 6 (9), en el que Buddha ve a varios ascetas practicando penitencias en agua helada y declara que no es por el agua sino mediante la verdad y el *dharma* como se obtiene la purificación.

c) La actitud de Buddha frente al ascetismo, señalada en párrafos anteriores, representa indudablemente una reacción de Buddha frente a las prácticas ascéticas de su época, muchas veces extravagantes, como aparece en los textos palis anteriormente mencionados. En este terreno se hace presente la inspiración moralizante de la doctrina de Buddha y su tendencia a apartarse de los extremos. Véase *Posición ante las tradiciones* y *Camino del medio*.

7. *Attan:* uno mismo, el *self;* el alma, la sustancia

Podemos distinguir como usos principales de la palabra *Attan* (sánscrito *atman*) los siguientes:

a) 1. *Attan* en muchos pasajes es usado como pronombre, ya sea demostrativo o indefinido, ya sea reflexivo. Este uso aparece en muchas estrofas del *Dhammapada* (cap. XII).

2. «Usado como término filósofico, *attan* designa el alma individual, tal como es concebida por los jainas y otras escuelas. Esta alma individual era considerada como una mónada espiritual eterna, inalterable, que, de acuerdo con su naturaleza, es feliz y perfecta, aunque sus cualidades son a veces oscurecidas a causa de su unión con la materia» (Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, p. 10). En este sentido *attan* no es otra cosa que el término sánscrito *atman*, término central en la doctrina de las Upanishads. Nos permitimos agregar a las palabras de Glasenapp las siguientes características del *atman* según las Upanishads: el *atman* es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, idéntica con *brahman*, que es el alma universal, lo Absoluto, el *ens realissimum*. El *atman* idéntico a *brahman* es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, «*la realidad de la realidad*» (*satyasya satyam;* Brihadaranyaka *Upanishad* II, 1.20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *atman* con *brahman*, momentáneamente ocultada por varios factores, entre los que prima la ignorancia *(avidya)*.

3. Finalmente, el término *attan* (sobre todo en el compuesto negativo *anattan*) designa en múltiples textos palis, de un modo general, lo que en metafísica se entiende por la palabra *sustancia;* o sea, algo que existe *in se et per se* (Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, 10-11). Este uso constituye una ampliación del sentido de la palabra *attan* señalado en el párrafo anterior.

b) El buddhismo no acepta el concepto de *alma individual* a que nos hemos referido antes. «La negación del alma diferencia al buddhismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus» (Oltramare, *L'Histoire* II, 215). Como dice Glasenapp (*Vedanta und Buddhismus*, 15), la negación de un *atman* imperecedero constituye un rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del buddhismo Hinayana y del buddhismo Mahayana.

Para el buddhismo el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles y fugaces, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.: esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni *atman* en sentido upanishádico, ni alma en el sentido de la escolástica cristiana.[1] Véase *Khandha:* elementos constitutivos del hombre.

c) La negación de un alma individual no es sino un caso particular de la tesis general del buddhismo de que no existe nada sustancial, permanente y absoluto, de que lo único que existe son fenómenos transitorios, inconsistentes, formando entre sí combinaciones siempre cambiantes, condicionándose mutuamente, o sea, un «fenomenismo radical». Véase *Sankhara:* cosa condicionada, compuesta.

d) Múltiples textos ilustran la tesis del buddhismo de que no existe un alma individual, ni en sentido upanishádico ni en sentido cristiano, como hemos dicho.

En el Samyutta III, p. 66 («Anattalakkhasuttam») Buddha pasa revista a todos y cada uno de los distintos componentes *(khandha)* del hombre (*rupa:* corporeidad; *vedana:* sensación; *sañña:* percepción, etc.) y declara respecto de cada uno de ellos que son *«anattan»;* es decir, que ninguno de ellos constituye un *attan*, o sea, un *atman* o un alma (Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, p. 12). Agrega también el Buddha que todos esos componentes son *annica*, «impermanentes». Y concluye manifestando que el hombre no puede estimar como suyo ninguno de esos componentes, que no puede identificarse con ninguno de ellos, y que no puede considerar a ninguno de ellos como su *attan* (= *atman*, «alma»). En el *Sutta Nipata* 1119 («Mogharajamanavapuccha») se lee: «considera al mundo como algo vacío... desechando la creencia en el *attan*, y así superarás la muerte». El *Milinda*, p. 57, en el célebre diálogo entre Milinda y Nagasena llega a las mismas conclusiones que los textos anteriormente citados y resume su doctrina en los siguientes versos del *Samyutta*, I, p. 134 («Vajirasuttam»): «así como se emplea la palabra *carro* cuando sus partes han

1. Con referencia a la contradicción entre la teoría de la inexistencia de un alma y el dogma de la transmigración, véase *Samsara:* transmigración.

sido reunidas, del mismo modo se da el individuo, cuando existen sus componentes: es una convención».

No sólo el buddhismo niega la existencia del alma, sino que considera como una herejía la creencia en un yo permanente e indestructible, *sakkayaditthi*. Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los *samyojana*; o sea, una de las ataduras que impiden la liberación. Véase nota a la estrofa 31.

e) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Bástenos mencionar el *Dhammapada* 277-279, que declara que todas las cosas en cuanto que son condicionadas y conglomerados de factores de la existencia *(sankhara)* son impermanentes y fuente de desgracia, y que todas las cosas *(dhamma)* son insustanciales *(anattan)*. Igual doctrina aparece en el *Anguttara* I, p. 286 («Uppadasuttam»).

8. *Avijja:* la ignorancia

Se entiende por *avijja* la ignorancia de las verdades básicas del buddhismo.[1] Para unos textos es la ignorancia de las Cuatro Nobles Verdades. Así, por ejemplo, el *Samyutta* II, p. 4 («Vibhangasuttam») dice: «¡oh *bhikkhus*!, el desconocimiento del dolor, el desconocimiento del origen del dolor, el desconocimiento de la supresión del dolor, el desconocimiento del camino que lleva a la supresión del dolor; esto es llamado ignorancia, ¡oh *bhikkhus*!». La misma fórmula aparece en el *Majjhima* I, p. 54 («Sammaditthisuttam»).

Para otros textos la ignorancia es el desconocimiento de los cinco componentes de la personalidad humana (ver *Khandha*), de su origen y desaparición y del camino que lleva a su supresión. Así, por ejemplo, el *Samyutta* III, p. 162.

Para Lamotte la ignorancia consiste también en las cuatro distorsiones de la percepción, de la mente y del enfoque a que se refiere el *Anguttara* II, p. 52 («Vipallasasuttam»), y que llevan a considerar lo transitorio como permanente, lo penoso como agradable, lo insustancial como sustancia y lo impuro como puro.[1]

La importancia de la ignorancia dentro de la economía general del buddhismo es muy grande. Baste indicar el simple hecho de que figura como primer elemento del *paticcasamuppada* o generación condicionada, doctrina capital del buddhismo, cuyo descubrimiento señaló para Gotama Buddha, según la tradición, la con-

1. La ignorancia no es un fenómeno meramente intelectual; implica la no vivencia de las verdades básicas del buddhismo, el no estar hondamente compenetrado con ellas. Nos pueden aclarar sobre su naturaleza la oposición entre *necio-sabio* (a que nos referimos en la nota al capítulo V: *Balavaggo*) y la naturaleza de *paññā*, el conocimiento (véase nota al respecto), al cual la *avijja* justamente se opone.

1. Aunque el texto no dice expresamente que estas distorsiones constituyen la ignorancia, dicha equiparación es fundada, por cuanto quienes incurren en ellas se ven sometidos al ciclo de las reencarnaciones, mientras que los que no incurren en ellas por haber tenido la dicha de escuchar a algún Buddha, trascienden a todo sufrimiento.

Además, encontramos un texto paralelo en el Yogasutra de Patañjali 2.5 que dice: «la ignorancia consiste en considerar lo transitorio, lo impuro, lo penoso y lo que no es *atman*, como permanente, puro, agradable y el *atman* respectivamente».

quista de la iluminación. Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

9. *Bodhi:* iluminación[1]

Se entiende por *bodhi* el estado que se produce con la captación *(pañña)* de las verdades básicas del budhismo.

En el *Samyutta* V, p. 422 («Dhammacakkappavattanasuttam»), Buddha, después de exponer las Cuatro Nobles Verdades a sus discípulos, declara expresamente: «¡oh *bhikkhus*!, mientras no alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades..., yo no declaré que había realizado la suprema perfecta iluminación. Pero cuando yo, ¡oh, *bhikkhus*!, alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades..., entonces declaré que había realizado la suprema perfecta iluminación. Conocí e intuí: mi liberación es inconmovible, ésta es mi última existencia, ya no existe para mí reencarnación».

Se podría también decir que la *bodhi* se produce con la captación del *paticcasamuppada* o generación condicionada, en cuanto ésta expone el origen y la supresión del dolor, y, por tal razón, es simplemente el desarrollo de la segunda y tercera nobles verdades (por lo cual, como anota Oldenberg, *Buddha*, p. 234, algunos textos

1. *Sambodhi* y *sammasambodhi* expresan, con leves matices, lo mismo que *bodhi*.

reemplazan con la fórmula del *paticcasamuppada* la segunda y la tercera nobles verdades). De acuerdo con lo anterior, algunos autores al dar cuenta del proceso de la iluminación de Buddha insisten mayormente en el *paticcasamuppada*. Lo mismo ocurre con numerosos textos buddhistas, como por ejemplo *Udana*, pp. 1-2; *Mahavagga*, p. 3; *Lalita Vistara*, cap. XXII.

Véase *Cuatro Nobles Verdades, Paticcasamuppada:* generación condicionada, y *Pañña:* conocimiento.

10. *Brahmacariya:* vida religiosa, vida de pureza

Originariamente el término *brahmacariya* significaba la educación brahmánica, a que debían someterse los miembros de la casta brahmánica o sacerdotal con el fin de adquirir el conocimiento de los textos sagrados y de los ritos, y de este modo estar en condiciones de realizar sus funciones, como depositarios de las tradiciones religiosas y oficiantes del culto. Esta educación duraba varios años y tenía lugar bajo la dirección de algún brahmán ya consagrado. Muchas veces los jóvenes estudiantes se trasladaban a lugares remotos para seguir las enseñanzas de algún brahmán ilustre. Los estudiantes debían servir a sus maestros, conseguirles alimentos, tenerles obediencia ciega y retribuirles mediante algún regalo al terminar sus estudios. El *brahmacariya* constituye el primer *açrama* o etapa, de las cuatro en que estaba dividida teóricamente la vida de los hombres de casta brahmánica.

Una de las exigencias de esta época que podríamos

llamar de «noviciado» era llevar una vida de continencia y castidad. De ahí que el término *brahmacariya* llegó a significar: «vida de continencia y castidad», como por ejemplo en *Prashna Upanishad* I, 15.

En el buddhismo, el término *brahmacariya* designa, sobre todo, la vida religiosa, aunque no ha desaparecido su significado de vida continente y casta, como lo demuestra el precepto respectivo de la disciplina moral. Véase *Sila:* disciplina moral.

11. *Brahmana:* brahmán

El brahmán constituye el grado más alto del sistema de castas vigente en la India. «La casta de los brahmanes, beneficiaria principal y organizadora de este orden, se arroga la preponderancia con abundancia de argumentos teocráticos. Es la depositaria de la tradición, la heredera de la revelación... No sería decir bastante el reconocerle el monopolio de la religión en cuanto que ella es la que explota el culto védico; la misma palabra, con ligeros cambios de acentuación, designa al sacerdote y a lo absoluto del cual él es ministro. La esencia de la casta brahmánica se confunde con el último y primer sustrato del ser» (Masson-Oursel y otros, *L'Inde antique*, p. 91). De acuerdo con el sistema de castas, se es brahmán por nacimiento. El brahmán goza de los más grandes privilegios en todo orden de cosas. El brahmán puede ejercer los oficios más heterogéneos, humildes e incluso indignos, pero no por ello deja de ser brahmán. «Bajo todas sus transformaciones conserva este carácter único y

monstruoso: es "un dios sobre la tierra", un dios más alto que los reyes» (S. Lévi, *Mémorial*, p. 66). *Manusmriti* IX, 319, dice: «aunque los brahmanes se dediquen a cualquier ocupación indeseable, con todo deben ser honrados, pues cada uno de ellos es una deidad superior».

El buddhismo rechaza, de un modo general, las pretensiones de los brahmanes y, más aún, parte de la cultura brahmánica. Véase *Posición ante las tradiciones.* Sin embargo, conserva el término *brahmán*, pero le da un nuevo contenido significativo insistiendo en que se es brahmán no por el nacimiento o la casta sino por la posesión de las cualidades exaltadas por Budhha. Así el *Udana*, p. 29 (6), dice: «aquel en quien no existe hipocresía ni orgullo, que destruyó la avidez, que carece de egoísmos y deseos, que expulsó de sí la cólera, completamente serenado; ése es un *bhikkhu*, ése es un samán, ése es un brahmán». La misma idea aparece en el *Dhammapada*, cap. XXVI; en el *Anguttara* I, p. 163 («Tikannasuttam») y en el *Mahavagga*, p. 2 («Ahapalakatha»).

Véase *Castas.*

12. *Camino del medio*

La doctrina de Buddha recibe también la denominación de «camino del medio» *(majjhima patipada)* por cuanto evita, por un lado, los excesos de un exacerbado ascetismo y, por otro, el sometimiento al mundo de la sensualidad. Es el propio Buddha el que denomina así a su doctrina. En el *Samyutta* V, p. 420. («Dhammacakkappavattanasuttam»), dice: «Estos dos extremos, ¡oh *bhik-*

khus!, deben ser evitados por el que lleva una vida errante y mendicante. ¿Cuáles son? El uno es el bajo, vulgar, ordinario, innoble apego al placer sensual y a lo agradable que a nada conduce; el otro es el entregarse a una vida de autotortura, penosa, innoble, que a nada conduce. ¡Oh *bhikkhus*!, Buddha se mantuvo alejado de ambos extremos y descubrió el camino del medio, que produce la intuición, que produce el conocimiento, que lleva a la serenidad, al conocimiento superior, a la iluminación, al nirvana». De igual manera se expresa Buddha en el *Samyutta* II, p. 20 («Acelakassapasuttam»).

La propia vida de Buddha, de acuerdo con la leyenda, es la realización de este camino, en cuanto abandonó la vida de placeres, con que su padre quiso evitar su partida hacia la vida errante y mendicante, y dejó también de lado las prácticas ascéticas con las cuales confiaba en sus primeros tiempos alcanzar la sabiduría y la liberación.

Es muy probable que esta actitud mesurada del buddhismo, así como su tendencia intelectualista, se encuentre entre las causas que explican el interés que tomaron los griegos por el buddhismo. Bástenos recordar que, entre otros, Menandro, uno de los reyes griegos de Penjab, en el noroeste de la India, se convirtió al buddhismo. Entre los textos palis existe uno de carácter nocanónico sumamente interesante, el *Milindapañha* (o *Preguntas de Milinda*), que tiene por objeto narrar las discusiones filosóficas del rey Menandro con el monje buddhista Nagasena, a raíz de las cuales el griego, derrotado y convencido, se convierte al buddhismo.

13. *Castas*

Constituye un fenómeno típico de la India la división de la sociedad en castas. «La casta se define con una precisión jurídica: es el grupo de individuos ligados por la connubialidad y la conmensalidad. En términos menos pedantescos, un hombre no puede comer con hombres de otra casta, un hombre no puede casarse fuera de su casta» (S. Lévi, *Mémorial*, p. 63). A las reglas de la connubialidad y conmensalidad se agregan otras de variado carácter. La violación de cualquiera de estas normas es penada y el culpable debe rehabilitarse mediante diversos ritos purificatorios.

Teóricamente las castas son cuatro: 1) los brahmanes (véase *Brahmana*); 2) los *kshatriyas* o guerreros, a quienes les corresponde el poder temporal, aunque no es raro encontrar la mención, en las mismas Upanishads, de reyes *kshatriyas* que sobresalieron en la reflexión filosófica; 3) los *vaishyas*, casta que reúne a los agricultores y comerciantes; y, finalmente, 4) la casta inferior de los *shudras*, que agrupa a individuos de origen no ario, o dedicados a vergonzosas ocupaciones y a los que, por alguna falta grave, han decaído de sus castas originarias. En la realidad estas cuatro castas principales se subdividen en múltiples subcastas.

Se ha tratado de encontrar el origen de las castas, ya en las diferencias de raza (arios y aborígenes), ya en la especialización, ya en una transformación de las clases sociales de los indoeuropeos por obra del sacerdocio brahmánico.

Cada casta tiene, de un modo general, no sólo sus

funciones y ocupaciones propias sino también sus obligaciones y deberes específicos. En otros términos, cada casta tiene su propia moral a la que debe atenerse.[1] Ilustran este hecho los siguientes versos de la *Bhagavad Gītā:* «la serenidad, el autodominio, el ascetismo, la pureza, el saber soportar y la rectitud, el conocimiento, la sabiduría, la creencia en la existencia de un mundo *post-mortem* son los deberes del brahmán, nacidos de su propia naturaleza. El valor, la energía, la constancia, la destreza, la tenacidad en el combate, la generosidad y el ejercicio de la soberanía son los deberes del *kshatriya,* nacidos de su propia naturaleza» (XVIII, 42 y 43) ... «Es mejor la realización aunque imperfecta del propio deber *(svadharma)* que la realización perfecta del deber ajeno. Haciendo el deber, que a uno su propia naturaleza le impone, uno no comete falta» (XVIII, 47).[2]

El nacimiento determina la pertenencia a una casta, y a su vez el nacimiento en una u otra casta depende de la conducta realizada en vidas anteriores. Resulta así que el sistema de castas, que para el occidental es algo injusto e intolerable, es para la explicación tradicional hindú una solución de justicia, ya que el pertenecer a alguna de las castas superiores y privilegiadas o a alguna de las inferiores no es sino el resultado –premio o castigo– de acciones realizadas en vidas anteriores. Véase *Retribución de los actos* y *Samsara:* transmigración.

El buddhismo tiene frente al sistema de las castas una posición compleja. Por un lado da por sentado el hecho de la existencia de las castas, las cuales son frecuentemente mencionadas, no pudiéndose atribuir a Buddha el carácter de un reformador o revolucionario social (lo que estaría en franca oposición con la actitud básica y esencial del buddhismo, que predica el desapego por las cosas de este mundo y que pone todo su interés en la liberación. Véase *Apego*).

Por otro lado, se coloca el buddhismo al margen del sistema de castas al predicar una moral *(dhamma)* única para todos los hombres, lo cual se opone al espíritu que inspira la doctrina del *svadharma* o moral propia. Más aún, la distinción de castas desaparece en el seno de la congregación. Al respecto el *Anguttara* IV, p. 202 («Paharadasuttam»), dice: «Así como los grandes ríos, como el Ganges, el Yamuna, el Asiravati, el Sarabhu, el Mahi, cuando llegan al gran océano, pierden sus antiguos nombres y especies *(gotta)* y reciben el solo nombre de *océano,*[1] de la misma manera, ¡oh Paharada!, las cuatro castas –*kshatriyas,* brahmanes, *vaishyas* y *shudras*–

1. La doctrina de la moral propia nos recuerda el pasaje en que Aristóteles (*Política,* 1259b - 1260a; I, cap. XIII) manifiesta que no es obligación de todos realizar en el mismo grado las virtudes, y que éstas son diferentes tratándose de los gobernantes y de los esclavos, de los hombres y de las mujeres.

2. Así Arjuna, el guerrero, debe luchar incluso contra sus parientes y amigos a pesar de la repulsión que tal cosa le ocasiona, pues ése es su *dharma.* Y es el propio dios Krishna que le recuerda a Arjuna su deber de *kshatriya* cuando éste, entre los dos ejércitos, quiere rehuir el combate por el sentimiento de compasión que invadió su alma.

1. Es curioso notar que esta imagen utilizada por Buddha es la misma que utiliza la *Mundaka Upanishad* III, 2.8, con respecto a los seres individuales que pierden nombre y forma al hundirse en el ser supremo (véase el texto en *Nirvana* [i]). Tenemos aquí un ejemplo más de la utilización por Buddha de un elemento proporcionado por la tradición, pero rebajado a un plano meramente humano y social.

cuando, conforme a la doctrina y a la disciplina predicadas por Buddha, parten de sus hogares para llevar una vida errante y mendicante, pierden sus antiguos nombres y castas *(gotta)* y reciben el solo nombre de *ascetas (samana)*, "discípulos de Buddha"». Para otros textos como el *Digha* III, p. 97 («Aggañña suttantam», 31), citado en la nota sobre *arhant*, el que ha hecho realidad la doctrina de Buddha, el *arhant*, es superior a todas las castas.

14. *Cualidades*

El buddhismo constituye sobre todo una ética con cierto desapego por la metafísica. Por tal razón, a todo lo largo del canon pali, constantemente, se exaltan una serie de virtudes o cualidades morales y se rechazan una serie de defectos. No es nuestro propósito hacer un estudio detallado de la moral buddhista, con respecto a la cual puede encontrarse información en cualquier tratado sobre el buddhismo y en especial en las obras que hemos citado en la Bibliografía, sección *Autenticidad del canon pali*. El *Dhammapada* nos da una idea bastante completa de la moral buddhista, aunque al margen de toda tentativa de sistematización.

En la presente nota nos limitamos a señalar las principales cualidades morales, en que mayor énfasis pone el *Dhammapada*, indicando como ejemplo algunas estrofas en que dichas cualidades aparecen exaltadas, o criticados sus correspondientes defectos.

La *ahimsa*, no-violencia, afabilidad, benevolencia (5, 142, 185, 300, 368, 405, 406); el estado de alerta y vigilancia (cap. II); la autoconciencia (24, 91, 296-299, 379); el autocontrol, el autodominio, la autodisciplina (6, 25, 104, 360-363, 391); la concentración (144, 282); la conducta reflexiva (24, 256, 273); la conformidad de conducta y palabra (52, 86); el conocimiento (20, 28, 59, 96, 372); la disciplina moral (10, 84, 400); el desapego, el desarraigo (20, 40, 89, 421); la energía y el esfuerzo (19, 24-26, 144, 276, 371); la fe (8, 141, 144, 333); la generosidad (177, 262); la inteligencia, la lucidez (89, 328); la imperturbabilidad, la serenidad (81-83, 94, 96, 142); la liberación de la mente (de inquietudes, codicia, deseos, miedos, odios, temores) (20, 48, 196, 348); la moderación (7, 8, 92, 94, 363); la meditación (23, 110, 276, 395); la paciencia, el saber soportar, aguantar (95, 184, 399); la pureza (142, 155, 309, 366); el renunciamiento (83, 346); la satisfacción (204, 249, 328, 331, 375); la soledad (305, 329, 330); la veracidad (9, 217, 306, 393).

Conviene hacer notar que el buddhismo, como se ve por la relación que antecede (la cual es parcial), tiene una tabla de valores bastante amplia y variada, pues exalta muy diversas cualidades del dominio de la voluntad y del dominio de la inteligencia. Por otro lado da primacía a cualidades a las que Occidente no ha prestado mayor interés. Entre éstas tenemos la autoconciencia (o sea, el hacer conscientes zonas inconscientes del individuo), el autocontrol, el estado de alerta y vigilancia, la concentración de la mente.

15. *Cuatro Nobles Verdades*

La doctrina de las Cuatro Nobles Verdades constituye la teoría esencial del buddhismo y fue expuesta por Buddha en Varanasi a raíz de haber alcanzado la iluminación, iniciándose con ella la prédica de las nuevas enseñanzas. Está contenida en el célebre «Dhammacakkappavattanasuttam» (*Samyutta* V, p. 420) y numerosos textos del canon se refieren a ella. El indicado *sutta* la expone de la siguiente manera: «Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del dolor: el nacimiento es doloroso, la vejez es dolorosa, la enfermedad es dolorosa, la muerte es dolorosa, el contacto con lo que uno no ama es doloroso, la separación de lo que uno ama es dolorosa; no conseguir lo que uno desea es doloroso; en resumen, los cinco objetos del apego son dolorosos. (Véase *Dukkha:* dolor.)

»Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del origen del dolor: es el deseo que conduce de reencarnación en reencarnación, acompañado del placer y de la pasión, que goza ora aquí ora acullá, el deseo de la voluptuosidad sensual, el deseo de la existencia y el deseo de la no-existencia. (Véase nota al capítulo XXIV: *Tanhavaggo:* «La sed».)

»Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto de la supresión del dolor: es la completa supresión y extinción del deseo, el abandonarlo, el renunciar a él, el liberarse de él, el no dejarle lugar alguno. (Véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada.)

»Ésta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto del camino que conduce a la supresión del dolor: es el Noble Óctuple Camino, es decir: correcta opinión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta autoconciencia, correcta concentración.» (Véase *Noble Óctuple Camino.*)

Véase *Bodhi:* iluminación.

16. *Dhamma*

El término *dhamma* (sánscrito *dharma*) tiene múltiples sentidos. Como lo indicamos en la nota a las dos primeras estrofas del *Dhammapada*, puede ser traducido por: doctrina moral de Buddha, condición humana, cualidad(es), fenómeno(s), hecho(s), cosa(s). A los anteriores sentidos se pueden agregar otros como: conducta (correcta); moralidad; justicia; ley (moral); orden moral (cósmico). Véase las siguientes estrofas del *Dhammapada* en las cuales el término *dhamma* aparece con sus variados sentidos: 1, 2, 5, 20, 24, 38, 60, 64, 65, 70, 79, 82, 84, 86, 87, 102, 109, 115, etcétera.

En el empleo del término *dhamma* como ley y orden moral se hace presente una concepción básica, no sólo del buddhismo, sino de las creencias de la India en general, de que existe un orden moral que rige todo el cosmos y que se manifiesta en la retribución de los actos, en el hecho de que toda acción tiene un efecto benéfico o perjudicial según sea, moralmente, buena o mala (véase *Retribución de los actos*). El orden moral se manifiesta también en el sistema de reencarnaciones, en el hecho de que la conducta realizada en una de las existencias, según sea moral o contraria a la moral, determina una reencarnación feliz o desdichada (véase *Samsara:* transmigración).

De acuerdo con el buddhismo este orden cósmico actúa por sí mismo, automáticamente, sin la intervención de ningún ser supremo, de ningún dios (véase *Dioses*). Por otro lado, este orden cósmico se realiza en forma inexorable. Por estas dos últimas características se ha comparado la concepción del *dharma*, como orden moral, con la concepción moderna del orden físico.

La labor de Buddha no fue otra que la de descubrir, por un esfuerzo intelectual intenso y doloroso, este orden moral cósmico, preexistente a él; y su doctrina no es sino la expresión de dicho orden. El *Samyutta* II, p. 25 («Paccayasuttam»), después de exponer la doctrina del *paticcassamuppada* o generación condicionada (véase nota al respecto), dice: «aparezcan o no buddhas, permanece inconmovible este principio, la estabilidad de la ley, la necesidad de la ley, esta causalidad. Buddha lo intuyó, Buddha lo comprendió. Habiéndolo intuido y habiéndolo comprendido, Buddha lo explicó, lo mostró, lo comunicó, lo estableció, lo aclaró, lo analizó, lo reveló». Del mismo modo se expresa el *Anguttara* I, p. 286 («Uppadasuttam»), con respecto al principio de que todas las cosas son impermanentes, dolorosas e insustanciales.

En el comienzo, pues, de la doctrina de Gotama Buddha ha habido un acto intelectual penosamente conquistado, en lugar de una revelación, como tuvo lugar en la religión védica y en la cristiana. Se hace presente aquí ese carácter de fundador de religión «a lo humano» propio de Buddha, así como la importancia del factor intelectual y la primacía del esfuerzo personal, que constituyen rasgos característicos del buddhismo.

17. *Dioses*

a) El buddhismo no niega la existencia de dioses. Acepta a los dioses del hinduismo, no solamente a los grandes dioses como Indra (*Dhammapada* 30), Brahma (*Dhammapada* 105, 230), Yama (*Dhammapada* 44, 237), etcétera, sino también a las divinidades inferiores como los *yakshas*, *gandharvas* (*Dhammapada* 105, 420; *Anguttara* II, p. 37, «Donasuttam»; *Udana*, p. 4 [7]) y los *nagas* (*Udana*, p. 10) etc. Más aún, el panteón buddhista se fue enriqueciendo poco a poco con nuevas divinidades que tomaba de las creencias de los distintos países (Tíbet, China, etcétera), a los cuales llega en su expansión por Asia. A estas divinidades hay que agregar aquellas otras que fue creando la especulación ulterior (véase *Majjhima* III, p. 99, «Sankharuppattisuttam»; y en el *Dhammapada* 200 la mención de los dioses *abhassara* o Radiantes) y, asimismo, aquellas divinidades que, en el curso de la evolución del buddhismo, va haciendo surgir la piedad de los fieles buddhistas, como Amitabha, Amitayus, Avalokiteshvara, Maitreya –todos éstos, *bodhisattvas* (futuros buddhas), tratados como dioses y que desempeñaron importante papel en el buddhismo Mahayana. Incluso aparecen divinidades femeninas, como la diosa Tara. Como dice Godefroy de Blonay (*Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Tara*, p. 61), «mientras el racionalismo monástico de las iglesias de Ceilán lograba alejar este peligro [de la influencia femenina], la iglesia del norte, más fiel al verdadero espíritu de la India, abría sus puertas a las divinidades femeninas y les permitía adquirir poco a poco lugar preponderante en

su panteón». Así es como la diosa Tara, que adquiere gran importancia en el buddhismo Mahayana, es desconocida por la literatura religiosa de Ceilán.

b) El canon pali representa a los dioses como seres hermosos, con cuerpos brillantes y sobrenaturales y cuya existencia transcurre en el goce de los placeres sensuales.

Aunque el canon pali los menciona muchas veces, los dioses en el buddhismo tienen un papel muy secundario y deslucido, pues no son ellos los que han creado el mundo, no pueden cambiar el orden cósmico ni concederle al hombre una determinada reencarnación buena o mala y, menos aún, la obtención del bien supremo que es el nirvana, ya que la creación del mundo, su orden, el orden moral y las reencarnaciones, y todo, en general, depende únicamente del juego de causas y efectos. Su poder es muy reducido. Pueden ayudar en algo al hombre concediéndole ciertos bienes o librándolo de peligros, pueden dar un buen consejo, pueden colaborar con la ley moral de la retribución de los actos, premiando al bueno o castigando al malo.

c) Distingue sobremanera a los dioses del buddhismo el hecho de que, como todas las cosas y seres, están sometidos al principio de la causalidad, son un conglomerado de diversos factores, son transitorios y están –como los hombres– sometidos a la ley del karma y, por consiguiente, al *samsara*, al ciclo de las reencarnaciones (véase *Retribución de los actos* y *Samsara:* transmigración). Han nacido como dioses en virtud de sus obras y dejarán de ser dioses cuando termine el mérito acumulado de sus obras. «El dios –como dice De la Vallée Poussin (*Le dogme*, p. 19)–, cayendo de su paraíso, puede renacer como hombre, como difunto famélico o preta, animal, ser infernal si lo exige así la retribución de sus actos.» Y, de un modo contrario, cualquiera puede renacer como dios, si reúne méritos suficientes para ello.

Incluso el canon pali llega a presentar a los dioses como inferiores a los *arhants*, a aquellos que han conseguido la liberación mediante la realización de las enseñanzas de Buddha. Así, el *Dhammapada* nos dice (estrofa 94) que los dioses sienten envidia por el *arhant*. Y el «Sankharuppattisuttam», antes citado, después de enumerar, en orden ascendente, a las diversas categorías de dioses, entre los cuales puede renacer el *bhikkhu*, termina mencionando, p. 103, como suprema posibilidad, la liberación, que se alcanza con la destrucción de las impurezas de la mente, y que descarta la necesidad de la reencarnación.

d) Se ve por lo anterior que no se puede considerar que el buddhismo es ateo, en cuanto cree en la existencia de dioses; pero lo es, en cierto sentido, en cuanto no acepta la existencia de un ser supremo, eterno, inalterable, y en cuanto los dioses, que acepta, han sido reducidos a una condición muy poco por encima de la condición humana e inferior incluso a la de los seres humanos que han obtenido la iluminación y la liberación.

e) Con el buddhismo no es la primera vez, en la historia religiosa de la India, que los dioses pasan a un segundo plano y que conjuntamente se erige a alguna entidad o concepto como principio supremo.

Ya en los Brahmanas los dioses, todopoderosos en el

vedismo, aparecen en una posición secundaria frente a nuevas entidades (sustancias [?], fluidos [?], divinidades [?]), como el sacrificio, la fórmula ritual *(brahaman)*, el espacio *(akasha)*, el ser *(sat)*, el no ser *(asat)*, el aliento vital *(prana)*, el espíritu *(manas)*, *vac* (la palabra), *atman* (el yo), elevadas a primer plano por las especulaciones de los sacerdotes o brahmanes. En dichos textos la intervención de los dioses en los asuntos cósmicos y humanos pierde importancia, e incluso éstos llegan a convertirse en meros instrumentos de una de esas entidades, el sacrificio, el cual, aumentando sus contenidos mágicos, llega a convertirse en la fuerza rectora y dinámica del universo.

En las Upanishads igualmente es *brahman* (palabra que significa, originariamente, «la fórmula ritual» y que en los textos upanishádicos sirve para designar lo Absoluto) lo que ocupa el primer plano, apareciendo los dioses incidentalmente en forma muy secundaria y declarándose en repetidas oportunidades que la ciencia de Brahman o ciencia de lo Absoluto es la ciencia superior y que el *Rig Veda* y los diversos textos sagrados constituyen una ciencia inferior (*Mundaka Upanishad* I, 1; *Rudrahridaya Upanishad* 28 y ss.), que el valor de los actos rituales, destinados originariamente a los dioses, es muy reducido y que esos actos son ineficaces para obtener la verdadera felicidad, que es la unión con lo Absoluto (*Mundaka Upanishad* 2.2; *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8.10).

En los Brahmanas y en las Upanishads se dan, pues, procesos similares a aquel que encontramos en el budhismo, cuyo resultado es, por un lado, el deslucimiento de los dioses y la reducción de su poder dentro de límites muy estrechos, y, por otro lado, la elevación a un plano muy superior, en la jerarquía de los valores, de una noción abstracta, el nirvana.

18. *Dukkha:* dolor

No encontramos en los Vedas una «concepción pesimista del mundo y de la naturaleza humana». Como dice Renou (*Sanskrit et Culture*, p. 44), «los poemas védicos atestiguan, en muchas partes por lo menos, esta pasión de vivir, este frenesí feliz que la humanidad ha perdido con tanta frecuencia después. En esta época no se le pide a los dioses escapar a la terrible necesidad de renacer. Se pide la plena duración de la vida, la vida de cien años *(shatayus, shatasharada)*, la alegría de tener hijos robustos, hermosas hijas, riquezas en ganado, en cosechas; se pide placeres del paraíso después de la muerte. Incluso el lenguaje, el estilo, en su extraordinaria vitalidad, parecen confirmar esta felicidad de un pueblo joven, subrayar la exaltación que surgió en él cuando abordó las ricas llanuras de la India del noroeste, al salir de los salvajes desfiladeros de las montañas».

Pero las Upanishads introducen un elemento de pesimismo. Se toma conciencia de lo doloroso, de lo impermanente, de lo vano de la vida, tal vez ayudando a ello el descubrimiento de un principio supremo absoluto y trascendente *(atman-brahman)*, ante el cual todo necesariamente se desluce y pierde valor. Y el dolor, que la vida y el mundo comportan, se ve amplificado al infini-

to con la idea del *samsara* o ciclo de las reencarnaciones, al que el hombre se encuentra encadenado, doctrina esta que aparece netamente formulada ya en las más antiguas Upanishads. La *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3.8, nos dice: «cuando el espíritu *(purusha)* nace y entra en un cuerpo, se encadena a los sufrimientos». En el mismo texto III, 4.2 el pensador Yajñavalkya, después de definir el *atman* o alma individual idéntica al alma universal, declara: «todo lo que el *atman* no es, es sufrimiento». Y en la *Maitri Upanishad* I, 4 el rey Brihadratha le ruega al sabio Shakayanya que lo instruya, y le dice: «me siento en este ciclo de las reencarnaciones *(samsara)* como una rana en un pozo seco».

La concepción pesimista predomina en el buddhismo. Las Cuatro Nobles Verdades, pieza esencial de la enseñanza buddhista, giran alrededor del dolor (véase *Cuatro Nobles Verdades*). Igualmente la triple caracterización *(tilakkhana)* de todo comporta los siguientes rasgos: impermanencia, dolor *(dukkha)* e insustancialidad. Véase *Anicca*, impermanencia, y *Attan* (c). Mencionemos también que el proceso de la iluminación de Buddha comienza por la comprobación del dolor humano. En numerosos pasajes del *Dhammapada* se hace referencia al carácter doloroso de la vida, como por ejemplo en las estrofas 117, 144, 191, 248, etc. De conformidad con algunos textos, como por ejemplo el *Samyutta* III, p. 22; («Yadaniccasuttam»), las cosas son dolorosas porque son transitorias.

Lo mismo que para las Upanishads, para el buddhismo el dolor se multiplica al infinito por obra de las constantes reencarnaciones, dominadas todas ellas por

el signo del sufrimiento. En el «Assusuttam» (*Samyutta* II, p. 179) se dice que las lágrimas derramadas por un hombre a lo largo de sus múltiples existencias superan a las aguas de los cuatro grandes océanos.

Sin embargo, a pesar de todo lo anteriormente dicho, la existencia de un camino, que lleva a la liberación del sufrimiento, da una tónica de optimismo y alegría a las enseñanzas de Gotama Buddha. Véase *Optimismo*.

19. *Especulación*

a) Sin duda alguna caracterizaba al buddhismo primitivo una actitud contraria a la especulación y netamente pragmática: no le interesa perderse en reflexiones y especulaciones de carácter filosófico o religioso; sólo le preocupa aquello que puede contribuir a solucionar el problema del dolor, procurando su extinción y haciendo realidad la liberación.

La actitud de Buddha, contraria a la especulación, se hace presente en las llamadas «cuestiones reservadas», como son, por ejemplo, la naturaleza del nirvana, la condición de Buddha después de la muerte, la eternidad del mundo, etc., respecto de las cuales Buddha no se pronuncia, ya que con la solución de las mismas en nada contribuye a la liberación del individuo. Véase *Nirvana* (i). Ilustran esta actitud antiespeculativa las dos hermosas parábolas, cargadas de sentido, a que nos referimos a continuación. El «Culamalunkyasuttam» del *Majjhima* I, p. 426, narra cómo un hombre fue gravemente herido por una flecha envenenada y cómo mue-

re, porque no quiso dejar que le arrancaran la flecha antes de saber quién lo había herido, de qué casta era, cómo era, dónde vivía, etc. Para Buddha se parecen al hombre herido de la parábola todos aquellos que en lugar de dedicarse de inmediato y sin demora a la tarea de su propia liberación, se pierden en oscuras indagaciones y discusiones sobre problemas que en nada contribuyen a ella. En el *Udana*, pp. 66-69, tenemos la conocida parábola de «Los ciegos y el elefante» en que varios ciegos palpan cada uno diversas partes de un elefante, se hacen una idea parcial de él y luego discuten y discuten acerca de cómo es; y Buddha concluye: «así se pelean los hombres percibiendo sólo una parte de la verdad».

b) La actitud antiespeculativa de Buddha contrasta con el espíritu de la época, la que nos presenta el auge de la dialéctica y de la especulación. Muchos textos del canon pali nos dan una idea de esta efervescencia intelectual, que lleva al planteamiento de múltiples problemas y a su diversa solución. Así, por ejemplo, el «Brahmajalasuttam» (*Digha* I, p. 1) y el «Samañña-phala-suttam» (*Digha* I, p. 47) mencionan una serie de teorías de pensadores no buddhistas, contrarios también a la tradición brahmánica, teorías en las que se hace presente el grado de desarrollo que había alcanzado el pensamiento de la India por el siglo v a.C.

c) Con el transcurso del tiempo la actitud antes referida adoptada por Buddha fue olvidada, primando en el buddhismo Mahayana las construcciones especulativas, incluso sobre cuestiones con respecto a las cuales Buddha no quiso pronunciarse.

20. *Gotama*

a) El fundador del buddhismo fue Gotama, que recibió el epíteto de Buddha; es decir, «el iluminado», nombre bajo el cual es mayormente conocido y que sirvió también para designar a todos aquellos que siguiendo los pasos de Buddha llegaron a la iluminación. Véase nota al capítulo XIV: *Buddhavaggo*.

No hay ninguna duda respecto del carácter histórico de la personalidad de Gotama. Vivió más o menos del 540 hasta el 480 a.C., fecha esta última aceptada como la fecha en que tuvo lugar su nirvana.

Nació en la ciudad de Kapilavastu, cerca de la frontera india con Nepal, en el clan de los Shakya (Sakya en pali), por lo cual recibe también el nombre de Shakyamuni (pali: Sakyamuni), pero su actividad se desarrolla en la región de Magadha, en el nordeste de la India.

b) Buddha es un hombre y nada más que un hombre. Como dice Glasenapp (*Buddhismus und Gottesidee*, p. 61), Buddha no es ni un ser supremo, ni un creador y gobernante del Universo, ni tampoco es la encarnación de algún ser supremo. El mismo Glasenapp agrega que, si los hindúes lo consideran como un avatar del dios Vishnu (por ejemplo *Gītā Govinda* I, 1.9), se trata únicamente de una especulación brahmánica. En el *Dhammapada*, uno de los textos más antiguos, como dijimos, y que mejor representa los aspectos originales del buddhismo, no hay nada que autorice a pensar en la atribución a Buddha, por sí mismo o por sus discípulos, de un carácter divino, de la condición de dios. Confirma el ca-

rácter humano de Gotama el hecho de que la condición de *buddha*, iluminado, que él alcanzó, pueda ser alcanzada por cualquier persona que siga los preceptos del buddhismo (véase *Dhammapada*, capítulo XIV).

c) Buddha es sólo un consejero que les señala a los otros hombres el camino que conduce a la liberación, camino que él ha encontrado por su propio esfuerzo.

Varios textos del canon pali sirven de ilustración a la posición de mero consejero de Buddha. En un pasaje del «Ganakamoggallanasuttam» (*Majjhima* III, p. 6), Buddha manifiesta que entre los discípulos a quienes él ha comunicado su doctrina, muchos llegan al nirvana y muchos no, y agrega: «¿qué puedo hacer yo?; yo sólo indico el camino». La misma idea expresa el *Dhammapada*, estrofa 276.

d) Pero, con el correr del tiempo, Buddha va adquiriendo un carácter sobrenatural y divino. Alrededor de su persona se va desarrollando un culto y un pietismo hasta que Buddha, o mejor dicho los buddhas con que la especulación y fantasías religiosas van poblando los infinitos universos y el transcurso infinito de los siglos, se convierten en divinidades, y la doctrina predicada por Gotama, en una religión de tipo tradicional. El resultado de esta evolución se hace presente en el buddhismo Mahayana tal como se practica en el Tíbet, en China y en el Japón. Tenemos así el buddha Amitabha, antiguo monje, según la leyenda, convertido en uno de los buddhas más famosos del Mahayana, que llega a desplazar incluso a Gotama, y alrededor del cual se crea toda una concepción religiosa en que adquiere primerísimo lugar la gracia, concepto este inexistente en el buddhismo primitivo, que todo lo esperaba del esfuerzo personal del individuo.

e) Indudablemente estas formas del buddhismo ulterior tienen sus principios de evolución en el propio canon pali, en aquellos pasajes en que Buddha aparece en un plano sobrenatural o dotado de poderes mágicos, o se exaltan sus virtudes y su personalidad (por ejemplo *Udana*, p. 21 [2]; y el *Anguttara* II, p. 37, «Donasuttam»). También han contribuido sin duda a esta evolución, propiamente a la creación de un culto alrededor de Buddha, aquellos pasajes, como por ejemplo las estrofas 106, 107, 108 del *Dhammpada*, en que se aconseja honrar a hombres que han realizado los valores predicados por el buddhismo, unido esto al gran respeto que siempre han suscitado y suscitan en la India los hombres santos o *sadhus*.

f) Gotama recibe numerosos epítetos, algunos de los cuales están reunidos en el siguiente párrafo que aparece en múltiples lugares del canon pali, como por ejemplo, *Digha* I, p. 49 («Samaññaphalasuttam»): «Es el afortunado *(bhagavant)*, el *arhant*, el perfectamente y completamente iluminado, dotado de sabiduría y disciplina moral, el *sugatta*, el conocedor del mundo, incomparable conductor de los hombres que deben ser controlados, maestro de dioses y de hombres, el buddha...». De estos epítetos, uno de los más importantes es el término *Buddha*, que significa «el que ha obtenido la iluminación» *(bodhi)*, como ya hemos dicho.

21. *Idealismo* (sánscrito: *Vijñanavada*; pali: *Viññanavada*)

Si en la primera estrofa del *Dhammapada* traducimos *dhamma* por «fenómenos», «hechos», «cosas», y *manopubbangama* por «precedidos por la mente», y *manomaya* por «creados por la mente» (o incluso «hechos de mente»), tendríamos la expresión, o por lo menos el germen, de la concepción idealista del mundo: el *Vijñanavada*. Ocurre lo mismo en las estrofas 46 y 170 del *Dhammapada* en que se dice que el cuerpo y el mundo no son sino espejismos.[1]

Esta doctrina está representada sobre todo por la secta Yogacara del Mahayana, cuyos portavoces más ilustres fueron los grandes pensadores Asanga y Vasubandhu. El *Vijñanavada* sostiene la única y exclusiva existencia del pensamiento, que no existe ningún mundo exterior al pensamiento y que todo lo que creemos percibir no es sino una proyección, una representación del pensamiento. El objeto del conocimiento, el sujeto del conocimiento y el acto del conocimiento, inexistentes en sí, no son sino tres aspectos del pensamiento.[2] «Es cada hombre individualmente el que produce por Encadenamiento-causal o por Objetivación un mundo que le es propio; es cada individuo el que manifiesta y organiza un universo, una vida humana de la cual él mismo es el centro. Y si estos universos individuales parecen confundirse en un solo y único universo, es como consecuencia de la analogía que existe entre las retribuciones de los actos de todos los individuos, de la misma manera como la luz de varias lámparas confundiéndose en un cuarto parece ser la misma y única luz» (D. Shimaji, «Historique du système Vijñaptimatra», en S. Lévi, *Matériaux*, p. 35).

Con las doctrinas idealistas del buddhismo se relacionan en el hinduismo las doctrinas sostenidas en los siglos VIII y IX d.C. por los pensadores vedantistas Gaudapada, autor de un célebre comentario a la *Mandukya Upanishad*, el *Agamashastra*, y Shankara, renovador del hinduismo. Gaudapada sostiene, al igual que los *viñnanavadins* o idealistas del buddhismo, que toda la realidad externa es sólo creación de la mente. Shankara sostiene «el punto de vista del idealismo intransigente: el absoluto impersonal y nada real fuera de él» (Barth, *Oeuvres* II, p. 131); la realidad es sólo ilusión, espejismo, fantasmagoría producidos por la ignorancia. Se considera que ambos autores han sido influidos por las teorías idealistas del buddhismo a que hemos hecho referencia antes.[1]

1. Estas estrofas del *Dhammapada* recuerdan la estrofa célebre del *Samyutta* III, p. 142 («Phenapindupamasuttam»), que dice: «la corporeidad es semejante a un poco de espuma, la sensación a una burbuja, la percepción a un espejismo, las *samkharas* (véase nota respectiva) a un *kadala* (nombre de una planta) y la conciencia a una ilusión mágica: tal es la enseñanza de Buddha».
2. Véase nota sobre *Nihilismo*. Los *vijñanavadins* (o idealistas) se diferencian de los *madhyamikas* (o nihilistas) en cuanto que, contrariamente a éstos, si bien sostienen el carácter ilusorio de la realidad, «no admiten que la ilusión exista por ella misma y en ella misma, sin ningún soporte: en su opinión ella supone un pensamiento ilusionado» (De la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 200).

1. Tanto Gaudapada como Shankara, en cuanto vedantistas, construyen sus doctrinas apoyándose en las Upanishads, en donde creen encontrar las doctrinas idealistas que ellos sostienen. Pero se considera, de un modo general, que estas doctrinas no aparecen en las Upanishads más antiguas e importantes en forma consciente y definida, aunque los principios de ellas se encuentran ya en dichas Upanishads.

22. *Khandha:* elementos constitutivos del hombre

Como hemos dicho en la nota sobre *attan* (b), para el buddhismo el individuo no es sino un agregado de diversos elementos constitutivos o *khandhas*. Los *khandhas* son cinco y son enumerados en múltiples textos del canon, como por ejemplo en el *Samyutta* III, p. 58 «Upadanaparivattasuttam»:

1. *Rupa:* corporeidad
2. *Vedana:* sensación
3. *Sañña:* percepción
4. *Sankhara:* voliciones (Lamotte, *Historie*, p. 30).[1]
5. *Viññana:* conocimiento por medio de cada facultad sensorial.

Estos cinco *khandhas*, lo mismo que el individuo que conforman, son insustanciales y, quitando *sañña*, constituyen elementos del *paticcasamuppada* o generación condicionada. Véase *Attan* (d) y *Paticcasamuppada:* generación condicionada.

23. *Manas:* mente

El buddhismo hace mucho hincapié en la importancia que tiene la mente, el pensamiento, la facultad intelectual (*manas*, *citta*, *cetas* y también *viññana*) en la vida del hombre, en su conducta y en la formación de su destino.

1. Para otros sentidos del término *sankhara*, véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada y *Sankhara:* cosa condicionada, compuesta.

Esta idea se hace presente en numerosos textos: *Dhammapada* 1, 2, 3, 4, 33, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 218, etc.; *Anguttara* I, pp. 5 y ss. («Akammaniyavaggo», «Adantavaggo»); etcétera.

La primacía de la mente se manifiesta también en múltiples circunstancias, algunas de las cuales enumeramos: muchas de las cualidades que debe desarrollar en sí el *bhikkhu* son del dominio de la mente (véase *Cualidades*). En la marcha hacia la liberación desempeña importante papel la concentración de la mente, y la mayoría de las fases de la meditación (última etapa del Noble Óctuple Camino, a la cual las otras tienden) giran en torno a la mente o se llevan a cabo mediante la mente. Véase *Samadhi:* meditación, concentración de la mente.

La importancia concedida a la facultad intelectual es un aspecto del carácter intelectualista del buddhismo.

Esta primacía del *manas* no es exclusiva de buddhismo sino que se hace presente en el hinduismo. Bástenos recordar que la función mental tiene un papel preponderante en el Yoga. Según el *Yogasutra* I, 2, el Yoga es «el control de la actividad de la mente». Ilustra también este hecho una estrofa de la *Maitri Upanishad* VI, 34, reproducida por la *Amritabindu Upanishad* 2. En ella se dice que «la mente es para los hombres la causa de su encadenamiento y de su liberación: adherida a los objetos de los sentidos conduce al encadenamiento; si se aparta de los objetos de los sentidos, se ha liberado». Igualmente en el *Manusmriti* XII, 4, se dice que la mente, *manas*, es el *pravartaka*, el incitador, el impulsador, el originador, el instigador de las acciones que se llevan a cabo con el cuerpo.

Véase *Idealismo*.

24. *Mara:* Mara

Mara no es una simple personificación o símbolo de tendencias o vivencias humanas o de conceptos morales; es un ente realmente existente. Pertenece al sistema cósmico al igual que Brahma y los otros dioses. Tal cosa se ve en la frase que aparece con frecuencia (por ejemplo en *Digha* I, p. 250, «Tevijjasuttam»), en la cual se dice que Buddha llega al conocimiento del universo incluyendo los mundos de Mara, de los dioses y de Brahma. «Mara –como dice Oldenberg, *Buddha*, p. 308–, es un ser personal, una individualidad tan real, tan netamente limitada en el tiempo y en el espacio como Buddha, como todos los hombres, como todos los dioses.»

Mara recibe diversos epítetos, como por ejemplo: *papima*, el maligno; *kanha*, el negro, el tenebroso, etcétera.

Hay en Mara dos aspectos fundamentales. Es la Muerte y es además el señor del mundo de los sentidos y de la sensualidad.

La palabra *Mara*, en efecto, se relaciona con la raíz *MRI*, «morir» (cf. latín *mors*). *Mara* es así sinónimo del sánscrito *Mrityu* = pali *maccu*, que también significan «muerte» y derivan de la misma raíz que *Mara*. *Mrityu*, la Muerte en el brahmanismo, es una divinidad que aparece en textos como la *Brihadaranyaka Upanishad* I, 2; *Katha Upanishad* I, 4; *Rig Veda* X, 18; etcétera.

El segundo aspecto de Mara es, como hemos dicho, el de «señor del mundo de los sentidos y de la sensualidad». Un texto interesante en que este aspecto de Mara se hace presente es el *Samyutta* I, p. 114 («Kassakasuttam»), en que Buddha le dice al Maligno que efectivamente el ojo y la forma, el oído y el sonido, etc., le pertenecen, pero que no tiene entrada allí donde no se da ni ojo ni forma, ni oído ni sonido, etc. Véase también *Samyutta* IV, p. 177 («Kumbhopamasuttan»), citado en la nota a las estrofas 7 y 8.

Mara es el enemigo del hombre en su progreso hacia la liberación, ya que, como representante de la sensualidad, produce el deseo, que liga al hombre a la existencia, a las reencarnaciones y a las re-muertes. Constantemente los textos palis nos representan a Mara planeando tentaciones para Buddha o sus discípulos, y a éstos desbaratando esos ataques mediante las virtudes que exalta la doctrina del Maestro. Tal cosa ocurre, entre otros, en el «Kassakasuttam» y en el «Kumbhopamasuttam», anteriormente citados, y en el «Rajjasuttam» (*Samyutta* I, p. 116). En *Lalita Vistara*, capítulo XXI, narra, con gran profusión de detalles, ya dentro del espíritu del Mahayana, la tentación que Mara le hizo a Buddha poco antes de que éste alcanzara la iluminación.

25. *Metta:* benevolencia

Una de las virtudes o cualidades en que el buddhismo mayormente insiste es la *metta*, benevolencia, sentimiento de simpatía, actitud amistosa, ausencia de agresividad, de odio, de ira. En el *Sutta Nipata* 148-150 («Mettasuttam») se exponen algunos aspectos de la benevolencia: «No debe uno en ninguna forma engañar o despreciar a otro, ni desear su mal por cólera o antipatía. Así como una madre defendería con su vida a su

único hijo, ese mismo sentimiento, sin límites, debe uno cultivarlo para con todos los seres. Para con todos los seres cultive un sentimiento de benevolencia que no tenga límites, que a todas partes se extienda, que no conozca trabas, carente de odio, carente de enemistad». La recomendación de este sentimiento de benevolencia aparece en muchos pasajes del *Dhammapada*, como por ejemplo 3, 4, 5, 231, 232, 233, etcétera.

Como se ve por el pasaje del *Sutta Nipata* antes citado, la benevolencia para el buddhista comporta sobre todo normas de carácter negativo más que normas de carácter positivo; no se trata de amar al prójimo, sino de no aborrecerlo. Esto es natural pues cualquier amor, cualquier afecto o cualquier cariño que se le recomendase al *bhikkhu* tendría por efectro crear en él un apego, un vínculo, una cadena, y el buddhismo busca sobre todo la liberación. Véase *Apego*.

La benevolencia recomendada por el buddhismo no se limita a los otros hombres sino que alcanza a todos los seres en general, incluyendo los animales. El *Digha* I, 250 («Tevijjasuttam», 76), dice: «*(El bhikkhu)* inunda cada una de las cuatro regiones con pensamientos de benevolencia y vive inundando todo el mundo, por todas partes, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, con pensamientos de benevolencia, numerosos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de enemistad».

La benevolencia *(metta)* debe ser relacionada con otras virtudes típicamente buddhistas como son la *ahimsa* (no-violencia) (véase nota respectiva) y *karuna* (piedad y compasión).

El buddhismo tuvo éxito en su prédica para inculcar tales virtudes, y no sólo entre sus *bhikkhus*, sino en las

poblaciones que acogieron sus doctrinas. Los testimonios de los viajeros concuerdan sobre ese aspecto. El príncipe Alexis Soltykoff, en su libro *Voyages dans l'Inde* (París, s.d., p. 57), dice refiriéndose a los monjes buddhistas cuyos templos visitó en 1841: «estos sacerdotes hospitalarios, animados de una bondad cordial y modesta...». H. Keyserling, en su *Diario de viaje de un filósofo* (Madrid, 1928, t. I, p. 54), dice: «... el sacerdote buddhista me sorprende por la altura de su nivel. No me refiero a su nivel espiritual, sino a su nivel humano. Su tipo es superior al del sacerdote cristiano. Hay en él una dulzura, una comprensión amplia, una benevolencia, un cernirse sobre las cosas, que nadie, ni el más parcial y predispuesto, afirmará sean característicos del sacerdote cristiano»; y Oltramare (*L'Histoire II*, p. 552) dice: «casi todos los viajeros declaran que en los conventos (buddhistas) reinan la concordia, la complacencia mutua, la piedad por los animales. Es así en Ceilán y en Birmania, tierras clásicas del buddhismo de lengua pali. Los conventos de China y del Japón merecen el mismo homenaje. Al contacto con los monjes las poblaciones se han dejado ganar por este espíritu de dulzura, satisfacción y contento. El buddhismo ha creado a su alrededor una atmósfera de honradez y moderación».

Es interesante hacer notar la influencia que el buddhismo ejerció sobre el gran emperador Asoka que a través de su vasto imperio hace plantar raíces, árboles frutales y plantas medicinales, y abrir pozos para hombres y para animales (2° Edicto sobre roca, Bloch, *Les Inscriptions*, pp. 93-95).

26. *Nibbana*, véase Nirvana

27. *Nihilismo (suñnata)*

La imagen de «lo vacío» (*suñnata*; adjetivo *suñna*, *suñnata*) es utilizada por el canon pali ya sea para expresar la carencia de realidad, consistencia, sustancialidad de todo, por ejemplo *Sutta Nipata* 119; ya sea para describir el proceso de vaciamiento que tiene lugar en la meditación (véase *Samadhi*) y el mismo nirvana, como en las estrofas 92 y 93 del *Dhammapada* y en el *Majjhima* III, p. 104 («Culasuñnñtasuttam»). Véase *Nirvana* [a].

El concepto de «lo vacío» fue sumamente elaborado en el buddhismo Mahayana, llegando a constituir el concepto central del mismo. Esta elaboración fue la obra sobre todo del gran pensador Nagarjuna y de la escuela de los Madhyamika. Nagarjuna y los Madhyamika sostienen la doctrina media, «que niega en todo asunto el sí y el no». Someten a una crítica severa los diversos conceptos para demostrar que ninguno de ellos tiene un fundamento sustancial, que todos son relativos y carentes de autonomía y que se resuelven en la nada. Para esta escuela, «la inteligencia se mueve en el orden de lo relativo y del error» («Shantideva», *Bodhicaryavatara* IX, 2) y «el conocimiento es una ilusión y la razón termina condenándose a sí misma como condena la experiencia sensible» (L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 197). Finalmente, llevando a su extremos pensamientos ya existentes en el canon pali, sostienen que «todo es vacío» *(shuñya)*; es decir, inexistente.

28. *Nirvana* (pali: *nibbana*; sánscrito: *nirvana*)

Es la meta final, el objetivo supremo del camino preconizado por el buddhismo. Pero hay mucha discusión respecto de qué se entiende por nirvana.

a) Para muchos intérpretes el nirvana es el *anonadamiento* total y absoluto, la nada, la desaparición completa. Esta interpretación se apoya en la propia etimología de la palabra *nirvana*, que significa «extinción»; igualmente en una serie de pasajes en que el nirvana es comparado al estado de la llama que se extingue, como por ejemplo *Milinda*, p. 125 (trad. Finot); *Sutta Nipata* 235 («Ratanasuttam») y 1074-1076 («Upasivamanavapuccha»); y finalmente en algunos epítetos que se le aplican, como por ejemplo *suñnata* (vacío) (*Dhammapada* 92, 93) (véase *Nihilismo*), *cesación* (*Milindapañha*, p. 118, trad. Finot), *bhavanirodha* (cesación de la existencia) (*Samyutta* II, p. 117, «Kosambisuttam»). A favor de esta interpretación tenemos también el hecho de que en la teoría de la meditación o *samadhi* (véase nota al respecto) el grado más alto es la *saññavedayitanirodha*; o sea, la absoluta cesación de toda conciencia y sensación, que es considerada como el nirvana realizado en esta vida.

b) Para otros, el nirvana es un estado, una entidad, *algo positivo*. Abonan en favor de esta interpretación ciertos epítetos que se aplican al nirvana, como por ejemplo, *paramam sukham* (supremo bien) (*Dhammapada* 204); *amatam padam* (sede inmortal) (*Dhammapada* 114); *yogakkhemam anuttaram* (insuperado estado de perfecta paz) (*Dhammapada* 23); *acalam sukham* (felicidad inconmovible) (*Udana*, p. 93); *ajaramaram padam asokam*, etcé-

tera (sede carente de vejez, de muerte, de dolor, etc.) (*Therigatha*, p. 173 = est. 514 «Nalanda»).

c) No disminuye la impresión de que el nirvana es algo positivo el hecho de que muchas veces los epítetos utilizados para describirlo sean negativos. Parece que las negaciones acumuladas, antes de disminuir el carácter positivo del *nirvana*, lo acrecientan, al derribar toda barrera o limitación que lo cohíba. Tal cosa sucede en el célebre pasaje del *Udana*, p. 80, que respecto al nirvana dice: «Existe, ¡oh monjes!, aquel dominio en que no existen ni la tierra ni las aguas ni el fuego ni el aire, ni la esfera del espacio infinito, ni la esfera de la conciencia infinita, ni la esfera de la nada, ni la esfera de la conciencia y de la no conciencia, ni este mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, ¡oh monjes!, que ahí no hay entrada ni salida ni permanencia; que de ahí no se decae y que de ahí no se nace. Carece de fundamento, de acción, de sustento. Es la terminación del sufrimiento». Dentro de los epítetos negativos merecen especial atención los siguientes: *akata* (no creado), *animitta* (incondicionado o sin características), *asankhata* (no constituido por un conglomerado de elementos), en cuanto que ponen de manifiesto aspectos importantes del nirvana. Véase nota a las estrofas 92 y 93.

d) Los epítetos evidencian el carácter heterogéneo del nirvana; es algo único, distinto del mundo material y de los mundos ideales que se realizan en los diversos grados de la meditación. Véase Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 103.

e) El nirvana es algo incomprensible, indescriptible, inefable, que escapa a toda determinación. Ni los sentidos, ni la razón, ni el lenguaje humanos pueden percibirlo, captarlo, definirlo. El *Sutta Nipata* 1076 («Upasivamanavapuccha») dice que no hay definición posible del *muni* que entró en el nirvana, pues cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido, o sea, cuando se ha producido el nirvana, desaparecen también todos «los caminos del lenguaje». Asimismo, muchos textos, entre otros el *Dhammapada* (92, 93), designan el nirvana con el epíteto de *animitta*, carente de signos (o incondicionado).

f) El *Anguttara* IV, p. 414 («Nibbanasukhasuttam»), define el nirvana como *sukha;* o sea, como placentero, bueno, agradable; pero *sukha* precisamente porque en él la conciencia se vacía de todo contenido: la cesación de toda percepción y de toda sensación. El llamar *sukha* al nirvana abona en favor de la opinión de que el nirvana es algo positivo. Pero decir que el nirvana se da con el *saññavedayitanirodha* abona en favor de la tesis de que el nirvana es algo negativo. En este caso se hace presente, al parecer, el fenómeno propio de toda descripción de lo Absoluto, la necesaria coexistencia de los dos aspectos antes indicados, el nihilista y el absolutista. Es nada –nada de lo nuestro; es lo absoluto– lo *non plus ultra*. El catolicismo no considera la unión con Dios como anonadamiento y sin embargo san Juan de la Cruz, al referirse a la experiencia mística, dice «... cesó todo» *(Noche oscura)*.

g) El término *nirvana* designa también, a veces, no ya ese estado –positivo o negativo– a que nos hemos referido, sino un estado de ánimo caracterizado por la serenidad, equilibrio y paz, provenientes de la extinción

de todas las pasiones, inquietudes, deseos, que perturban la mente. Es la ataraxia de los estoicos. Se trata entonces del «nirvana en la tierra». Tenemos así el *Samyutta* IV, p. 359 («Kayagatasatisuttam»), que dice: «la destrucción del deseo, del odio y del error se llama nirvana». Igualmente el *Sutta Nipata* 1109 («Udayamanavapuccha») dice: «en la destrucción del deseo se da el nirvana».

h) Con frecuencia el nirvana es presentado como una liberación. Así por ejemplo en el *Samyutta* I, p. 210 («Punabbasusuttam») y en el *Itivuttaka*, p. 104, se dice que es la liberación de todos los lazos; en el mismo *Samyutta* II, p. 278 («Navasuttam») se lo designa como la liberación de todo dolor; en el *Dhammapada* 92 y 93 el nirvana es designado con las palabras *suññato animitto vimokho:* «la liberación incondicional y vacía».

i) Por otro lado, de acuerdo con algunos textos, como el célebre «Culamalunkyasuttam» del *Majjhima* I, p. 426, y el «Potthapadasuttam» del *Digha* I, p. 187, Buddha habría adoptado una *actitud agnóstica* frente a la naturaleza del nirvana (actitud por lo demás no limitada a dicho problema). La naturaleza del nirvana sería una de aquellas cuestiones no explicadas *(avyakata)*, puestas de lado *(thapita)*, rechazadas *(patikkhitta)* por Buddha, ya que su planteamiento y discusión en nada contribuyeron al progreso en el camino señalado por el Maestro. Como dice De la Vallée Poussin (*Bouddhisme*, p. 95), «se llegaría al nirvana sin saber lo que es, sin que ello sea necesario». La actitud agnóstica de Buddha no es sino un aspecto de su actitud contraria a la especulación. Véase *Especulación*.

j) Con respecto al hinduismo, hay que observar que, según Oldenberg (*Die Lehre*, p. 233), el término *nirvana* habría sido de uso común en las sectas de ascetas desde el año 500 a.C. y que es muy probable que derive del Yoga y que de ahí lo haya tomado el buddhismo.

La *Bhagavad Gītā* en varios lugares (II, 72; V, 24, 25, 26) emplea el término *brahma-nirvana*, nirvana en el *brahman*, sobre el cual De la Vallée Poussin (*Le dogme*, p. 180) anota que se trata de «una invención tardía», que «opone el verdadero nirvana, el de los brahmanes, al nirvana buddhista». Oldenberg (*Die Lehre*, p. 234) cita una estrofa de la *Kshurika Upanishad* que habla del yogui que se extingue, comparándolo (lo que no deja de sorprender) con la lámpara de luz, que se extingue en el momento en que se apaga.

Más importantes que esta coincidencia terminológica son las coincidencias de contenido entre la doctrina de lo Absoluto en el brahmanismo y la doctrina del nirvana en el buddhismo.

Podemos encontrar una correspondencia con el aspecto negativo del nirvana en aquellos textos upanishádicos que representan la unión del espíritu individual (*atman*) con el espíritu universal *(brahman)* como la pérdida de toda conciencia, como el anonadamiento final. Por ejemplo, *Mandukya Upanishad* 7, que describe el estado supremo del *atman* como un estado en que «todo conocimiento cesa»; *Chandogya Upanishad* VIII, 11, 1, que equipara el *atman* con el sueño profundo, en una calma total; *Mundaka Upanishad* III, 2, 8: «Como los ríos fluyendo desaparecen en el océano, perdiendo nombre y forma (= individualidad), así el sabio, liberándose del

nombre y de la forma, penetra en el ser supremo *(purusha)*, que está más allá de lo *non plus ultra* divino».

El aspecto positivo de lo Absoluto upanishádico se hace presente en una serie de textos que lo describen en términos de gran exaltación, por ejemplo; *Tejabindu Upanishad* 5-1: «es la sede suprema y misteriosa... su forma es el cielo... la alegría, allende la alegría... eterno, firme, imperecedero»; *Mundaka Upanishad*, II, 1, 2 y ss., y II, 2, 1-7.

Muchas veces estas descripciones se llevan a cabo mediante la acumulación de negaciones como por ejemplo en la *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8.8, y IV, 5.15: «el *atman* no, no».

Las upanishads consideran también, lo mismo que los buddhistas con respecto al nirvana, que lo Absoluto no puede ser captado ni descrito por los sentidos, la voz ni la mente. Tenemos así *Kena Upanishad* I, 3 y ss.: «no llega ahí el ojo, no llega la voz, no llega la mente», y II y *Taittiriya Upanishad* II, 4.1.

Incluso encontramos un eco de agnosticismo no sólo en los textos recién citados sino también en la misma *Kena Upanishad* I, 3: «no sabemos, ignoramos, cómo uno podría darlo a conocer».

29. *Noble Óctuple Camino: ariyo atthangiko maggo*

En la nota sobre las Cuatro Nobles Verdades indicamos que la última de ellas era el camino que conduce a la supresión del dolor. Ahora bien, dicho camino es el Noble Óctuple Camino, mencionado múltiples veces en el canon pali. Así por ejemplo en el *Digha* I, p. 165 («Kassapasihanadasuttan», 13), que enumera sus ocho ramas o componentes:

1. *Samma ditthi:* correcto punto de vista
2. *Samma sankappa:* correcta decisión o recto pensamiento
3. *Samma vaca:* correcta palabra
4. *Samma kammanto:* correcta acción
5. *Samma ajivo:* correcto modo de vida
6. *Samma vayamo:* correcto esfuerzo
7. *Samma sati:* correcto estado de autoconciencia
8. *Samma samadhi:* correcta concentración o meditación

El primer elemento está constituido por la adhesión a la doctrina buddhista. El contenido de los elementos segundo al séptimo está constituido por las prescripciones de carácter moral contenidas en las enseñanzas de Buddha, en especial las consignadas en la nota sobre *Sila:* la disciplina moral. La correcta meditación es la meditación que realiza el individuo que ha seguido el indicado camino. Esta meditación tiene sus normas propias. Con respecto a éstas véase la nota sobre *Samadhi:* meditación, concentración de la mente.

Si bien la correcta meditación es la etapa final del Noble Óctuple Camino, ella no constituye la meta final y definitiva, a que tiende el díscipulo de Buddha que sigue dicho camino. La fe, la disciplina moral y la meditación no son sino etapas y medios para llegar a la verdadera meta que es el conocimiento o sabiduría

(pañña) y la liberación *(vimutti)*, mediante los cuales se realiza el bien supremo del nirvana. Véase notas respectivas.

La imagen del camino utilizada por Buddha para definir su doctrina es doblemente acertada: como camino que es, tiene, por un lado, una meta a la que tiende y, por otro, está conformada por etapas sucesivas que hay que ir superando progresivamente, sin que se pueda dejar de lado ninguna de ellas. El *Majjhima* III, p. 1 «Ganakamoggallanasuttam» nos dice que la doctrina de Buddha comporta un entrenamiento gradual o sistemático, una labor gradual o sistemática y un progreso asimismo gradual o sistemático.

30. *Optimismo*

El buddhismo, lo mismo que el hinduismo en general, puede ser calificado de pesimista en el sentido de que considera que en el mundo y en la vida humana el dolor supera a la felicidad, balance negativo este, acrecentado por el motivo de que el mal se multiplica al infinito, para el hombre, en sus sucesivas reencarnaciones (véase *Dukkha:* dolor). Pero, al mismo tiempo, el buddhismo merece el calificativo de optimista en cuanto considera que existe un medio, el camino enseñado por Buddha, para escapar de ese dolor.[1] La posibilidad de alcanzar la

1. La presencia simultánea de pesimismo y optimismo no es el único caso de la existencia, en el buddhismo, de aspectos antagónicos, contradictorios hasta cierto punto. Queremos recordar otro ejemplo de lo mismo. El buddhismo predica el desapego de todo, pero al mismo

liberación, la esperanza de alcanzarla y la certidumbre de haberla alcanzado explican sentimientos de alegría y exaltación con que, a cada paso, nos encontramos en los textos palis. Una vez es Kassapa que, admitido en la comunidad, al cabo de poco tiempo, realiza «aquel ideal de vida religiosa por el cual los hijos de familia parten de sus hogares hacia la vida errante y mendicante», y entonces exclama gozoso: «he destruido el renacer, he realizado la vida religiosa, he hecho lo que debía hacer, nada me queda ya después de esta existencia». Véase el texto íntegro en *Arhant*. Otra vez es Buddha que, alcanzada la liberación, lanza a Mara su grito de triunfo: «¡Tú que construyes la casa!, te he descubierto, no me harás una nueva casa, todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido; mi mente se ha despojado de todo aquello que produce la existencia y ha alcanzado la destrucción de los deseos» (*Dhammapada* 154).

Esta alegría y este optimismo que se desprenden de los textos palis contrastan con el sentimiento realmente trágico y desesperanzado que caracteriza a las reflexiones estoicas de Marco Aurelio: para él no hay salida.[1]

tiempo los textos palis, en múltiples lugares, revelan una observación de la naturaleza y de los seres vivos, compenetrada de cariño y simpatía. No sólo en la literatura sino también en el arte, como ocurre por ejemplo en las pinturas de Ajanta y en las esculturas de numerosos *stupas*.

1. Una de las cosas que más contribuye a hacer del buddhismo una religión es, tal vez, el hecho de que ofrezca una salida frente al dolor universal, no quedándose en la simple comprobación de su existencia.

a) El producto de la correcta meditación (véase *Samadhi:* meditación, concentración de la mente) es la *pañña*, que hemos traducido por conocimiento o por sabiduría.

b) Se trata del conocimiento (o, mejor dicho, captación) de las verdades básicas del buddhismo. Así, para el *Samyutta* V, p. 422 («Dhammacakkappavattanasuttam»), surge la *pañña* cuando se conocen las *Cuatro Nobles Verdades* (véase nota respectiva). Para el *Samyutta* II, p. 5 («Vipassisuttam») la *pañña* se produce con el conocimiento del *paticcasamuppada*, que explica el surgimiento y la cesación del dolor (véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada).

c) La *pañña* no es un conocimiento al cual se llega mediante una actividad meramente especulativa, discursiva, únicamente mediante raciocinios lógicos. La *pañña* es el producto de todo un largo proceso a que se somete el individuo, haciendo realidad las normas de la disciplina moral y compenetrándose de las enseñanzas de Buddha mediante una intensa y prolongada meditación de las mismas. No puede producirse el conocimiento, que el término *pañña* significa, mientras no tengan lugar en el hombre una transformación y una depuración de su conciencia, que se dan como resultado de la realización de la disciplina moral y de la correcta meditación. No hay *pañña* sin una larga y penosa preparación que incide en el individuo considerado en su totalidad (véase al respecto la excelente introducción de C. G. Yung, «Le Zen et l'Occident», a la obra de Daisetz T. Suzuki: *L'essence du Bouddhisme*, París, 1955). Ilustra lo

anterior la siguiente historia conservada en el canon chino a la que hace referencia Lamotte (*Histoire*, p. 49): «Un día Shakyamuni y Ananda encontraron a la entrada de Shravasti a una vieja mujer infeliz. Conmovido por la piedad Ananda propuso al maestro acercarse a ella y salvarla: "que Buddha se acerque a ella –le dijo–; cuando ella vea al Buddha con sus marcas y submarcas y sus rayos luminosos, ella experimentará un pensamiento de alegría y será salvada". Con todo, respondiendo a la invitación de Ananda, trató de manifestarse a ella. Se le acercó por delante, por detrás, por el costado, por arriba y por abajo. Cada vez la vieja le daba la espalda, levantaba la cabeza cuando hubiera debido bajarla, bajaba la cabeza cuando hubiera debido levantarla y, finalmente, cubrió su rostro con sus manos. No se dio cuenta de la presencia de Buddha. Y el Maestro concluyó: "qué puedo hacer yo, todo es inútil: hay personas así, que no llenan las condiciones necesarias para ser salvadas y no logran ver a Buddha"». El *Samyutta* II, p. 118 («Kosambisuttam»), dice expresamente que una persona puede saber que el nirvana es la cesación de la existencia, y sin embargo no es un *arhant*, uno que ha llegado realmente al conocimiento y a la liberación, como una persona puede ver el agua en el fondo de un pozo, pero, al mismo tiempo, ser incapaz de alcanzarla, de llegar a la misma, por carecer de cuerda y cubo.

Realizada la adecuada preparación y efectuado el adecuado proceso de transformación, surge bruscamente la *pañña*, como acto de conocimiento intuitivo y de súbita visión intelectual.

d) La *pañña* (conocimiento) no es para el buddhista

un fin en sí misma; es sólo un medio y la condición necesaria para la consecución de la liberación que constituye realmente el fin último (véase *Vimutti:* liberación, y *Nirvana*). El lugar que ocupa el conocimiento en el proceso hacia la liberación es una prueba más de la importancia que en el buddhismo tiene el elemento intelectual: no basta la moralidad *(sila)*, es necesario que a ella se agregue el conocimiento.

e) El tipo de conocimiento que el término *paññа* representa es el mismo que persiguen las Upanishads en su búsqueda de lo Absoluto. Las Upanishads exigen también, para llegar a él, la previa preparación moral y la intensa meditación, y consideran igualmente que el conocimiento tiene lugar en un acto de intuición. Otra concordancia entre el buddhismo y las Upanishads es la fe indiscutible que ambos tienen en el poder benéfico del conocimiento.

32. *Paticcasamuppada:* generación condicionada

a) El *paticcasamuppada* o generación condicionada, o producción en dependencia, constituye una de las doctrinas fundamentales del buddhismo y está expuesta en numerosísimos textos. Bástenos mencionar entre éstos: *Digha* II, p. 55 («Mahanidanasuttantam»); *Samyutta* II, p. 3 («Vibhangasuttam») y p. 5 («Vipassisuttam»); *Udana*, p. 1; *Lalita Vistara*, cap. XXII.

Fundamentalmente el *paticcasamuppada* explica el nacimiento y la cesación del dolor. La ley, el *dharma* que constituye el *paticcasamuppada*, no fue inventado sino descubierto por Buddha cuando en el día de su iluminación medita sobre el dolor humano y se esfuerza por encontrarle una salida *(nissaranam)*.

La teoría del *paticcasamuppada* está inspirada en dos actitudes intelectuales características del buddhismo. Por un lado, la visión causalista de la realidad, el considerar que todos los fenómenos (con excepción del nirvana) tienen una causa que los determina y explica y que, por consiguiente, para poner fin a algún proceso, es necesario buscar su causa y destruirla. Por otro lado, la concepción de la universal interdependencia de todas las cosas: todo fenómeno tiene una causa y es a su vez causa de otro fenómeno.

b) El *paticcasamuppada* tiene la siguiente formulación de acuerdo con la mayoría de los textos que la contienen:

1. *La vejez y la muerte (jaramarana)*, con todos los dolores, tristezas, sufrimientos, miserias de la vida, *están condicionadas por el nacimiento (jati)*. Véase nota al capítulo XI: *Jaravaggo:* «La vejez», y *Dukkha:* dolor.

2. *El nacimiento (jati) está condicionado por la existencia (bhava)*, por el hecho de pertenecer uno al mundo del devenir, por estar uno arrastrado en la incesante corriente de las existencias sucesivas, de las reencarnaciones y de la re-muertes.

3. *La existencia (bhava) está condicionada por el apego (upadana)*, por el aferrarse a la existencia, a la sensualidad, a la ilusión de un alma (inexistente según el buddhismo).

4. *El apego (upadana) está condicionado por el deseo* (*tanha*, lit. «sed»), por los apetitos, la concupiscencia. Véase nota al capítulo XXIV: *Tanhavaggo:* «La sed», el deseo.

5. *El deseo (tanha) está condicionado por la sensación o*

percepción (vedana): la percepción de algo agradable, placentero, apetitoso, hace surgir en la mente no disciplinada el deseo de poseerlo.

6. *La sensación (vedana) está condicionada por el contacto (phassa)* de los sentidos con sus objetos.

7. *El contacto (phassa) está condicionado por los seis dominios (ayatana)*; es decir, por los seis sentidos[1] a los cuales les corresponden las seis categorías de objetos de los sentidos.

8. *Los seis dominios (ayatana) están condicionados por la individualidad (namarupa)*, por el hecho de constituir uno una entidad psicofísica.

9. *La individualidad (namarupa) está condicionada por la conciencia (viñana)*, por todo el conjunto de actos cognoscitivos por medio de los sentidos. Véase nota a la estrofa 41.

10. *La conciencia (viñana) está condicionada por los sankhara*, término de múltiples sentidos y difícil por lo mismo de ser traducido[2]. Con este término el *paticcasamuppada* nos lleva a la vida anterior del individuo, interviniendo en este momento el concepto de karma, o sea la idea de que lo que uno hace en la vida surte sus efectos en la siguiente, que todo acto «madura» en una existencia posterior. Por *sankhara* debemos entender en el presente caso las *potencialidades* acumuladas en una vida y que se actualizan en la vida siguiente; las *energías* creadas y no gastadas en una existencia anterior y que

1. Recordamos que para la psicología hindú la mente es un sexto sentido, constituyendo su objeto las representaciones, ideas, etc. (Véase nota a la estrofa 339.)
2. Véase en *Samkhara:* cosa condicionada, compuesta, otro significado de este término, distinto del consignado en esta nota.

actúan en otra existencia; es la *herencia* que el individuo se dejó a sí mismo en una vida anterior; es la *predestinación* que no se debe ni a los antepasados ni a la fatalidad ni a la voluntad de un dios, sino a uno mismo.

11. *Los sankhara están condicionados por la ignorancia (avijja)* de las enseñanzas de Buddha. Esta ignorancia produce, en términos generales, el sometimiento al mundo de la sensualidad y la realización de acciones que tienen que surtir efecto en otra vida. Por el contrario, el conocimiento y la realización de las doctrinas de Buddha, al eliminar la ignorancia, y por consiguiente ese tipo de acciones, impiden la formación de residuos kármicos y ponen fin al ciclo de reencarnaciones y cortan el funcionamiento del *paticcasamuppada*. Véase *Avijja:* ignorancia.

La fórmula del *paticcasamuppada* puede ser también expuesta en sentido contrario, y entonces cada término es dado como condición del que le antecede en la formulación que acabamos de dar: la ignorancia es la condición de los *sankhara;* los *sankhara* son la condición de la conciencia, etcétera.

c) La *teoría del paticcasamuppada* fue discutida e interpretada en las escuelas buddhistas desde muy pronto. Ha sido asimismo objeto de cuidadosas investigaciones por parte de los estudiosos europeos del buddhismo.

d) El *paticcasamuppada* forma parte de las Cuatro Nobles Verdades en cuanto que nos explica mediante su cadena de causalidades o condicionamientos qué cosa crea y condiciona el dolor (resumido en los términos vejez y muerte) y de qué manera puede ser suprimido mediante la eliminación de la ignorancia, primer término de la fórmula.

e) Los elementos que forman el *paticcasamuppada* son, como todo, impermanentes (*anicca*) y producto de conglomerados de factores (*sankhata*) (*Samyutta* II, p. 26, «Paccayasuttam»).

33. *Posición ante las tradiciones*

Las tradiciones védicas son objeto, por el siglo VI a.C., de una serie de ataques provenientes de diversos factores y cuyo grado de virulencia varía. Entre los adversarios del brahmanismo tenemos a los que Masson-Oursel (*Esquisse*, pp. 45-50) denomina: 1. *sofistas*, 2. *materialistas*, 3. *yoguis*. Debemos agregar a ellos los *jainas* y los *buddhistas*, ya que no solamente están libres de toda adhesión al culto brahmánico sino que además muchas de sus doctrinas están en completo desacuerdo con las doctrinas del brahmanismo. Así, por ejemplo, en el buddhismo, la negación de un alma humana, permanente e inalterable, está en absoluta oposición con la creencia brahmánica en un *atman* idéntico a lo Absoluto (véase *Attan*). Igualmente la norma buddhista de no matar seres vivos se opone a la práctica brahmánica de los sacrificios de seres vivos (véase *Ahimsa:* no-violencia). Otro punto de discordancia entre el buddhismo y la tradición lo constituye el lugar secundario a que el buddhismo ha relegado a las divinidades hinduistas (véase *Dioses*). Finalmente, al predicar un *dharma* o doctrina general para todos los seres, se opone a la doctrina del *svadharma* o deber propio sustentada en el brahmanismo (véase *Castas*).

Pero además en forma explícita Buddha manifiesta en múltiples textos del canon pali su actitud contraria a las tradiciones brahmánicas. A modo de ilustración nos referiremos a algunos de dichos textos. De primerísima importancia entre éstos consideramos al «Tevijjasuttam» (*Digha* I, p. 235). En este *sutta* Buddha niega a los brahmanes la posibilidad de enseñar el camino que conduce hacia Brahma ya que ninguno de ellos ni ninguno de sus antecesores más ilustres ha llegado a verlo o a conocerlo, haciéndose presente en esta crítica una posición que podríamos calificar de empirista, tan acorde con la actitud pragmática antiespeculativa que caracteriza al buddhismo (véase *Especulación*). En este mismo *sutta* manifiesta Buddha que los ruegos y oraciones elevados a los dioses por los brahmanes son ineficaces y totalmente vanos. Son como los gritos, ruegos y súplicas que un hombre, de pie en la orilla de un río y deseando atravesarlo, dirige a la otra orilla para que vaya adonde él se encuentra. En esta imagen aparece, además de la crítica de la creencia brahmánica en la posibilidad de conseguir con oraciones la ayuda de los dioses, el sentimiento tan marcado del buddhismo de que el hombre está solo frente a su propia salvación y que ésta depende de su esfuerzo personal.

No es menos fuerte la crítica que se hace en el «Kutadantasuttam» del *Digha* I, p. 127, de la institución del sacrificio. Al descubrir el prototipo ideal de sacrifico, Buddha describe un sacrificio que no comporta la acostumbrada muerte de seres vivos y en el cual deben realizarse una serie de exigencias de carácter moral. Además Buddha declara que existen una serie de prácticas que

son superiores a este sacrificio ideal y, con mayor razón, a los sacrificios tradicionales. Entre estas prácticas ocupa el más alto lugar el adherirse a las enseñanzas de Buddha y el conformar a ellas la conducta. Cf. *Sutta Nipata* 1043-1048 («Punnakamanavapuccha»).

Las críticas hechas por el buddhismo a las tradiciones brahmánicas no impiden que Buddha utilice el término *brahmán* para designar al hombre que ha llegado a realizar los valores propugnados por el buddhismo, pero le da a este término un contenido totalmente nuevo, como se ve en las estrofas del capítulo XXVI del *Dhammapada*. Véase *Brahmana*.

Véase *Saddha:* fe.

34. *Posición del hombre*

Se podría hablar del hombre «trágico» del buddhismo. Esta tragedia brota de su soledad ante el mundo de dolor al que es arrojado desde su nacimiento (véase *Dukkha:* dolor). No existe un ser supremo que se preocupe por él y al cual él pueda dirigir sus ruegos. Los dioses, cuya existencia acepta el buddhismo, son incapaces de hacer algo efectivo por él (véase *Dioses*). Ni siquiera le queda al hombre el consuelo de que con el fin de su existencia concluya su tragedia, la que se repite en los infinitos actos de las reencarnaciones. El destino de dolor no le viene al hombre ni de un pecado original, ni de la malevolencia de los dioses, ni de las faltas y crímenes de sus antepasados; le viene de él mismo, de sus propias acciones en vidas anteriores (véase *Samsara:* transmigración, y *Retribución de los actos*). La única ayuda, el único refugio de que dispone el hombre es la enseñanza de Buddha. Pero Buddha sólo es el maestro que le muestra el camino pero que nada puede hacer para que llegue a la meta (véase *Gotama*). Para recorrer ese camino el hombre sólo puede confiar en sus propias fuerzas. Si está solo frente al dolor, también está solo frente a su propia salvación. Y este camino es duro, difícil de recorrer, arduo; supone que el hombre debe vencer sus impulsos instintivos, ir en contra de las tendencias de la vida; eliminar de sí todo afecto, todo cariño, todo amor; renunciar a las alegrías derivadas de las debilidades humanas (véase *Apego*). Para superar el dolor a que está sometido, sólo le queda al hombre la solución dolorosa de forzar su naturaleza, y debe acentuar su soledad congénita en un aislamiento hecho de desapego y de renunciamento, poniendo distancia entre él y los demás seres. Es, pues, un remedio heroico. De ahí la insistencia puesta por el buddhismo en las cualidades de energía, esfuerzo, tesón, las únicas con las que la voluntad, tensa, puede vencer los obstáculos que se le oponen.

Únicamente una vez recorrido y vencido el camino se encuentra el hombre libre del sino de tragedia y de dolor que es propio de la naturaleza humana. Únicamente entonces se da para él una felicidad que supera las felicidades a que ha renunciado, que compensa los esfuerzos realizados y que han cantado en exaltados versos los *bhikkhus* y *bhikkunis* en los poemas *(Gatha)* que nos han sido conservados.

35. *Retribución de los actos (karma)*

a) Uno de los dogmas más importantes del buddhismo es el de la retribución de los actos: ningún acto malo queda sin castigo, ninguno bueno sin recompensa. Esta idea se hace presente en el *Dhammapada*, estrofas 1, 2, 15, 16, 17, 18, 119, 121, 122, 127, 131, 133, 136-140, 176, etcétera.

b) Es en realidad uno de los ejes centrales de la doctrina. El buddhismo tiene en común con los sofistas y materialistas de la India de su época un sorprendente espíritu crítico y la firme voluntad de atenerse sólo a los hechos y a lo que puede ser racionalmente comprendido, poniendo de lado muchas creencias y prejuicios heredados del pasado (Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, p. 247). Pero se aparta de sofistas y materialistas en que para él es indiscutible la retribución de los actos. El canon pali rechaza a aquellos que, como Purana Kassapa, niegan que de las acciones malas o buenas derivan demérito o mérito (*Digha* I, p. 52, «Samaññaphalasuttam», 17; y *Samyutta* IV, p. 349, «Pataliyasuttam»). Rechaza también a aquellos que, como Makkhali Gosala, sostienen «una especie de determinismo total, negando el libre albedrío del hombre y su responsabilidad moral por cualquier así llamado bien o mal» (Hoernle, «Ajivikas», en Hastings, p. 261. Véase *Digha* I, p. 53, «Samaññaphalasuttam», 20).

c) La retribución de los actos para el buddhismo se verifica tanto en esta vida como después de la muerte. Esta idea se hace presente en el *Dhammapada*, estrofas 17, 18, etc., y también en el *Anguttara* I, p. 202 («Akusalamulasuttam»). La retribución después de la muerte se en-

garza con el sistema de las reencarnaciones (véase *Samsara:* transmigración).

d) El acto (sánscrito *karman*, pali *kamma*) para el buddhismo no sólo origina el premio y el castigo aisladamente, sino que todo el destino del hombre es producto de sus actos, en cuanto que la suerte que le toca al hombre, es en sí el resultado, castigo o recompensa, de sus anteriores acciones. Así el *Majjhima* III, p. 203 («Culakammavibhangasuttam») dice: «los seres son dueños de su propio karma, son herederos de su karma; el karma es su matriz, el karma es su pariente, el karma es su recurso».

e) Pero la retribución de los actos buenos o malos no es la obra de algún ser supremo, guardián de la moral; es el propio acto que, por una fuerza y eficacia irresistibles que posee, produce el castigo y la recompensa o, de un modo más general, el destino del hombre, en su integridad. Se trata de la llamada *causalidad kármica*.

f) La retribución de los actos, la causalidad kármica constituye un aspecto del causalismo que domina todo el buddhismo (véase *Paticcasamuppada:* generación condicionada).

g) Las ideas expuestas con anterioridad aparecen igualmente en el hinduismo. Los textos que citamos a continuación se refieren a ellas en términos semejantes a los de los textos buddhistas. *Manusmriti* XII, dice «la acción produce buenos o malos resultados... las condiciones de los hombres están determinadas por la acción» (3); «si hace mucho bien y poco mal, obtienen la felicidad en el cielo» (20); «si hace mucho mal y poco bien, sufre los castigos impuestos por Yama» (21). Bartrihari, *Nitishataka* (edición Kosambi), coloca el acto (karma) por

encima de los dioses (estrofas 91 y 92) y por encima de todo (95, 97, 98, 99, 100). Un poeta del *Rig Veda* X, 37.2, dice «que mi palabra veraz en todo sentido me proteja». La *Chandogya Upanishad* VI, 16, menciona el caso del hombre que ha dicho la verdad, que es sometido a la ordalía del fuego y a quien el fuego no quema porque «se ha rodeado de verdad». Véase *Samsara:* transmigración.

36. *Saddha*: fe

La fe *(saddha)* es el estado de ánimo que despiertan en una persona las palabras de Buddha, estado de ánimo que la lleva a abandonar su vida anterior y a someterse a la disciplina buddhista. Es un captar oscuramente que la verdad está en la doctrina de Buddha y la decisión, que brota como consecuencia de ello, de actuar y conducirse de acuerdo con esa doctrina.

El proceso de nacimiento de la fe está claramente descrito en el «Samañña phalasuttam» (*Digha* I, p. 62 [41]): «algún jefe de familia o hijo de familia o alguna persona nacida en otra condición escucha el *dharma*. Y, al escuchar el *dharma*, brota en él la fe en Buddha. Y lleno de esta fe piensa "llena de obstáculos es la vida de hogar; es el camino de las pasiones; la vida del *pabbajita* (véase *Samana*, vida mendicante y errante) es la libertad...". Y poco después, dejando sus pequeños bienes, dejando sus grandes bienes, abandonando a sus parientes cercanos, abandonando a sus parientes lejanos, cortándose el pelo y la barba y vistiéndose con el manto amarillo, parte de su casa para llevar una vida mendicante».

Como anota bien Beckh (*Buddhismus* II, p. 22) la fe es un momento previo al noble camino enseñado por Buddha, y que determina precisamente el ingreso en dicho camino. Este carácter provisional y transitorio, secundario de la fe, se hace presente en la estrofa 97 del *Dhammapada* en que se dice del hombre superior, que ha realizado en sí las enseñanzas de Buddha, que ya no necesita la fe *(assaddho)* (véase nota a la estrofa). La misma idea se hace presente también en aquellos textos como el *Samyutta* II, p. 115 («Kosambisuttam»), y IV, p. 138 («Atthinukhopariyayasuttam») en que se dice que el conocimiento de las verdades del buddhismo debe darse sin que intervenga en él la fe. Lo anterior es entendible, ya que esas verdades deben ser objeto de una comprensión intelectual hondamente vivida por uno, y producto de una larga y adecuada preparación. Véase *Paññ a:* conocimiento.

La situación secundaria de la fe dentro de la doctrina buddhista es uno de los rasgos en que el buddhismo más se diferencia de otras religiones basadas en la fe como el catolicismo y el islamismo.

Debemos relacionar el rechazo de la fe con la actitud de libre examen preconizada por Buddha. Esta actitud se hace presente en el hermoso «Kesamuttisuttam» (*Anguttara* I, p. 188), en el que Buddha aconseja a los Kalamas en los siguientes términos: «no os guiéis por lo que sin cesar oís ni por la tradición ni por los rumores ni por la autoridad de los Pitaka (Textos), ni por simples conjeturas ni por simples inferencias ni por la sola reflexión sobre la causa, ni por la simpatía hacia nociones aprendidas ni por la aparente habilidad intelectual de otro ni por la idea de

que es vuestro maestro quien lo ha dicho. ¡Oh, Kalamas!, cuando vosotros, por vosotros mismos, hayáis llegado a saber que estas cosas son malas, que estas cosas son censuradas por los que realmente conocen y que, realizadas y aceptadas, redundan en mal y en dolor sólo entonces, ¡oh Kalamas!, vosotros debéis dejarlas de lado».

37. *Samadhi:* meditación, concentración de la mente

a) La meditación es otro elemento importante de la doctrina buddhista. Es la etapa final del Noble Óctuple Camino. Para que sea correcta presupone la realización de las etapas anteriores de este camino, que se refieren a prescripciones de carácter moral. La meditación a su vez es la condición necesaria para la consecución del conocimiento *(pañña)* y, por medio de éste, de la liberación *(vimutti)*. Véase notas respectivas.

Numerosos textos señalan las etapas que comportan la meditación y a las que va llegando el *bhikkhu* sucesivamente. En ellas, mediante la coacción ejercida sobre sí mismo, el *bhikkhu* va vaciándose paulatinamente de todo contenido emocional e intelectual.

b) Exponemos brevemente a continuación el proceso meditativo siguiendo al «Samañña phalasuttam» (*Digha* I, pp. 71 y ss.) en lo que se refiere a las cuatro primeras etapas, y siguiendo al «Potthapadasuttam» (*Digha* I, pp. 182 y ss.) y al «Nibbanasukhasuttam» (*Anguttara* IV, p. 414) en lo que se refiere a las etapas siguientes.

1. *Pathamajjhana:* en la primera etapa, fundada en el desapego, se libera uno de todos los deseos, pero subsisten el razonamiento y la reflexión; y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.

2. *Dutiyajjhana:* en la segunda etapa, fundada en la concentración, ya no se dan ni razonamiento ni reflexión, y se produce el apaciguamiento y la unificación de la mente y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.

3. *Tatiyajjhana:* en la tercera etapa se produce la cesación del sentimiento de alegría y uno permanece indiferente, experimentando un sentimiento de felicidad que lo inunda y traspasa por completo.

4. *Catuthajjhana:* en la cuarta etapa se produce la eliminación de todo sentimiento de felicidad o de sufrimiento, la desaparición de toda sensación de malestar y bienestar, y se da un estado de pureza producido por la autoconciencia y la impasibilidad, y el cuerpo está compenetrado de claridad y pureza espiritual.

c) Después de la cuarta etapa, liberado ya de la conciencia de la forma, de las reacciones ante estímulos externos y de la idea de distinción, ingresa uno en la esfera de la infinitud del espacio. Ingresa luego en la esfera de la infinitud de la conciencia; enseguida en la esfera de la nada; de ahí en la esfera de la no-conciencia-y-no-inconciencia y finalmente en un estado en que se da el *sañña vedayitanirodha*, o sea la absoluta cesación de toda conciencia y sensación, el nirvana experimentado ya en este mundo.

d) Una vez superadas las etapas indicadas en los párrafos anteriores, la mente *(citta)* «purificada, pura, libre de manchas, libre de impurezas», está ya «disciplinada, estable, impasible, maleable, lista para el trabajo». En-

tonces el *bhikkhu* puede aplicar, dirigir su mente a la consecución de los poderes espirituales o facultades extraordinarias que enumera el *Digha* I, pp. 76 y ss. («Samaññaphalasuttam», 83 y ss.). Estos poderes son: intuición *(ñanadassana)* del carácter compuesto e impermanente del cuerpo al cual está adherida la conciencia *(viññana)*; creación, a partir de su propio cuerpo, de otro cuerpo mental *(manomayam kayam)* con todos sus miembros y facultades intactas; facultades sobrenaturales *(iddhividha)* cuya enumeración puede verse en el texto citado en la nota sobre (el elemento) *Sobrenatural*; el oído divino (*dibbam sotam*), que le permite percibir los sonidos divinos; conocimiento de la verdadera naturaleza y carácter de los pensamientos de otros *(cetopariyañana)*; recuerdo de las existencias anteriores *(pubbenivasanussatiñana)* (véase estrofa 423 del *Dhammapada)*; captación por medio de su ojo divino *(dibbam cakkum)* de que los seres nacen y perecen *(cutupapatañana)* y que el curso de su destino está condicionado por la calidad moral de sus acciones. A los anteriores se agrega, como coronación de todo el proceso meditativo, el conocimiento de la destrucción de las impurezas de la mente *(asavanam khayañana)*, con la que se da la captación de las Cuatro Nobles Verdades y la concomitante iluminación (véase nota a la estrofa 89; *Pañña:* conocimiento; *Cuatro Nobles Verdades* y *Bodhi:* iluminación).

e) No se podría decir hasta qué punto la teoría de la meditación expuesta anteriormente constituye una creación del buddhismo primitivo; ni tampoco si el *Dhammapada*, cada vez que habla de meditación, se refiere a ésta tan elaborada y sistematizada, o simplemente tiene presente una meditación más simple y sencilla, del tipo de la «meditación sobre las impurezas» (véase nota a la estrofa 41).

Inclinan a favor de la negativa la ausencia de sistematización y estructuración que parece haber caracterizado a las primeras etapas del buddhismo. Inclinan a favor de la afirmativa el hecho de que las prácticas meditativas eran cosa común en la India de la época, gracias a la difusión del Yoga, para el cual dichas prácticas constituyen objeto principal y que ejerció sobre el buddhismo grandísima influencia. Véase *Yoga.*

f) La teoría de la meditación antes expuesta es indudablemente, en gran parte, de carácter extático y por tal razón en muchos de sus aspectos revela puntos de contacto con la descripción de los procesos místicos que encontramos en otras religiones. Bástenos señalar, a título de ejemplo, la coincidencia entre las primeras etapas de la meditación buddhista y el primer grado de la oración en la cual Dios se revela al alma, de acuerdo con Dionisio Areopagita, para el cual «el primer grado es la purificación sensible (χάθαρσις). Consiste en el ascetismo, en la liberación de la materia y en el desprendimiento absoluto de los sentidos y de las cosas sensibles que pueden entorpecer con sus impresiones al alma en su ascensión hacia Dios. Pero sobre todo se trata de una depuración del conocimiento racional, especialmente la negación del concepto corriente de Dios. Es necesario que el alma se desprenda de todas las imágenes y de toda actividad intelectiva. Con ello se logra el silencio místico». Pero hay que tener bien presente que, de acuerdo con la posición «atea» del buddhismo (véase

Dioses), la finalidad de la meditación no es entrar en contacto con ningún ser supremo.

g) Son de señalar, como rasgos interesantes y propios de la meditación buddhista, la claridad con que es descrito todo el proceso meditativo y la ausencia en el mismo de todo elemento emocional que venga a turbar la precisión del análisis.

La primacía de la mente (véase *Manas*), que caracteriza al buddhismo, se hace notar, en esta teoría de la meditación, en que varias de las etapas meditativas se dan en el dominio de la mente; en que es mediante la mente *(citta)*, debidamente dirigida, como se consigue la obtención de los poderes espirituales o facultades extraordinarias; y en que muchos de estos poderes o facultades no son sino facultades mentales extraordinarias o simples actos de un conocimiento intuitivo.

Para terminar, queremos señalar la presencia de un elemento sobrenatural en algunos momentos de la meditación. Véase (el elemento) *Sobrenatural* (a).

38. *Samana o samán (Vida mendicante y errante)*

a) Los términos *samana, pabbajita, bhikkhu*, con leves diferencias y de un modo general, indican al hombre que, abandonando el mundo, adopta una vida mendicante y errante, más o menos ascética. *Bhikkhu* designa sobre todo a la persona, anteriormente descrita, que pertenece a la comunidad buddhista. Buddha se dirige a sus discípulos con las palabras *bhikkhu, bhikkhave* (pl.) (véase *Dhammapada* 243, 272, 283).

b) Muchos textos del canon pali nos hablan de estos hombres, de su género de vida, de sus costumbres, etc. Así en el *Digha* I, pp. 60, 61, 63 («Samañña-phalasuttam», 35, 37, 41), se describe al esclavo, al labrador, al jefe de familia, al hijo de familia, que después de oír la palabra de Buddha se cortan el pelo y la barba, visten el manto amarillo, abandonan familiares y bienes, y parten de sus hogares para llevar una vida sin hogar, completamente autocontrolados, satisfechos con poco, contentos con la soledad. Véase *Dhammapada*, capítulo XXV.

En la época de Buddha fueron numerosas las personas que se dedicaban a la vida religiosa errante y mendicante; y en los diálogos del *Digha* o del *Majjhima* o en los del *Udana*, etc., son frecuentes las referencias que a ellas se hace.

c) Los textos hinduistas también nos hablan de los ascetas que llevan una vida religiosa, errante y mendicante, pero que se mantienen dentro de la más estricta ortodoxia hinduista. Así la *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3, 22, menciona a los *shramana*, pali *samana*; y IV, 5, 2 presenta a Yajñavalkya, manifestando a sus dos esposas que tiene la intención de partir hacia la vida mendicante. La misma Upanishad IV, 4, 22 nos habla de aquellos brahmanes que, después de descubrir lo Absoluto, abandonan todo y parten para llevar una vida errante y mendicante. La *Paramahamsa Upanishad* describe al yogui que ha renunciado a todo en su búsqueda de la suprema verdad e incluso utiliza la palabra *bhikshu* para describirlo. *Manusmriti*, cap. VI, legisla sobre los deberes de los anacoretas *(vanaprastha)* y de los ascetas

(parivrajaka o *samnyasin)*. Los primeros son los jefes de familia, que después de cumplir todos sus deberes y de ver crecidos a sus hijos, se retiran del mundo para consagrarse en algún lugar desierto al culto divino y a la meditación. Los ascetas van más lejos: lo abandonan todo, renuncian a todo y se dedican a una vida errante y mendicante. La condición de anacoreta y la de asceta constituyen las etapas tercera y cuarta de las cuatro en que teóricamente está dividida la vida de un brahmán. Es la institución de los *ashramas*.

d) Alrededor de estos hombres, muchas veces, cuando se trataba de fuertes personalidades, se formaban núcleos de discípulos y seguidores. Buddha fue una de esas personas, y también lo fueron Purana Kassapa, Makkhali Gosala, Ajita Kesakambali, Pakudha Kaccayana, Nigantha Nataputta y Sañjaya Belatthiputta, cuyas doctrinas resume el «Samaññaphalasuttam» del *Digha* (I, p. 47).

La vida religiosa errante y mendicante, lo mismo que el ascetismo, constituye un fenómeno característico de la India que tiene su raíz, las más de las veces, en un intenso y sincero sentimiento religioso, y en que se expresa «la inspiración hacia la liberación que está en el fondo de todas las especulaciones de la India» (Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, p. 79). Véase *Ascetismo* y nota al capítulo XXV: *Bhikkhuvaggo*.

39. *Samsara:* transmigración

a) Aunque la creencia en la reencarnación o transmigración o metempsicosis no se da exclusivamente en la India, es en la India donde adquirió una inigualada amplitud convirtiéndose en el dogma indiscutido y unánimemente aceptado. «Ario del norte o drávida del sur, brahmán de tez clara o paria casi negro, devoto de Vishnu, de Shiva y de todo el panteón ortodoxo o adepto de los maestros heréticos, de Buddha, de Jina, partidario del Vedanta idealista que niega la materia, o del *Samkhya* dualista que lo admite o –paradoja inconcebible– del buddhismo que proclama la nada universal, el hindú cree ciegamente, obstinadamente, fatalmente, en la transmigración de las almas. No la discute, no la refuta, no la establece. La plantea como un hecho, como un dato necesario y trata enseguida de acomodarse a él.» (Sylvain Lévi, *Mémorial*, p. 25.)

b) De acuerdo con esta creencia el alma humana al morir el cuerpo transmigra a otro cuerpo. La *Bhagavad Gītā* II, 22 dice: «como un hombre deja sus vestidos viejos y toma vestidos nuevos, así el alma incorporada deja los cuerpos viejos y entra en nuevos cuerpos».

c) De un modo general no se admite que la doctrina de la reencarnación se encuentre en los himnos védicos, aunque nada impide que dicha creencia haya existido en la India védica, sin ser incorporada a los Vedas. Es por otra parte discutible que se halle expresada en los Brahmanas. Pero aparece ya claramente formulada en las más antiguas Upanishads. (*Brihadaranyaka Upanishad* I, 1.6; *Mundaka Upanishad* I, 2, 10). A partir de las Upanishads esta creencia queda incorporada a la cultura de la India en la forma indicada anteriormente.

d) Ya desde los primeros textos la creencia en la

reencarnación aparece conectada con la creencia en la retribución de los actos buenos y malos. La conducta presente determina la condición de la vida siguiente. Es la doctrina del karma a la que ya nos hemos referido al tratar de la retribución de los actos.

e) Muchos textos no se limitan a exponer la doctrina de la reencarnación en forma general sino que especifican detalladamente y con toda precisión el tipo de reencarnación que le corresponde a cada tipo de acto bueno o malo. Así, por ejemplo, lo hace el *Manusmriti* XII, 54 y ss., y, en forma más detallada aún, el *Mahabharata* XIII, 111 y el *Mahakarmavibhanga*.

f) La creencia en la reencarnación, el considerarla como un instrumento de la retribución de los actos, y la consiguiente exaltación del acto (karma) como forjador del destino humano, aparecen en el buddhismo y constituyen, lo mismo que en las otras doctrinas de la India, dogmas fundamentales.

g) El concepto de reencarnación es mencionado en el *Dhammapada*, en las estrofas 17, 18, 60, 126, 153, 238, 240, 306, 307, 309, 311, 316, 319, 414, 423, etc. Son numerosos los otros textos palis que hacen referencia a él; bástenos recordar los *Jataka*, en los que el propio Buddha narra sus reencarnaciones anteriores. (Véase *Retribución de los actos*.) De acuerdo con el *Samyutta* II, p. 178 («Tinakatthasuttam» y «Pathavisuttam») es infinito el número de reencarnaciones.

h) La creencia en la reencarnación, heredada de épocas anteriores y dogma esencial del buddhismo, parece estar en abierta oposición con otro dogma fundamental también del buddhismo, la teoría del *anattan* o inexistencia de un alma, pues cabe preguntarse qué es lo que transmigra, si se niega la existencia del alma.

Las escuelas buddhistas posteriores a Buddha trataron de salvar dicha contradicción mediante sutiles razonamientos y refinamientos escolásticos. Una escuela, la de los Vatsiputriya, apoyándose en algunos textos canónicos, ambiguos en su expresión, como el «Bharasuttam» (*Samyutta* III, p. 25),[1] sostiene la existencia en el hombre, de una entidad permanente, de un individuo que pasa a través de la cadena de las transmigraciones.[2]

Rechazada, por un lado, la existencia del alma y de un ser supremo, guardián de la moral y, por otro lado, comprobada la existencia del dolor y de la injusticia, así como la realidad de lo incompleto e imperfecto de la retribución de los actos en este mundo, Buddha, dentro de su gran sentido moral, estaba obligado a aceptar el postulado de la reencarnación, con el sistema de retribución de los actos que la reencarnación constituye, para hacer posible su sistema moral y darle un fundamento. Para Buddha no sería posible la moral si todo termina con la muerte. En la estrofa 176 del *Dhammapada* Buddha justamente dice que todo resulta lícito para el que desecha la idea de otro mundo. Buddha recurre a este postulado porque era una creencia que su cultura le ofrecía,

1. Véase el resumen de dicho texto en la nota a la estrofa 402.

2. Tal vez sea un prejuicio, dictado por la preeminencia que han adquirido los conceptos *atman* en la India o *alma* en Occidente, el creer que existe contradicción si se admite la reencarnación y se niega el *atman* o *alma*. Nos parece que toda contradicción desaparece si se admite que los residuos kármicos, los *sankhara*, al dar origen a una nueva existencia, están realizando una transmigración. Tal vez ésta fue la idea de Buddha.

de la misma manera como muchos sistemas de Occidente han recurrido, con el mismo fin, a los postulados del ser supremo y del alma individual, postulados que la cultura occidental les ofrecía.

Además de las anteriores razones, el postulado de la reencarnación satisfacía la tendencia a la explicación causalista característica del buddhismo, ya que daba una explicación de las desigualdades y de los diversos destinos de los hombres.

40. *Sangha:* la comunidad

Con respecto a este término sólo nos limitaremos a dar brevísimas indicaciones, remitiéndonos a las obras citadas en la Bibliografía. La comunidad buddhista o *Sangha*, en sentido amplio, comprende a los religiosos mendicantes *(bhikkhu)*, a las religiosas mendicantes *(bhikkhuni)* y a los laicos y laicas. Dentro de la comunidad, los *bhikkhus* y *bhikkhunis* constituyen el núcleo sólido y homogéneo, por oposición a los laicos que forman una multitud inestable y amorfa. Por tal razón, a los ojos de los hindúes son los *bhikkhus* y *bhikkhunis* quienes representan la tradición buddhista. Numerosos textos reglamentan en forma estricta todo lo referente a la comunidad de los *bhikkhus* y *bhikkhunis* (*Sangha*, en sentido estricto), existiendo prescripciones relativas a la vestimenta, comida, habitación, faltas que deben evitarse, sanciones que a éstas les corresponden. Véase nota a la estrofa 185.

41. *Sankhara:* cosa condicionada, compuesta[1]

Para el buddhismo todas las cosas son condicionadas, en cuanto que son el efecto de una multiplicidad de causas, y asimismo son compuestas, en cuanto que cada una es un conglomerado de elementos constitutivos. Esta idea tiene principalísima aplicación con relación al individuo que, para el análisis buddhista, se descompone en cinco *khandhas* (véase nota respectiva), no existiendo ningún nucleo incondicionado y no-compuesto (véase *Attan* [b]). Tiene asimismo una importante aplicación práctica en la meditación sobre las impurezas (véase nota a la estrofa 41), parte de la cual constituyen la consideración de que el cuerpo es compuesto y el análisis del mismo en sus últimos componentes, con el fin de ver cómo todo se disgrega y perece.

Y justamente por ser condicionadas y compuestas, todas las cosas son impermanentes y transitorias, sometidas a la disgregación y al decaimiento, y por eso mismo dolorosas e insustanciales (véase *Dhammapada* 277-279; *Anicca*, impermanencia y *Dukkha:* dolor).

Con la palabra *sankhara* se relaciona el adjetivo *asankhata*, epíteto frecuente del nirvana, el cual, en oposición a todo, es lo único incondicionado y no-compuesto que existe (véase *Nirvana* [c]).

1. Véase en *Paticcasamuppada:* generación condicionada, otro significado igualmente importante de este término, distinto del consignado en esta nota.

42. *Sati:* autoconciencia

Una de las normas fundamentales de la moral buddhista es aquella que dispone que se debe tener plena conciencia *(sati)* de todas aquellas manifestaciones de la vida que tienen lugar en el cuerpo y en lo que llamamos el espíritu; es decir que se debe reducir el campo de lo inconsciente en beneficio de lo consciente.

La autoconciencia o *sati* tiene cuatro dominios de acción: «los procesos del cuerpo; la vida del sentimiento; las percepciones de la vida diaria; y la actividad mental y los contenidos del pensamiento («Nyanaponika», *Satipatthana*, p. 44).

Esta norma se menciona en gran número de textos y está desarrollada con toda amplitud en dos textos importantes: uno es el *Majjhima* I, p. 55 («Satipatthanasuttam»), y el otro el *Digha* II, p. 290 («Mahasatipatthanasuttantam»).

La autoconciencia no es sino un aspecto de la lucha contra Mara, contra los ataques que él desencadena, ataques que vienen ya sea desde adentro (deseos, odios, etcétera), ya sea de afuera (las tentaciones del mundo de los sentidos).

El *Majjhima* («Kayagatasatisuttam») III, p. 94, dice, con relación a la *kayagata sati* (autoconciencia con respecto al cuerpo), a la que este *sutta* está dedicado, que el que no la practica, ofrece a Mara ocasión propicia. La *sati* se relaciona con el *indriya-samvara* y con el *appamada* (véase notas a las estrofas 7 y 8 y al capítulo II: *Appamadavaggo:* «El estado de alerta y vigilancia»).

43. *Sila:* la disciplina moral

Es el conjunto de las normas de carácter ético que rigen la vida del buddhista y que constituyen la condición necesaria para cualquier progreso en la práctica de la meditación y en la consecución del conocimiento.

Muchos textos, por ejemplo *Digha* I, p. 63 («Samañ-ñaphalasuttam», 43-44), enumeran como elementos constitutivos de la disciplina moral a los siguientes:

1. *Panatipata veramani:* abstenerse de matar
2. *Adinnadana v.:* abstenerse de robar
3. *Abrahamacariya* o *kamesunicca cara v.:* abstenerse de llevar una vida no casta
4. *Musa vada v.:* abstenerse de mentir
5. *Pisunavacaya v.:* abstenerse de calumniar
6. *Pharusavacaya v.:* abstenerse de emplear lenguaje rudo
7. *Samphappalapa v.:* abstenerse de hablar frivolidades

El *Samyutta* IV, p. 340 («Pataliyasuttam») agrega a los anteriores los tres siguientes:

1. *Abhijjhaya v.:* abstenerse de la avidez y la codicia
2. *Byapada v.:* abstenerse de la malevolencia
3. *Micchaditthiya v.:* abstenerse de poseer erróneas opiniones

Estas diez normas constituyen el *dasa sila*. El cumplimiento de las prescripciones del *sila* (disciplina moral)

es la condición necesaria para que pueda darse la correcta meditación *(samadhi)*, base esta a su vez del conocimiento *(pañña)*, que conduce a la liberación *(vimutti)*. La moralidad es, pues, sólo una etapa transitoria, un medio, no un fin en sí misma.

44. *Sobrenatural (El elemento)*

a) El elemento sobrenatural se hace presente en el canon pali. No nos referimos a los dioses y divinidades menores (véase *Dioses*), que son aspectos del mismo, sino a los procesos y a las actuaciones que salen de lo normal, a los poderes maravillosos, etc., que son mencionados por el canon. Señalemos ante todo los *iddhi* (o poderes sobrenaturales), que es posible obtener en un grado avanzado de la meditación. El *Digha* I, p. 77 («Samaññaphalasuttam»), los menciona: «aunque es uno, se torna múltiple, habiéndose tornado múltiple, se torna nuevamente uno; se vuelve visible o invisible; sin ser detenido atraviesa los muros, las murallas, las montañas, como a través del aire; se hunde en la tierra o emerge de ella, como en el agua; va sobre el agua, sin que ceda, como en la tierra; va a través del espacio con las piernas cruzadas, como un alado pájaro; con su mano toca y palpa el sol y la luna, tan poderosos y fuertes; incluso llega con su cuerpo al mundo de Brahma». El mismo *Digha* I, p. 150 («Mahalisuttam»), admite la existencia de formas y sonidos divinos que el *bhikkhu* puede percibir mediante la adecuada concentración de la mente, pero Buddha, aunque no niega su existencia, deja bien claramente establecido que

ese tipo de fenómenos no es la finalidad de sus enseñanzas y de las prácticas que él propugna. En el *Udana*, p. 21, se narra cómo Buddha en un cerrar y abrir de ojos se trasladó al cielo de Indra con su primo Nanda y le enseñó las bellas *apsaras*, para retornar de la misma manera a tierra, apartando a Nanda, mediante la visión de las bellezas sobrenaturales, de sus amores humanos. Y así se podrían citar otros textos.

b) Pero aunque el elemento sobrenatural está aceptado en el canon pali, su importancia, dentro de la economía general, es muy reducida, como lo es la de los dioses, igualmente aceptados por el buddhismo. Lo que busca, en efecto, el discípulo de Buddha, como supremo bien, es la liberación de las reencarnaciones y llegar al nirvana, y a esto todo se subordina. Además, la liberación y el nirvana no se consiguen por medios mágicos, sino por la disciplina moral, la meditación[1] y el conocimiento. En el *Dhammapada* este elemento sobrenatural está casi ausente. En el buddhismo el elemento sobrenatural se va haciendo cada vez más importante con el transcurso del tiempo, adquiriendo manifestaciones frondosas en el buddhismo Mahayana, bajo el influjo de la rica y fecunda fantasía de la India.

1. Aunque se mencionan algunos elementos de carácter sobrenatural en el curso del proceso meditativo, hay que tener presente que esos elementos no constituyen un objeto en sí, sino que sólo son momentos transitorios que preparan para la consecución del conocimiento. Además muchos textos, como «Potthapadasuttam» (*Digha* I, p. 178) y el «Nibbanasukhasuttam» (*Anguttara* IV, p. 414), al describir el proceso de la meditación no los toman en cuenta. Y hay razones para pensar que su inclusión en la teoría de la meditación no proviene del buddhismo primitivo. Ver *Samadhi:* meditación, concentración de la mente.

c) Juzgando por la poca importancia de este elemento en el *Dhammapada* y por su incremento gradual, conforme el tiempo pasa, se puede pensar que o no existió o su importancia fue mínima en el buddhismo primitivo, y que fue un elemento adventicio que se hizo presente posteriormente. El hecho de estar casi ausente del *Dhammapada* es otro argumento a favor de la antigüedad de este texto.

Este elemento sobrenatural se contrapone al carácter intelectualista que predomina en el buddhismo, a esa voluntad que se manifiesta en él de investigar la realidad en forma lúcida, desechando los prejuicios y caprichos de la tradición y no tolerando la intromisión de extravagantes fantasías.

Con respecto al hinduismo, nos limitaremos a decir que el elemento sobrenatural desempeña en él un gran papel y se manifiesta en su mitología, en sus leyendas, en sus cuentos, etc., pudiéndose decir que constituye una característica del mismo.

45. *Vimutti:* liberación

La liberación es la meta final a la que lleva el camino predicado por Buddha. La disciplina moral *(sila)*, la concentración de la mente *(samadhi)*, el conocimiento *(pañña)*, no son sino etapas intermedias, medios para alcanzar la liberación. Pero la noción de la liberación es sumamente compleja. Por esta razón la palabra *vimutti* y las palabras afines a ésta *(vimutta, vimokkha, mutti, mutta, mokkha,* etcétera) se presentan en los textos palis con múltiples sentidos. Unas veces significa la liberación en un plano afectivo o psicológico: del deseo *(vana, tanha)* (*Dhammapada* 216, 344; *Sutta Nipata* 211, 354, 355); de la pasión *(raga)* y del odio *(dosa)* (*Dhammapada* 377); del afecto, del cariño, del amor (*Dhammapada* 212, 213, 214, 215); de la sumisión de los sentidos *(ayatana)* (*Sutta Nipata* 373); de las ataduras o lazos *(samyojana)* (*Sutta Nipata* 492). Otras veces la liberación es con respecto a nociones de un carácter más trascendental: de los lazos de Mara (*Dhammapada* 37, 276); de la individualidad (*Sutta Nipata* 1074); del sufrimiento (*Dhammapada* 189, 192, 361; *Sutta Nipata* 170-172). En muchos pasajes la noción de liberación figura sin referencia a ningún otro concepto, como por ejemplo en el *Dhammapada* 57, 90, 96, 348, en los que la liberación puede ser con respecto a cualquiera de las entidades antes mencionadas. En otros textos el término *vimokkha*, que significa igualmente «liberación», es utilizado para designar a algunas de las etapas de la meditación (véase *Samadhi:* meditación, concentración de la mente), en cuanto que en ellas se realiza un proceso de vaciamiento en el que se eliminan determinados contenidos mentales (*Anguttara* IV, p. 306, «Vimokkhasuttam»; *Digha* II, p. 70, «Mahanidanasuttantam»).

Podríamos decir que el significado supremo y técnico del término *vimutti* es el nirvana, en cuanto el nirvana es la suprema liberación, liberación de toda la vida afectiva, de las cadenas de Mara, del sufrimiento, de la individualidad, de las reencarnaciones (véase *Nirvana* [h]).

El hecho de que toda la doctrina de Buddha tenga como meta final una realización concreta como es la liberación, y no permanezca en el plano meramente espe-

culativo del conocer por el conocer, da a esta doctrina un marcado carácter pragmático (véase *Especulación*). Observemos también que el carácter intelectualista del buddhismo se hace presente en la importancia que tiene el conocimiento *(pañña)* en la consecución de la liberación (véase *Pañña*: conocimiento).

En el hinduismo nos encontramos con la misma actitud frente a la liberación y, por consiguiente, con el mismo carácter pragmático de sus doctrinas y con el mismo papel principal del conocimiento para el logro de dicha liberación, pudiéndose, por lo tanto, decir que estas tres características constituyen rasgos permanentes de la cultura de la India en general. Constituye, en efecto, el objeto de las doctrinas upanishádicas la liberación de la vida individualizada y la anulación de la dualidad sujeto-objeto, mediante la identificación del alma individual *(atman)* con lo Absoluto *(brahman)*. Esta liberación, lo mismo que en el buddhismo, se consigue con el conocimiento de lo Absoluto, mediante un acto de intuición que brota después de un largo proceso de autodisciplina y meditación, comparable, por consiguiente, con el proceso buddhista que lleva al mismo resultado (véase *Pañña:* conocimiento). La idea de la liberación ocupa igualmente en la *Bhagavad Gītā* importantísimo lugar, ya que es la meta a la que tienden todos los esfuerzos. La liberación comprende en la *Gītā* varios aspectos que recuerdan los aspectos con que se presenta la *vimutti* en el canon pali, y que Lamotte (*Notes sur la Bhagavad-Gītā*, París, 1929, pp. 80-82) resume como sigue: aspecto negativo: liberación del mal, del pecado, del encadenamiento producido por el karma, de la muerte y de las

reencarnaciones; aspecto positivo: obtención de un estado supremo, de perfección y de alegría, de reposo y de inmortalidad; la unión con lo Absoluto y, finalmente, la unión con el Señor *(Bhagavad)* que es la personificación, impuesta por el creyente, del concepto abstracto de lo Absoluto.

46. *Yoga:* concentración

El término *yoga* deriva de la raíz *YUJ-*. (cf. latín *jugum* y griego ζεύγνυμι) y, de acuerdo con su etimología, su sentido fundamental es «el acto de uncir, de poner bajo el yugo».

Técnicamente el término *yoga* significa también el método de la concentración de la mente, una técnica de ascesis. Su finalidad es disciplinar la mente, concentrarla en un punto, con el fin de que dicha concentración aumente sus fuerzas. La mente se convierte así en un instrumento para la consecución, en un plano inferior, de poderes sobrenaturales variados (ubicuidad, levitación, inmunidad frente al dolor, etc.) y, en un plano superior, la consecución de ciertas cualidades morales como la calma y la serenidad y sobre todo «la liberación irrevocable de las reencarnaciones que en la India es el objeto común de todas las doctrinas» (Senart, *Origines bouddhiques*, pp. 132-133). Fue Patañjali quien a mediados del siglo v d.C., en su *Yogasutra*, sistematizó los métodos y procedimientos, muchos de ellos de carácter ascético, que constituyen el yoga.

En un sentido más amplio el término *yoga* significa

la autodisciplina y el autocontrol, el poner bajo el yugo la entera personalidad. Con este sentido el término *yoga* figura en el *Mahabharata* y constituye elemento importante de las enseñanzas de la *Bhagavad Gītā*. Igualmente con este sentido amplio aparece en el *Dhammapada* (209) junto con el término *ayoga*, y los hemos traducido por «concentración» y «dispersión» respectivamente.

La importancia del yoga en la India es inmensa. Se puede decir que «no hay en la India doctrina filosófica o religiosa que no se haya asociado, por lo menos ocasionalmente, a algún aspecto del yoga» (Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 184). Lo mismo se puede decir con respecto a su influencia sobre el buddhismo. Émile Senart *(Origines bouddhiques)* insiste repetidas veces en la estrecha vinculación del buddhismo con el yoga de las sectas vishnuitas. Beckh (*Buddhismus*, II, p. 11) dice: «Todo el buddhismo no es otra cosa que yoga». De la Vallée Poussin (*Nirvana*, p. 11) considera que el buddhismo es una rama del yoga. Esta influencia se revela sobre todo en la teoría buddhista de la meditación *(samadhi)* muchos de cuyos conceptos, inclusive términos, derivan del yoga.

BIBLIOGRAFÍA

I

AUTENTICIDAD DEL CANON PALI

Autenticidad

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 154-210.

S. Lévi, «Les saintes écritures du Bouddhisme», en *Mémorial Sylvain Lévi*, París, 1937.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, París, 1923, pp. 59-89.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París, 1925, pp. 29-53.

Doctrinas

A. Barth, *Oeuvres* I, París, 1914, pp. 97-128.

H. Beckh, *Buddhismus* I y II, Berlín y Leipzig, 1928.

E. Conze, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*, Stuttgart, 1956 (trad. alemana del original inglés); (trad. francesa: *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, París, 1952).

H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1943.

H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*; Leipzig, 1882 (trad. alemana de la obra original holandesa). Existe

también traducción francesa: *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* I-II, París, 1901-1903.
H. Kern, *Manual of indian Buddhism*, Estrasburgo, 1898, en *Encyclopedia of Indo-Aryan Research*, vol. III, part. 8.
É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958.
P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París, 1923, pp. 85-99.
P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, París, 1923.
L. de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, París, 1927.

CANON PALI

Canon pali

Edición completa del canon pali, en alfabeto *devanagari*, en la *Nalanda Devanagari-Pali Series*, Pali Publication, Broad-Bihar Government, 40 volúmenes.
La *Pali Text Society* de Londres ha publicado gran parte del canon pali en transcripción latina.
La *Pali Text Society* de Londres ha publicado traducciones de gran número de textos del canon pali.

Contenido del canon pali

P. V. Bapat y otros, «Buddhist Literature», en *2500 years of Buddhism*, Delhi, 1959.
W. Geiger, *Pali, Literatur und Sprache*, Estrasburgo, 1916, pp. 6-17.
É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 154-210.

B. Ch. Law, *A History of pali literature*, Londres, 1933.
S. Lévi, «Les saintes écritures du Bouddhisme», en *Mémorial Sylvain Lévi*, París, 1937.
L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique* II, Hanoi, 1953, pp. 327-361.
M. Winternitz, *A history of indian Literature*, tomo II (trad. inglesa del alemán por Kethar y Kohu), Calcuta, 1933.

CÁNONES

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón, 1955.
F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, New Haven, 1953.
É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 154-210.
L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique* II, Hanoi, 1953, pp. 323-463.
L. Renou, *Histoire de la Langue sanskrite*, París, 1956, cap. V.
L. de la Vallée Poussin, *Indoeuropéens et Indo-iraniens*, París, 1936, pp. 200-206.

DHAMMAPADA

Ediciones

V. Fausböll, Copenhage, 1855; 2ª ed. Londres, 1900.
Nalanda Devanagari Pali Series, Bihar Government, 1959.
Narada Maha Thera, Calcuta, 1952.
S. Radhakrishnan, Oxford, 1950.
Mrs. Rhys Davids, Londres, 1931.
Suriyagoda Sumangala, Londres: PTS, 1914.

Comentario

Dhammapadatthakatha, A Commentary on the Dhammapada, H. C. Norman, Londres: PTS, 1906-1914.

Traducciones

Al inglés: J. Edmunds, *Hymns of the Faith*, Chicago, 1902; James Gray, Calcuta, 1887; F. Max Müller, Oxford, 1881; Narada Thera, Londres, 1954; Narada Maha Thera en su mencionada edición; Radhakrishnan, *idem;* Mrs. Rhys Davids, *idem*; W.D.C. Wagiswara and K. J. Saunders, *Way of Virtue*, Londres, 1912, Wisdom of the East Series.

Al alemán: P. Dahlke, 1919; R.O. Franke, 1923; K.E. Neumann, 1893; L. V. Schroeder, 1892.

Al francés: L. Feer, *Bibliothèque orientale elzevirienne*; Fernand Hû, París, 1878; R. y M. de Maratray, París, 1931.

Al italiano: P. E. Pavolini, Milán, 1908; también en *Testi di morale buddhistica*, pp. 1-80, ed. Lanciano, 1912.

Al latín: V. Fausböll, en su mencionada edición.

IDIOMA PALI

B. Barua, *Old Brahmi Inscriptions in the Udayagiri and Khandargiri Caves*, Calcuta, 1929.

W. Geiger, *Pali, Literatur und Sprache*, Estrasburgo, 1916.

R. O. Franke, *Pali und Sanskrit*, Estrasburgo, 1902.

A. B. Keith, «The home of Pali», en *Buddhistic Studies*, editado por B. Ch. Law, Calcuta, 1931.

E. W. A. Kuhn, *Beiträge zur Pali Grammatik*, Berlín, 1875.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 614-628.

Les Inscriptions d'Asoka, traducidas y comentadas por J. Bloch, París, 1950.

M. Mayrhofer, *Handbuch des Pali*, 2 vol. Heidelberg, 1951.

J. Minayef, *Grammaire pali*, París, 1874.

M. Müller, *Simplified Grammar of the pali-language*, Londres, 1884.

H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam* I, Londres, 1879, pp. XLVIII y ss. de la Introducción.

J. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-Avadana) dans les textes indiens et chinois*, París, 1923.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique* I, París, 1947; pp. 74-84.

T. W. Rhys Davids, *L'India Buddhistica*, Florencia, 1925, p. 158.

M. Walleser, *Sprache und Heimat des Pali Canons*, Heidelberg, 1924.

A. Windisch, «Über den sprachlichen Charakter des Pali», en *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes*, Argel, 1905, Première Partie; París, 1906, pp. 252 y ss.

W. Wüst, *Indisch*, Berlín y Leipzig, 1929.

OTROS DHAMMAPADA

Udanavarga

L'Udanavarga Sanskrit. Texte sanscrit en transcription avec traduction par N. P. Chakravarti. Tome I, Chapitres I-XXI, París, 1930.

Mahavastu

Mahavastu, éd. Senart, 3 vol. París, 1882, 1890, 1897.

Traducción al inglés de J. Jones, 3 vol., Londres, 1949-1956.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique* II, Hanoi, 1953, pp. 364-366.

Dharmapada prácrito

The Gandhari Dharmapada, editado con la introducción y comentario de J. Brough, Oxford, 1962.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 628-632.

SECTAS

P. V. Bapat y otros, «Principals Schools of Buddhism», en *2500 years of Buddhism*, Delhi, 1959.

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón, 1955.

A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, París, 1955.

N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, Londres, s.d.

R. O. Franke, *The buddhist councils at Rajagaha and Vesali as alleged in Cullavagga XI, XII*, Londres, 1908, PTS.

R. Kimura, *Introduction to the History of Early Buddhist Schools*, Calculta, 1925.

É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 300-319 y 571-606.

M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927.

W. Wassilieff, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur* (trad. alemana del original ruso) (St. Petersburgo, 1860); *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature* (trad. franc. de M. G. A. La Comme) (París, 1865).

II

ASCETISMO

M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1957.

J. Jolly, *Recht und Sitte*, en *Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, Estrasburgo, 1896; *Hindu Law and Custom* (trad. del original alemán por Batakrishna Ghosh), Calcuta, 1928.

Oman, *The mystics ascetics and saints of India*, Londres, 1903.

T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, Nueva York-Londres, 1903; *L'India Buddhistica* (trad. italiana del original inglés), Florencia, 1925, pp. 241 y ss.

S. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien. Yoga-Lehre und Yoga-Praxis*, Berlín, 1908.

L. de la Vallée Poussin, *Indoeuropéens et Indo-iraniens*, París, 1936, pp. 290-314.

ATTAN

H. von Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, Wiesbaden, 1950. Existe un resumen en inglés publicado por la Buddhist Publication Society, Kandy-Ceilán, 1960.

O. Rosenberg, *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie* (trad. del original ruso), Heidelberg, 1924.

Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word* dharma, Londres, 1923; Calcuta, 1961.

CASTAS

G. S. Ghurye, *Caste, Class, and Occupation*, Bombay, 1961.

J. Hutton, *Caste in India. Its nature, function and origins*, Oxford, 1961.
G. P. Malalasekera y K. N. Jayatilleke, *Le Bouddhisme et la question raciale*, París, 1958.
L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, París, 1950, pp. 61-79.
É. Senart, *Les castes dans l'Inde*, París, 1827.
Taya Zinkin, *Caste today*, Oxford, 1962.

DHAMMA

M. y W. Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Múnich, 1920.
W. Geiger, *Dhamma und Brahman*, 1921.
H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954.
Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word* dharma, Londres, 1923; Calcuta, 1961.

DIOSES

Ch. Bell, *The religion of Tibet*, Oxford, 1931.
G. de Blonay, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Tara*, París, 1895.
A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, París, 1960.
A. Getty, *Goods of northern Buddhism*, Oxford, 1928.
H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954.
J. Gonda, *Les religions de l'Inde: Védisme et Hindouisme ancien*, París, 1962.

A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900.
J. Masson, *La religion populaire dans le Canon Bouddhique Pali*, Lovaina, 1942.
H. Oldenberg, *Die Weltanschaung der Brahmana-Texte*, Gotinga, 1919.
L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Londres, 1934.
Wodilla, *Niedere Gotheiten des Buddhismus*, Erlangen, 1928.

ESPECULACIÓN

B. Barua, *A History of the Pre-Buddhistic indian philosophy*, Calcuta, 1921, pp. 188 y ss.
A. L. Basham, *History and doctrines of the Ajivikas, a vanished indian Religion*, Londres, 1951.
A. F. R. Hoernle, «Ajivikas», en *Hastings* I, p. 261.

GOTAMA

A. Bareau, «La date du nirvana», en *Journal Asiatique*, tomo CCXLI, 1953, pp. 27-62.
A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949.
H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954.
H. Oldenberg, *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, 1949.
É. Senart, *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, París, 1882.
P. Thomas, *The life of Buddha as legend and history*, Londres, 1956.
L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París, 1925.

IDEALISMO

Asanga, *Le Mahayanasutralamkara* (edición y trad. por S. Lévi), París, Bibl. de l'Éc. des H. Ét., 1911.

Asanga, *La Somme du Grand Véhicule (Mahayana sangraha)* (trad. franc. por É. Lamotte), Lovaina, 1938.

Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962.

P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1920.

H. von Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen: Shankaras Philosophie der All-Einhert*, Baden Baden, 1948.

S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimatra*, París, Bibl. de l'Éc. des H. Ét., 1932.

R. Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, París, 1951.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París, 1925, pp. 186-188, 200-204; y *Nirvana*, París, 1925, pp. 64-65.

L. de la Vallée Poussin, *Brahmanisme*, París, 1910.

Wolff, *Zur Lehre vom Bewusstsein (Vijñanavada) bei den späteren Buddhisten*, Heidelberg, 1930.

W. Wassilieff, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur* (trad. alem.), San Petersburgo, 1860.

MANAS

E. Abegg, *Fuentes de psicología hindú*, Buenos Aires, 1960.

C. A. F. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, Londres, 1936.

MARA

H. Oldenberg, «Der Satan des Buddhismus», en *Aus Indien und Iran*. Berlín, Gesammelte Aufsätze, 1899.

E. Windisch, «Mara und Buddha», en *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, phil-hist. Kl., Bd XV, Leipzig, 1895.

NIHILISMO

E. Conze, *Buddhist wisdom books containing The Diamond Sutra and The Heart Sutra*, Londres, 1958.

V. Fatone, *El budismo nihilista*, Buenos Aires, 1960.

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, Londres, 1960.

Nagarjuna, *Le traité de la grande vertu de sagesse* (trad. franc. por É. Lamotte), I-II, Lovaina, 1944-1949.

Vajracchedika prajñaparamita (editado y traducido con la introducción y glosario por E. Conze), Roma, 1957.

L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París, 1925.

M. Walleser, *Die Mittlere Lehre (Madhyamikaçastra) des Nagarjuna*, Heidelberg, 1911, 1912.

NIRVANA

A. Bareau, *L'absolu en Philosophie Bouddhique*, París, 1951.

A. Bareau, «La date du *nirvana*», en *Journal Asiatique*, tomo CCXLI, 1953, pp. 27-62.

J. Dalhman, *Nirvana. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, Berlín, 1896.

P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1920.

H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954.

O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çamkara et Ramanoudja*, París, 1937.

R. Otto, *Lo santo*, Madrid, 1925.
Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrado, 1927; La Haya, 1964.
L. de la Vallée Poussin, *Nirvana*, París, 1925.

PATICCASAMUPPADA

A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949, pp. 163-170.
P. Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*, Ginebra, 1909.
L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes*, Gante, 1916.

POSICIÓN ANTE LAS TRADICIONES

H. von Glasenapp, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungs-religion*, Berlín, 1925.
A. Guérinot, *La religion djaïna. Histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions*, París, 1926.
J. Jaini, *Outlines of Jainism*, Cambridge, 1916.
L. Renou, *Études Védiques et Paninéennes*, tomo VI, pp. 43-45, París, 1960.
D. Shastri, *A short history of Indian Materialism*, Calcuta, 1930.
S. Stevenson, *The Heart of Jainism*, Londres, 1915.
L. Suali, *Matériaux pour servir á l'histoire du materialisme indien*, Muséon, 1908.

RETRIBUCIÓN DE LOS ACTOS

A. L. Basham, *History and doctrines of the Ajivikas, a vanished indian Religion*, Londres, 1951.
H. von Glasenapp, *Die Lehre von Karman in der Philosophie der Jaina nach den Karmagranthas dargestellt*, Leipzig, 1915.
A. F. R. Hoernle, «Ajivikas», en *Hastings* I, p. 261.
H. Jacobi, «Karman», en *Hastings* IV, p. 484.

SAMADHI

E. Conze, *Buddhist Meditation*, Londres, 1956.
M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1957, cap. V.
F. Heiler, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2ª ed., Múnich, 1922.
Nyanatiloka, *Deux essais sur le Bouddhisme:* I. *Quintessence du Bouddhisme.* II. *Sur la méditation bouddhique*, París, s.d.
C. Rhys Davids, «Jhana (oder Dhyana) im Buddhismus», en *Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch*, Eranos, Jahrbuch, I, Zúrich, 1934.
K. Schumacher, *Buddhistische Versenkung und jesuistischen Exerzitien*, Stuttgart, 1928.

SAMSARA

A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, II, p. 570, Cambridge, Mass., 1925.
S. Lévi, «La transmigration des âmes dans les croyances hindous», en *Mémorial*, París, 1937.
S. Lévi, «Les *Jataka*», en *Mémorial*, París, 1937.

Narada Thera, *La doctrine bouddhique de la Re-naissance*, París, 1953.
L. von Schroeder, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig, 1884.

SANGHA

N. Dutt, *Early monastic buddhism*, Calcuta, 1960.
S. Dutt, *Early buddhist monachism (600 B.C. -100 B.C.)*, Bombay, 1960.
É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958, pp. 58-92.
O. Oldenberg, *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, 1949, pp. 327-379.
P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* II, París, 1923, pp. 25-68.

SATI

Nyanaponika, *Satipatthana (Der Heilsweg Buddhistischer Geistesschulung)*, Constanza, 1950.

SOBRENATURAL (El elemento)

L. de la Vallée Poussin, *Le Bouddha et les Abhijñas*, Muséon, 1931.

YOGA

A. Daniélou, *Yoga, the method of re-integration*, Londres, 1949.
M. Eliade, *Techniques du Yoga*, París, 1948.
M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1957.

J. W. Hauer, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.
J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1922.
É. Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-Gītā*, París, 1920.
S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932.
R. Rosel, *Die psychologischen Grundlage der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1928.
É. Senart, «Origines bouddhiques», en *Conférences faites au Musée Guimet*, París, 1907, pp. 115-158.
É. Senart, «Bouddhisme et Yoga», en *Revue de l'Historie des Religions*, vol. 43, nov. 1900, pp. 345-364.

III

Aitareya *Brahmana, Rig Veda Bramanas*, traducido por A. B. Keith, Cambridge, Mass., 1920.
A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón, 1955.
A. Barth, *Oeuvres*, I-V, París, 1914-1927.
H. Beckh, *Buddhismus*, I, II, Berlín y Leipzig, 1928.
Brihadaranyaka Upanishad, editada, traducida y anotada por Émile Senart, París, 1934.
Critical Pali Dictionary, iniciado por V. Treckner; revisado, continuado y editado por Dines Andersen, Helmer Smith, y Hans Hendriksen; publicado por la Real Academia Danesa de Ciencias y Letras; Copenhague, 1924 y ss.
P. Deussen, *Sechzig Unpanishads des Veda*, Darmstadt, 1963.
F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit (Grammar, Dictionary, Reader)*, 3 vol., New Haven, 1963.
J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Bari, 1943; traducción francesa: *La doctrine de l'éveil*, París, 1956.

A. Foucher, *La vie du Bouddha*, París, 1956.
W. Geiger, *Pali, Literatur und Sprache*, Estrasburgo, 1916.
H. von Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, Wiesbaden, 1950.
H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954.
H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Sttutgart, 1943.
H. von Glasenapp, *Misterios budistas*, Buenos Aires, 1953.
H. von Glasenapp, *Inmortality and Salvation in Indian religions*, Calcuta, 1963.
J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, editado por J. Hastings con la ayuda de John A. Selbie y los estudiantes, vol. I-XIII, Nueva York, 1928.
A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., 1925.
Lalita Vistara, ed. Lefmann, Halle, 1908.
É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Lovaina, 1958.
Les Inscriptions d'Asoka, traducidas y comentadas por Jules Bloch, París, 1950.
S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Viñaptimatra*, París, 1932.
G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, I-II, Londres, 1960.
P. Masson-Oursel, *Esquise d'une histoire de la philosophie indienne*, París, 1923.
P. Masson-Oursel, Willman-Grabowska, Stern, *L'Inde Antique et la Civilisation indienne*, París, 1933.
Mémorial Sylvain Lévi, París, 1933.
Milinda-Pañha, Les Questions de Milinda, traducido por L. Finot, París, 1923.
Nyanaponika, *Satipatthana* (Der Heilseweg Buddhistischer Geistesschulung), Constanza, 1950.

H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1921; *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, 1949.
H. Oldenberg, *Die Lehre des Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gotinga, 1923.
H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlín, 1894.
H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Gotinga, 1919.
P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I-II, París, 1906 y 1923.
P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, París, 1878.
L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, París, 1950.
L. Renou, *Sanskrit et Culture*, París, 1950.
T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Londres, 1956.
T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, Nueva York-Londres, 1903; *L'India Buddhistica*, Florencia, 1925.
The Agamasastra of Gaudapada, edición, traducción y notas de Vidhushekhara Bhattacharyya, Calcuta, 1943.
The Gandhari Dharmapada, editado, con introducción y comentarios, por J. Brough, Oxford, 1962.
The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, editado por T. W. Rhys Davids y William Stede; publicado por la Sociedad de Textos Pali, Londres, 1952.
F. Tola, *Himnos del Rig Veda*, 1ª selección, Lima, 1961.
L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París, 1925.
Ch. Yoret, *La flore de l'Inde*, París, 1901.