4. EL VEDÂNTA

El Yo de la tradición aria védica, el Ser Universal, habita en el individuo y es lo que le da vida. Trasciende tanto el organismo burdo de su cuerpo como el organismo sutil de su psique, carece de órganos sensibles propios a través de los cuales actuar y experimentar, y sin embargo es la misma fuerza que le permite actuar. Esta paradójica interrelación entre la criatura fenoménica y su núcleo anónimo e imperecedero, cubierto por las envolturas perecederas, se expresa en adivinanzas enigmáticas que recuerdan a nuestras canciones infantiles:

El ciego encontró la joya,:
el manco la levantó;
el desnucado se la puso;
y el mudo la alabó[1].

El Poseedor del cuerpo carece de ojos, manos, cuello y voz, pero realiza todos los actos a través del ministerio de los cuerpos burdo y sutil que le sirven de provisional domicilio y vehículo. El ciego, el sin dedos, cuello ni voz, lleva a cabo el proceso vital de la criatura autoconsciente que es su ropaje. Es el verdadero actor de todos los actos y, sin embargo, simultáneamente, no se preocupa por nada que le pase al individuo, tanto en lo que toca al sufrimiento como a la alegría. Lo que para este último constituye la realidad de la vida -la vida con sus innumerables y variadísimos rasgos visibles y tangibles- para el superindividuo anónimo son sencillamente “nombres”, palabras insustanciales.

Palabras [es decir, nombres], solo *palabras, nada más que palabras están conmigo.*
No soy hombre, pero soy hombre y mujer;
Arraigo en el suelo, pero me muevo libremente;
Ahora estoy ejecutando sacrificos, ejecuté sacrificios,y ejecutaré sacrif icios.
Los seres vivos, a través de mí, ejecutan sacrificios;
los seres vivos son mis animales de sacrificio;

[1] *Taittirīya-Āráṇyaka*

y yo soy la bestia de sacrificio, atada a una cuerda, que llena el mundo entero[2]

Esto significa que la divina fuerza vital que compenetra el universo y habita en toda criatura, la anónima esencia sin rostro que está detrás de las innumerables máscaras, es nuestra única realidad interior. Las piedras, las montañas, los árboles y otras plantas "arraiganen el suelo", carecen de movimiento; los animales, los hombres, los seres sobrenaturales "se mueven libremente" en el espacio: la divina fuerza vital en forma de mónadas vitales mora dentro de ellos, los vivifica a todos simultáneamente. Sin embargo, cualesquiera sean las formas que revista y llene, siempre permanece indiferente a ellas, incólume en ellas y desapegado.

El supremo deber religioso ortodoxo del hombre con respecto a los dioses y a los antepasados ha sido siempre el de ofrecer sacrificio. El habitante del cuerpo, que preside las obras del individuo, es quien cumple este santo oficio, así como todos los otros hechos de las criaturas, ya sean presentes, pasados o futuros. Por lo que atañe a este principio interno, las tres fases del tiempo son una y la misma; para él no hay tiempo: es un actor intemporal. Además, no solo es el que ejecuta el sacrificio; es fundamentalmente inherente a todos los utensilios del rito sagrado y a los que se usan en las demás actividades del hombre. También está presente en la "bestia de sacrificio", la víctima atada al poste del sacrificio que está por ser degollada. Ese único ser es el oferente, la ofrenda y los instrumentos de la ofrenda; el principio omnipresente, que todo lo penetra y vivifica, de la existencia fenoménica[3].

Para el sacerdote brahmán -cuya sabiduría era la del rito de los sacrificios védicos-, el proceso del cosmos constituía una gigantesca e incesante ceremonia de sacrificio. La divina sustancia vital misma, como gigantesca víctima, llenaba -o, mejor dicho, formaba el cuerpo del mundo que se autoinmola y se autoconsume. La única esencia trascendente vivía simultáneamente dentro de todo: dentro del sacerdote que oficia, la víctima ofrecida y las divinidades que aceptaban el sacrificio, así como dentro de los puros instrumentos por medio de los cuales se hacían los sacrificios.

---

[2] Ib. 1. 11. 3-4.

[3] Cf. *Bhágavad-Gītā* 4. 24: "El acto de ofrecer es el *Brahman.* la ofrenda es el *Brahman.* El fuego es el *Brahman.* Por el *Brahman* se hace la ofrenda. Quien contempla al *Brahman* en cada acto va al *Brahman."*

Éstos no eran otra cosa que formas fenoménicas asumidas por la fuerza divina. Esa presencia única se convertía en las formas de criaturas vivas y moraba en ellas como núcleo de su ser, como centro de energía que las impulsaba a actuar, sufrir y participar alternadamente de los papeles del sacrificador y de la víctima en la continua e incesante oblación que es el proceso del mundo. Considerados así como meros ropajes del único anonimato, el sacrificador y su víctima, el alimentador y su alimento, el vencedor y su conquista, eran los mismos: papeles o máscaras simultáneas del único actor cósmico.

Tal era la concepción védica ortodoxa de la divina fuerza vital y su juego interminable: evidentemente, un punto de vista que implica el menosprecio del individuo. Toda civilización inspirada por esta manera de pensar tiende a pasar por alto los rasg que constituyen la personalidad de los diversos hombres y mujeres que la componen; y en realidad encontramos que la sagrada sabiduría de los brahmanes en gran medida desatendía el desarrollo del individuo. Nunca se estudiaba el autodescubrimiento y la autoexpresión como medios con los cuales uno habría de realizarse y prepararse para hacer su propia contribución al mundo. En realidad, toda la concepción fundamental de la civilización brahmánica era precisamente lo contrario. La realización se buscaba borrando la individualidad: cada uno era todo. La única esencia que habita las manifestaciones de diferente coloración, que sobrevive a los cambios, intemporal y sin rasgos, era lo único que se tomaba en serio. Esto, y solo esto, el núcleo perenne, era el refugio interior, el hogar que siempre nos aguarda, al cual cada uno siempre tiene que tratar de volver.

La primitiva filosofía védica, como hemos visto, representaba al Yo como el supremo supervisor de todos los centros de actividad fenoménica y sin embargo, simultáneamente, como el imperturbable testigo de todo eso. Entre el estado de actividad que todo lo penetra y el estado opuesto de supremo alejamiento había en cierto modo una identidad, muy enigmática y difícil de comprender. El Yo participaba en los actos, pero no se complicaba con los procesos y sus consecuencias. Penetraba en todo, pero no se enredaba. En otras palabras, era precisamente la correspondencia de ese Ser Supremo de las mitologías populares hindúes, el Señor Creador, Conservador y Destructor del mundo, que de su propia esencia infinitamente trascendente sacaba el universo perecedero y sus criaturas. De ese inmutable ser divino y bienaventurado salen todas las transfiguraciones en esta esfera de cambios. Ese ser único, como Señor de

la *Māyā*, continuamente transforma una minúscula partícula de su propia inmensidad en las pululantes multitudes de seres que entran y salen unos de otros en este terrible y maravilloso ciclo de renacimientos; y sin embargo, siendo el *Brahman,* queda impasible.

Las filosofías prearias de la India, por otra parte (tal como las reflejan el jainismo y doctrinas afines, y las reinterpretan los sistemas *Sāṅkhya y Yoga*[4], otorgaban al Yo un papel completamente pasivo, y además lo representaban no como la fuerza y sustancia del cosmos sino como la mónada vital individual. No había un Ser divino único que todo lo incluye y que emana energía y sustancia desde un abismo trascendental. Toda acción pertenecía al mundo de la materia *(ajīva*, *prákṛti*). Cada mónada vital *(jīva, púruṣa)* era una entidad individual, un solitario forastero, habitante, en el jainismo, o reflejo, en el *Sāṅkhya*, del torbellino de la materia cósmica. Y estas mónadas flotaban (o parecían flotar), innumerables, como corchos, completamente pasivas, en el gran río fluyente de la ronda de los nacimientos y las muertes. No eran reflejos del poder de un universal mago divino, omnipotente y ubicuo, chispas de su eterna llama, sustancialmente idénticas a él y entre sí. Tampoco se proponían los *yogin* no arios, no brahmánicos, llegar a aniquilarse en algún ser único, o en alguna otra cosa, sino a tomar conciencia de su propio e intrínseco aislamiento. Cada uno se preocupaba por desembarazarse de la materia en la cual se encontraba sumido y flotando, y así obtener la liberación, lo cual constituye una finalidad muy diferente de la de los himnos védicos, las *Upániṣad* y las enseñanzas de la cósmica *Bhágavad-Gītā*.

Sin embargo (y esto es lo más notable), al final del período védico y brahmánico -el de las enseñanzas posbudistas del *Vedántā*- encontramos que, aunque el lenguaje de la filosofía ortodoxa india es todavía el de la tradición no dual, paradójica, ario-brahmánica, el temple, los ideales y el punto de vista se han convertido en los de quienes renuncian al mundo y se llaman a retiro. La primitiva inflación, animada, exultante, que afirmaba el mundo, característica de las épocas védicas y upanishádicas, ha desaparecido y predomina un frío ascetismo monástico, pues la teoría de la última y absoluta inactividad del Yo ha llegado a prevalecer; solo que ahora, en lugar de mónada vital individual (*jīva*, *púruṣa*), el principio inactivo es el Yo universal (*ātman-brahman*).

---

[4] Cf. supra, págs. 151-264.

El autor más importante de este sorprendente desarrollo es el brillante Śáṅkara, fundador de la escuela de filosofía vedantina llamada "no dualista" *(advaita).* Poco se sabe de su breve vida, que ahora se supone duró solo treinta y dos años, alrededor del 800 de nuestra era. Las leyendas atribuyen su concepción a un milagro del dios Śiva, y afirman que en edad temprana dominó todas las ciencias; se dice que acercó el curso de un río a la puerta de su madre para ahorrarle el trabajo de ir a buscar agua. De muy joven se retiró al bosque, donde encontró al sabio Govinda, y se convirtió en su discípulo. Luego anduvo por toda la India, entablando en todas partes discusiones con los filósofos de su tiempo, a quienes vencía. Los comentarios de Śáṅkara a los *Brahmāsūtra,* a la *Bhágavad-Gītā* y a las *Upániṣad* y sus obras filosóficas originales, como el *Vivekacūḍā'maṇi,* "La joya máxima de la discriminación", han ejercido incalculable influencia en la historia de la filosofía por todo el Medio y el Lejano Oriente.
Basando su razonamiento en la fórmula védica *tat tvam asi,* "eso eres tú"[5], desarrolló con firme coherencia una doctrina sistemática que tomaba al Yo (*ātman*) como única realidad, y consideraba a todo lo demás como producto fantasmagórico de la ignorancia (*avidyā*). El cosmos es efecto de la ignorancia y también lo es el ego interior (*ahaṅkāra*) que en todas partes es confundido con el Yo. La *Māyā,* la ilusión, se burla a cada instante de las facultades de percepción, pensamiento e intuición. El Yo es un abismo oculto. Pero cuando se conoce el Yo no hay ignorancia, no hay *mayā,* no hay *avidyā;* es decir, no hay macrocosmos ni microcosmos: no hay mundo.
Según un sumario introductorio de esta doctrina, convenientemente presentado en el *Vedāntasāra,* escrito por el monje Sadānanda[6] en el siglo XV, el Yo está oculto por cinco capas o estratos psicosomáticos superpuestos. El primero y más sustancial se llama *anna-maya-kośa,* "la envoltura (*kośa*) hecha (*maya*) de alimento (*anna*)", que es, claro está, el cuerpo burdo y su mundo de materia burda. Esto corresponde al plano de la conciencia despierta, tal como lo describe la *Maṇḍukya-Upániṣad*[7]. La segunda envoltura, el *prāṇa-maya-kośa,* "la envoltura hecha de fuerzas vitales (*prāna)*"[8] y la tercera, el *mano-maya-kośa,* "la envoltura hecha de mente [y sentidos] (*manas*)", junto con la cuarta, el *vijñāna-maya-kośa,* "la

[5] Supra, págs. 266-268.
[6] Cf. Supra, págs. 52-56.
[7] Supra, págs. 292-299.
[8] Supra, págs. 253-255.

envoltura hecha de entendimiento (*vijñāna)*", componen el cuerpo sutil, que corresponde al plano de la conciencia durante los sueños; en tanto que la quinta, el *ānanda-maya-kośa*, "la envoltura hecha de beatitud (*ānanda)"*,* que corresponde al plano del sueño profundo tal como lo describe la *Maṇḍukya-Upániṣad,* es lo que se conoce con el nombre de cuerpo causal. Se trata de una capa de ignorancia (*avidyā)* muy oscura y espesa, que es la cubierta interior y fundamental de todo el mundo creado. Solo cuando se ha desgarrado esta última envoltura se puede conocer el Yo: ese sereno Silencio que está más allá de la sílaba *Auṁ*, que desde el punto de vista del *Vedānta* "no dualista" de Śáṅkara es la única actualidad, lo único realmente real. *Rodeado por las cinco envolturas* -dice Śáṅkara en su *Vivekacūdā'mani- producidas por su propio poder, el Yo no resplandece, como el agua en un estanque cubierto de tupidas masas de juncos* [producidos por su propio poder]. *Pero cuando se quitan todos los juncos, el agua clara se torna visible al hombre, alivia las torturas de la sed y confiere felicidad en el más alto grado*[9].

La ignorancia *(avidyā),* "autora" (*māyā*) del juncal, no es meramente la falta de intuición, un principio puramente negativo, sino también un poder positivo *(śakti)*[10] que proyecta o produce la ilusión del mundo y de las cinco envolturas. En su función negativa, la ignorancia oculta el Yo, *así como una nubecilla oculta el sol*[11]; pero, en su carácter positivo, da origen a la multiplicidad del cosmos, arrollando con toda nuestra capacidad de juzgar, perturbando nuestros sentidos y facultades mentales, agitando nuestras pasiones de deseo y odio, temor, realización y desesperación, causando sufrimiento y fascinando nuestra perpleja y fatua conciencia con transitorias irrealidades de placer.

Lo mismo que en el *Sāñkhya,* en el *Vedānta* sólo el conocimiento *(vidyā)* consigue obtener la liberación *(mokṣa)* y desprendernos de las envolturas y cadenas de la ignorancia; además, este conocimiento no es algo que haya que obtener sino que ya está presente adentro, como núcleo y soporte de nuestra existencia. El juncal sólo hace de pantalla del agua; el agua siempre está allí, siempre clara y pura; no tenemos que cambiarla, sino tan solo

---

[9] Śáṅkara, *Vivekacūdā'mani* 149-150.

[10] *Śákti*, de la raíz verbal *śah-*: "ser capaz o tener el poder de hacer algo; cf. supra págs. 71-72 y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pág. 25.

[11] *Vedāntasāra* 52.

quitar la obstrucción. O, como en el cuento del Hijo del Rey[12], la liberación no es más que el tomar conciencia de nuestra naturaleza real. Esta toma de conciencia puede obtenerse mediante el pensamiento crítico, como en el *Sāñkhya,* a través de prácticas de *Yoga* que amplían la mente (aquí aplicadas al monismo ilusionista, como en los *Yoga-sūtra* se aplicaban a la concepción dualista), o por medio de cualquiera de las otras "vías"de la tradición ortodoxa; pero a la postre, cuando se llega a ella, equivale a un milagro de Autorrecuerdo, por. el cual inmediatamente se deshace la aparente creación del mundo y las envolturas del cuerpo y del alma desaparecen.

Sin embargo, se recalca que hay que practicar las virtudes morales ortodoxas como disciplina preparatoria del ejercicio de penetración final. Las buenas obras, aun las meramente ceremoniales, si se las hace por motivos puros y apropiados, sin apego a los frutos, los fines y las ganancias, y sin deseo de recompensa, constituyen una excelente preparación para la empresa definitiva de obtener la suprema iluminación. Los ejercicios de *Yoga* de concentración intensiva son el principal auxiliar para cobrar conciencia de la verdad comunicada por el *guru;* pero no los puede emprender nadie que no se haya preparado de antemano mediante austeridades depuradoras y una conducta impecable, con espíritu de virtuosa abnegación. El que aspira a ser instruido en la filosofía vedantina tiene que haber cumplido con todos los deberes religiosos (es decir, sociales) normales de la forma de vida hindú *(dharma).* Tiene que estar calificado por su cuna, haber estudiado los cuatro *Veda* y sus "miembros", ser capaz de discriminar entre las cosas permanentes y las cosas transitorias; poseer las "seis joyas"; tener una fe perfecta, y haber ganado el auxilio de un maestro espiritual calificado[13]. Śáṅkara dice que *esto siempre debe enseñarse a uno que sea de ánimo tranquilo, que haya dominado las fuerzas de sus sentidos, que esté libre de faltas, que sea obediente, que esté dotado de virtudes, que sea siempre sumiso y esté ávido de la liberación*[14]. *El gran tema de toda enseñanza vedantina* -leemos en el *Vedāntasāra- es la identidad de la mónada vital individual con el* Brahman, *cuya naturaleza es pura conciencia o espiritualidad*[15]. Esta toma de conciencia representa

---

[12] Cf. Supra, págs. 246-248.

[13] Todos estos requisitos son tratados y explicados supra, págs. 52-56.

[14] Śáṅkara, *Upadesasahasrī, 324.*

[15] *Vedāntasāra* 27.

un estado de homogeneidad que trasciende todos los atributos calificadores, un estado de inteligencia que está más allá de los pares de opuestos y donde todas las ideas de separación y de variedad desaparecen. En otras palabras, el "camino de la devoción" *(bhakti-mārga)* tiene que ser trascendido por el que estudia el *Vedānta.* No hasta la amorosa unión del corazón con su más alta divinidad personal. La sublime experiencia del devoto que contempla la visión interior de su Dios en concentrada absorción es solo un preludio de la inefable crisis final de la completa iluminación, más allá, inclusive, de las esferas de la forma divina. Para alcanzar esta meta suprema hay que extirpar hasta el último rastro, hasta el germen mismo, de la "ignorancia"(*avidyā*). De ese modo se presentara automáticamente la beatitud del *Brahman* no dual, pues la experiencia de esta beatitud misma es la única prueba directa que existe en el mundo del *hecho* de la identidad trascendental. Por medio del pensamiento y de métodos racionales es posible establecer indirectamente, o sugerir en parte, el estado final no dual; pero la finalidad única del *Vedānta* no es sugerir sino hacer conocer. Esta meta se expresa en el aforismo védico y upanishádico, frecuentemente citado: *Quien cobra conciencia del* Brahman *por medio del conocimiento se convierte en el* Brahman[16].

La paradoja fundamental de toda esta disciplina es que, aunque la identidad del *jīva* y el *Brahman,* única realidad permanente, está más allá del cambio, hay que ser consciente de ella y restablecerla mediante un laborioso proceso de esfuerzo humano temporal. La situación es comparable a la de un hombre que ha olvidado la preciosa joya que lleva alrededor del cuello y así sufre pena y ansiedad, creyéndola perdida. Cuando encuentra a alguien que se la señala, nada ha cambiado salvo su ignorancia; pero esto (al menos para él) significa mucho.

El camino directo hacia la toma de conciencia consiste en absorberse en el estado trascendental, más allá de las calificaciones. Los textos y las enseñanzas del *guru* la preparan con el camino indirecto, preliminar, negativo, de "la máxima o método *(nyāya)* de la refutación *(apavāda)* de las imputaciones o sobreimposiciones (*adhyāropa)* erróneas"[17]. El verbo *adhy-ā-ruh-*, "colocar una cosa sobre otra", o también "causar, producir, efectuar", da el sustantivo *adhyāropa:* "el acto de atribuir algún estado o cualidad a una cosa, falsamente o por error; conocimiento erróneo". El

[16] *Múṇḍaka-Upánisad* 3. 2. 9; citado en *Vedāntasāra* 29.

[17] *Vedāntasāra* 31.

término *āropa* se usa a menudo para describir el lenguaje figurativo y lisonjero de los elogios que los poetas cortesanos dirigían a sus reyes, y los amantes a sus amadas. Por ejemplo, el poeta, al alabar a un rey por haber vencido a sus enemigos, describe cómo los vecinos sojuzgados inclinan el cuello ante su planta; "Los reyes -dice la lisonja- llevan sobre sus cabezas la flor de loto que es tu pie. La fila de pétalos está compuesta por los rosados dedos de tu pie, los filamentos son los rayos de tus pulidas uñas[18]." Aquí el poeta recurre a la sobreimposición (*āropa)* como técnica de metáfora, comparando a los reyes postrados a los pies del trono del rey de los reyes con devotos que colocan sobre sus cabezas el loto sagrado -símbolo de su dios (Brahmā, Viṣṇu, Laksmī o el Buddha)- como signo de absoluta sumisión y servicio al Señor. Lo que el poeta hace intencionadamente para prestar vida y encanto a la descripción, la humanidad en general lo hace sin proponérselo. La mente, en su ignorancia (*avidyā*), sobreimpone un mundo de dualidad y pluralidad a la única identidad no dual del *jīva* y el *Brahman*, y de este modo hace aparecer, como maravilloso espejismo, una multitud de seres, intereses y términos opuestos en conflicto. Así como una serpiente vista a la luz del crepúsculo puede resultar ser una cuerda (¡meramente una inofensiva cuerda, y sin embargo se la tomaba por una serpiente e inspiraba miedo!) o así como la deseable plata columbrada puede trocarse en un trozo de madreperla, relativamente sin valor, así también puede conseguirse que el mundo, que inspira temor y deseo, desaparezca convirtiéndose en un sustrato neutro.
Por infinita compasión, el guru da instrucción al alumno siguiendo el método de la refutación (apavāda) *de la sobreimposición* (adhyāropa)[19] (…).*La sobreimposición* (adhyāropa) *consiste en atribuir algo irreal a algo real*[20].
Habiéndose "convertido en el *Brahman* por conocer al *Brahman",* el *guru* comprende que en realidad no hay dualidad de discípulo y guru; en su enseñanza vive, por lo tanto, una doble vida. Pero condesciende a hacerlo, conformándose a la ilusoria esfera de lo múltiple que lo rodea como un reflejo, por compasión, aceptando nuevamente la actitud de la dualidad

[18] Este ejemplo aparece en la obra de Daṇḍin, *Kāvyādarsa* ("Espejo de la poesía") 2. 69-70. Daṇḍin explica: "El poeta sobreimpone o atribuye a los dedos de los pies, etcétera, la naturaleza de los pétalos, etcétera; y al pie la naturaleza de la flor de loto."

[19] *Vedāntasāra* 31.

[20] Ib. 31.

debido al vehemente deseo de instrucción que siente el discípulo que ha llegado hasta él. El maestro iluminado desciende del estado trascendental de ser a nuestro plano inferior de seudorrealidad empírica para beneficiar a los no iluminados. Esto es comparable al gratuito acto de una Encarnación, dentro de la mitología del hinduismo, cuando el dios supremo desciende en forma de manifestación ilusoria (Viṣṇu, por ejemplo, como Krṣṇa) con el fin de liberar a sus devotos, o en la mitología del budismo *Mahāyāna,* cuando un Buddha supramundano igualmente desciende. Mediante este acto, el *guru* se conforma a lo dicho en los versos védicos: *Al discípulo que se ha dirigido a él con debida cortesía, cuya mente se encuentra perfectamente calma, y que controla sus sentidos, el sabio maestro deberá impartirle en verdad el conocimiento del Brahman por el cual uno conoce al Hombre* (púruṣa) *imperecedero, que es verdadero y eternamente existente*[21].

La sencilla pero paradójica verdad de las enseñanzas del *Vedānta* es que el *Brahman,* que es eterno ser *(sat),* conciencia *(cit) y* beatitud *(ānanda),* es absolutamente "sin par" *(ádvaya)* lo cual quiere decir literalmente que todos estos objetos de experiencia, así como la ignorancia creadora que los produce, fundamentalmente carecen de sustancialidad, como la serpiente vista en la cuerda o la plata en la madreperla. En un sentido absoluto, se niega realidad a todo lo tocado y visto, oído, olido, gustado, pensado, reconocido o definido en la esfera del espacio y del tiempo. Ésta es una verdad contraria al sentido común y a la experiencia empírica del hombre y, en consecuencia, cuando se la representa e interpreta en términos de pensamiento y lenguaje racionales no puede dejar de parecer llena de contradicciones. Sin embargo, puede ser captada por el *yogin* vedantino. Además, captarla significa participar en la conciencia pura, anónima y neutra, vacía de cualidades y, así, estar más allá de la personalidad individualizada de cualquier "divinidad suprema" manifestada con atributos como la omnipotencia y la omnisciencia. El *Brahman,* el Yo, es la conciencia absolutamente libre de cualidades. Pero ésta es una verdad que solo puede conocerse por la experiencia. Sin embargo, la mente puede aproximarse a la verdad: por ejemplo, razonando que, a menos que el Yo sea conciencia, una percepción como la de que "yo soy el que conoce" no se daría en una mente fenoménica. La aparente conciencia de los seres fenoménicos puede decirse que es, aproximadamente un reflejo,

[21] *Múṇḍaka-Upánisad* 1. 2. 13; citado en *Vedāntasāra* 31.

especificación de la pura y primaria conciencia del *Brahman;* algo así como los reflejos de la luna en diferentes superficies de agua derivan de la única luna "sin par" y parecen lirnitarla. Sin embargo, la realidad de tales seres fenoménicos es indefinible. No se la puede describir con ninguno de los dos términos contradictorios: "existencia" e "inexistencia", porque no puede decirse que la ignorancia del hombre es una pura "nada"; si lo fuera, no percibiríamos ningún fenómeno en absoluto. La ignorancia y los fenómenos materiales que ella contempla se basan en verdad en el *Brahman,* que es real (como la ilusoria serpiente se basa en la cuerda real); pero cómo (o qué es esta magia) ni los Conocedores lo saben.

La verdad acerca de la ignorancia no puede conocerse porque, mientras uno permanece dentro de los límites de la ignorancia, la ignorancia misma constituye el horizonte limitado del pensamiento. Y los Conocedores no pueden conocer la verdad acerca de la ignorancia porque, tan pronto como su conciencia se identifica con el *Brahman,* la ignorancia (por lo menos para ellos) deja de existir. De aquí que la ignorancia, junto con su mundo, en cierto modo es y no es, o quizá, mejor dicho, ni es ni no es. De cualquier modo, es un enigma mayor que el *Brahman.*

Así, pues, la ignorancia *(avidyā),* por la cual la aparente realidad de nuestra experiencia empírica se superpone a la realidad Última del *Brahman,* es absolutamente inexplicable por su propia naturaleza. No se la puede demostrar mediante razonamientos, pues el razonamiento mismo nunca puede existir separado de la ignorancia. Analizar la ignorancia mediante el conocimiento es como estudiar la oscuridad con una luz enceguecedora. *La característica misma de la ignorancia* -declara el filósofo vedantino Suréśvara- *es mera ininteligibilidad. No puede proporcionar prueba alguna, si lo hiciera, sería algo real*[22]. Por el contrario, es una falsa impresión *(bhrānti). Esta falsa impresión carece de soporte real y contradice todo razonamiento,* afirma la misma autoridad en otro texto. *No puede mantenerse frente al razonamiento, como la oscuridad no puede mantenerse frente al so*l[23].

Debe aceptarse, por lo tanto, la existencia de la ignorancia, aun cuando en sí misma sea inexplicable; de lo contrario, tendríamos que negar el hecho innegable de que experimentamos el mundo fenoménico. Hay una experiencia del *Brahman,* y esa experiencia es la prueba del sabio acerca

---

[22] *Brhadāráṇyaka-vā'ritkā* 181. Suréśvara fue discípulo directo de Śáṅkara.

[23] *Naiṣkarmyasiddhi* 3. 66.

del *Brahman;* pero si la experiencia cuenta en un contexto, tiene que concederse que también cuenta en el otro. De aquí que se afirme que la ignorancia es "algo" que puede decirse que tiene *la forma o apariencia de una realidad flotante o transitoria* (bhāvarūpa)[24]. En común con los seres y experiencias que arraigan en él, este "algo" tiene la "forma del devenir" (también *bhāvarūpa)*: es transitorio, perecedero, vencible. Habiendo nacido al comienzo del tiempo, como la base misma de la experiencia del mundo y de la conciencia del ego, también puede dejar de existir. Si fuera realmente existente *(sat*, "real más allá de los cambios") nunca se lo podría apartar y no habría experiencia del *Ātman-Brahman* como la única realidad; no habría *Vedānta.* Pero, por otra parte, si la ignorancia no existiera, no desplegaría todos estos efectos. Lo único que puede descubrirse al respecto, por lo tanto, es que este "algo" es *antagónico al conocimiento e incompatible con la sabiduría*[25] porque desaparece, con todas sus modificaciones, cuando asoma el conocimiento; y, además, que los *guṇa* le son inherentes[26], porque no se lo puede separar de ellos, como no se puede separar a una sustancia de sus atributos. La prueba de su existencia, finalmente, es la simple percatación de que "soy ignorante".
Como todos los fénómenos, la ignorancia puede ser considerada de dos maneras: 1) integralmente *(sam-asty-abhiprāyena),* como un todo, o 2) analíticamente (*vy-asty- abhiprāyena*), como compuesta de innumerables unidades distintas[27], La palabra *samaṣṭi* significa "un agregado hecho de partes que constituyen una unidad colectiva", mientras *vyaṣṭi* especifica las unidades de un agregado. Por ejemplo, cuando se considera cierto número de árboles como agregado *(samaṣṭi)* se los denota como una unidad, es decir, como "unbosque"; y, del mismo modo, cierto número de gotas de agua puede denominarse "estanque", "lago" o "depósito", según el número, y la naturaleza de su agregación. Sin embargo, considerados como unidades *(vyaṣṭi)* son un número de árboles o de gotas (o de litros)[28]. Del mismo modo se puede considerar la "ignorancia" *(avidyā)* como un agregado universal que llega a todas partes, o como una multitud de casos separados. Es decir, la evidente diversidad de la ignorancia en diferentes individuos

---

[24] *Vedāntasāra* 34.

[25] Ib.

[26] Ib. *Sobre los guṇa,* cf. supra, págs. 236-238 y 315-319.

[27] *Vedāntasāra* 35.

[28] Ib. 36.

puede considerarse como un mero aspecto de ignorancia (que es como decir: "No hay árboles, hay solo un bosque"); o por el contrario, también se puede afirmar que la ignorancia existe solo en lo múltiple (que es como declarar que no existe el bosque, sino cierto número de árboles). Sin embargo, en cada caso, el fin es la ignorancia que, según el modo de la observación, se experimenta como múltiple o como una.

El aspecto integral, colectivo *(samaṣṭi)* de la ignorancia, los mitos lo atribuyen a un ser personal divino, reverenciado como creador, gobernador y conservador del universo. Es la conciencia suprema, el *Brahman,* hechizado por un papel personal, y como tal es una manifestación del aspecto más hermoso, supremo. sutilísimo y sublime de la ignorancia y del autoengaño[29]. Este dios -creador, conservador y destructor-, este supremo Señor, *(I'śvara),* es el aspecto omnicomprensivo de la fuerza vital (que es la ignorancia) en su evolución y penetración del cosmos. Es comparable a un bosque o a un mar que todo lo contiene. A Viṣṇu, por ejemplo, que al encarnarse en Krṣṇa se convirtió en el revelador de *la Bhágavad-Gītā,* el mito hindú lo representa como el Océano Lácteo de la Vida Inmortal, del cual sale el universo transitorio y en el cual vuelve a disolverse. Este océano es personificado como Ādiśeṣa, primordial serpiente gigante del océano, que en sus cabezas lleva al universo desplegado y es el dragón dador de vida, en las profundidades del espacio.

Por otra parte, a Viṣṇu se lo representa antropomórficamente acostado sobre esta serpiente. La serpiente es a la vez él mismo y su lecho viviente, y lo sostiene en la superficie del Océano Lácteo, que también es él mismo en su forma elemental. En efecto, este ser divino es la savia vital o sustancia primordial que da origen y nutre a todas las formas de todas las criaturas vivas del universo. El dios sueña. De su ombligo, como del agua universal, crece el cáliz de loto donde se sienta Brahmā, el primogénito del universo, que se dispone a supervisar el proceso cósmico de la creación. El brillante loto es la flor del mundo, que es el sueño de Viṣṇu; y el dios que está en él, Brahmā, el "Creador", constituye una emanación de la matriz universal que es el sueño cósmico de Viṣṇu.

Todo esto significa que cuando la esencia *(brahman)* pura, trascendental y metafísica, que está más allá de todos los atributos y máscaras personales, única y sin par, pura beatitud, pura sensibilidad y conciencia, se sumerge en un estado en el que, bajo una máscara personal, se imagina ser el Dios

[29] Ib. 37-38.

universal, entonces la claridad del puro ser espiritual es obnubilada, y esta nube es un autoengaño en escala cósmica: el de la conciencia universal que se olvida del verdadero estado y naturaleza del *Brahman,* y se imagina que posee una personalidad divina; tal es el misterio crucial de la creación. El supremo Señor, bajo esta ilusión, adquiere la conciencia de ser el supremo Señor; se imagina y se siente dotado de omnisciencia, omnipotencia, soberanía universal y todas las demás virtudes supremas similares. Pero la posesión de estos atributos (y en general en todas partes se los atribuye al Ser supremo: en el islamismo y en el cristianismo así como en los cultos populares de la India), no es más que un reflejo del engaño. Impersonal, anónimo e inactivo, el *Brahman* queda intacto, allende este popular velo de nubes, este supremo eclipse. La sustancia universal solo en apariencia está implicada en esta suprema figura personal que ha nacido, como magnífico superego, de un sublime estado de divina conciencia ignorante.

En su progreso por la vía del *Yoga,* el adepto vedantino llega a un punto en que se identifica con este creador personal de la ilusión cósmica. Se siente identificado con el supremo Señor, participante de sus virtudes de omnisciencia y omnipotencia. Pero ésta es una fase peligrosa, pues, si quiere avanzar hasta el *Brahman,* la meta, tiene que darse cuenta de que esta inflación es solo una sutil forma de autoengaño. El aspirante tiene que dominarla y superarla, de modo que el anonimato del mero Ser *(sat),* Conciencia *(cit)* y Beatitud *(ānanda)* pueda irrumpir en él como la esencia transpersonal de su Yo real. La fascinante personalidad de la divinidad suprema se disolverá entonces y desaparecerá como la última, más tenue y tenaz ilusión cósmica. El creador del mundo habrá sido sobrepasado; y con él, toda la ilusión de la existencia del mundo.

Sin embargo, para el principiante y el religioso aficionado, el superego divino comúnmente llamado “Dios” es propia y justamente el centro de los piadosos ejercicios de devota entrega *(bhakti).* Concentrando la atención en este “Dios” y convirtiéndolo en el centro de la conciencia, podemos desembarazarnos de nuestro ego individual. Esto nos permite elevarnos por encima del estado del individuo que ve muchos árboles pero no el bosque y que cree ser un árbol. Reconocemos el carácter comprensivo del bosque; es decir: la identidad colectiva de todos los seres en “Dios”. Éste constituye un paso hacia la superación del dualismo de “yo” y “tú”, la lucha con los semejantes. Todo es experimentado como una sola cosa, subsumida en la única personalidad divina. Todas las criaturas, en todos los tiempos y lugares, son “sus” manifestaciones continuamente cambiantes.

Pero el Ser Supremo mismo, como “Dios” que se imagina ser lo que los teólogos dicen que es: autoengaño, ignorancia, *avidyā* -la base misma de la errónea conciencia de la existencia del Dios-,. tiene un carácter más sutil en su amplio y omnisciente espíritu que en las pequeñas esferas, estrechamente limitadas, de la conciencia, mortal. En Dios, por estar directamente asociado a la pura espiritualidad del *Brahman,* el agregado de ignorancia presenta un predominio del *guṇa sattva* (la claridad más pura); está libre del *rajas* (la actividad pasional incontrolada) y del *tamas* (inercia, estupidez) que preponderan en las esferas de los animales, minerales, vegetales y seres humanos normales. El Ego de Dios, la última entidad personal, es fundamentalmente tan irreal como el ego humano, tan ilusorio como el universo, no menos insustancial que todos los otros nombres y formas *(nāmarūpa)* del mundo manifiesto; porque “Dios” es solo la más sutil, la más magnífica y la más lisonjera impresión, falsa de todas las impresiones, en este espectáculo general de erróneos autoengaños. Como las demás formas de esta flotante y transitoria realidad, “Dios” existe sólo asociado al poder *(śakti, māyā),* de la autoconfusión. De aquí que “Dios” no sea real. Además, está asociado a su propia autoconfusión solo en apariencia; es decir, en cuanto a nosotros. En resumen, como es el *Brahman* -la única, esencia existente- no puede perderse *realmente* en esa ignorancia que, a su vez, no es ni “irreal” ni “real”.

Por lo tanto, solo a las mentes no iluminadas Dios parece ser real, dotado de atributos como la omnisciencia, la omnipotencia, el gobierno universal y la disposición a tomar actitudes de benevolencia o de cólera. Las piadosas preocupaciones centradas en torno a Dios, los ritos de las diversas comunidades religiosas y las meditaciones de sus teólogos pertenecen y dan sostén a la atmósfera del más sutil y respetable autoengaño. Desde luego poseen un valor inapreciable como medios preliminares. Proporcionan una especie de escalera por la cual el individuo completamente egoísta puede ascender desde la oscura prisión de su. propio yo. Pero cuando alcanza el último escalón y finalmente es capaz de trascender la cómoda verdad del monoteísmo personal, la escalera tiene que ser abandonada.

El Ser supremo, como “Dios”, es fenoménico; es un rostro majestuoso y señorial pintado en el sublime vacío del *Brahman,* el verdadero Ser, que carece de fisonomía y de todos los demás atributos, y definiciones. El *Brahman* no está realmente implicado en la ignorancia; solo en apariencia lo está; y únicamente en el estado de ignorancia menos oscuro, menos activo, más sereno, que es brillante claridad *(sattva).* No puede decirse que

“Dios” es engañado por su propia actitud ilusoria de suprerno Super-Egoísmo, grande en su omnisciencia, omnipotencia y señorial dominio. Cuando el Señor parece estar representando su papel cósmico, no está implicado en la red de ilusión que él crea; la pantomima del papel divino no engaña al actor. Por lo tanto, si “Dios” ha de ser concebido como desplegando, conservando y penetrando la totalidad del universo y dirigiendo las inclinaciones mentales de los seres finitos, mediante su poder universal que todo lo controla, debe entenderse que representa una pieza teatral que carece de espectador, como lo haría un niño. “Dios” es el solitario danzarín cósmico cuyos gestos son todos los seres y todos los mundos, que surgen sin cesar de su incansable e incesante corriente de energía cósmica mientras él ejecuta los gestos rítmicos, indefinidamente repetidos. Śiva, el dios danzante, no es esclavo de su danza; y en esto reside la principal distinción entre el Señor *(I’śvara)* y las mónadas vitales *(jīva)* que también danzan en este drama universal.

Nosotros, seres pequeños, estamos atrapados en la ilusión de todas estas formas fantasmagóricas. En realidad pensamos que somos seres humanos, que nuestro yo individual es una realidad y, así, nos apegamos a nosotros mismos y a la falsa realidad de los demás fenómenos atractivos y repulsivos que nos rodean. Mientras Dios sabe que su divina personalidad es una máscara, una falsa impresión que Él siempre puede suprimir volviendo a su sustancia indiferenciada, para nosotros nuestras propias personalidades son tan burdas y duraderas como nuestra propia ignorancia, y Dios, en su personalidad, es el gran desconocido. Su naturaleza, para nosotros que estamos en el estado de ignorancia, es insondable. Y sin embargo le damos con toda propiedad el nombre de “Guía interior”, porque puede convertirse en la luz que ilumina toda nuestra ignorancia. Así como el sol alumbra el mundo y aleja la oscuridad, así también el Ser divino, una vez conocido, ilumina la ignorancia y disipa su producto, esta esfera fenoménica, y todos sus individuos fenoménicos. El sol nunca es contaminado por la oscuridad, y tampoco el Ser divino es contaminado por este mundo de ignorancia, en el cual su gracia actúa tan milagrosamente.

El Yo puro -que es la única entidad realmente existente, mera conciencia no limitada por ningún contenido o cualidad, y completa beatitud-, cósmicamente asociado a la ignorancia, que es inconsciente de su verdadera naturaleza, ni real ni irreal, condesciende a aceptar la personalidad y la conciencia del Señor del universo, el único Supremo, omnipotente, omnipresente, inherente a cada partícula de la creación. Pero,

aunque asociado a la ilusión, no está realmente sujeto a ella; su ignorancia es totalmente sáttvica. Siempre lo inunda la beatitud del *Brahman,* el Yo, pero se complace en practicar el curioso y pueril juego de ser consciente del carácter ilusorio de su propia augusta personalidad y del universo, aun cuando jugando las produce, las sostiene y les permite desaparecer. Tal es la via de la ignorancia en su inconsciencia colectiva, total; la grandiosa ignorancia de la selva.

Por otra parte, nosotros, árboles inviduales egocéntricos, estamos circunscritos por el aspecto individual de nuestra ignorancia. Nos imaginamos que somos el señor *X* o la señorita *Z*; imaginamos que *es*o es un perro, y que *esto* es un gato, distintos y separados entre sí y con respecto a nosotros. Mientras el Señor experimenta la ignorancia en conjunto, como un todo, para nosotros el Yo está hecho pedazos y se asocia a una ignorancia compleja, que no consiste solamente en serenidad (*sattva*), sino que está compuesta de claridad (*sattva*), actividad violenta (*rajas*) y torpe inercia, muda y oscura (*tamas*). Al predominar los dos últimos *guṇa,* el poder del *sattva* se eclipsa y la conciencia del individuo -hombre, árbol, pájaro o pez- es un pálido reflejo de la conciencia del Yo. No es omnisciente y omnipotente: tiene poco conocimiento y señorío; pero se la puede llamar *prājña*, "inteligencia"[30], pues "ilumina" una masa de ignorancia individual, un árbol del bosque. Tal como es, la conciencia individual sirve de luz. No puede alejar las tinieblas que obnubilan al individuo por completo -como el sol aleja la oscuridad del mundo-, pero sirve, sin embargo, como una vela en una casa que de otro modo estaría completamente a oscuras.

Esta oscuridad interior sigue siendo generalmente insuperable a causa de su naturaleza mixta o impura. Está "rodeada de adherencias opacas, oscuras, limitadoras; carece de luminosidad brillante y mente espontánea[31]".

Sin embargo, la conciencia del supremo Señor del universo, omnipresente y omnicomprensivo, es esencialmente idéntica a la suma total de la conciencia de las múltiples individualidades, así como el espacio *(ākāśa)* encerrado por un bosque es precisamente el mismo que el encerrado por la circunferencia de las copas de todos los árboles individuales, o como el único y mismo cielo reflejado por la unidad colectiva de los lagos y

---

[30] *Māṇḍūkya-Upániṣad* 5; citada en el *Vedāntasāra* 46.

[31] *Vedāntasāra* 44.

estanques de una región se espeja en cada lago o estanque separado[32]. El supremo Seflor es pura luminosidad, como el puro Yo mismo, a pesar del hecho de que una transparente ignorancia (*sattva-avidyā*) lo refleja. El juego de la ignorancia es para Él poco más que un delgado velo; ve a través de él y cumple su papel en él, como un adulto en un juego de niños. Y, así, no se identifica con la ignorancia (las adherencias limitadoras que nos mantienen separados unos de otros y constituyen toda la diferencia entre la Presencia suprema, omnipotente, omnisciente y nuestros turbados egos terrenales), sino con la conciencia, la beatitud y el puro ser, el brillante espacio espirittial *(ākāśa)* que mora en nuestro interior.
La nesciencia *(avidyā, ajñāna),* dijimos, posee dos poderes: 1) el de ocultar y 2) el de proyectar o dilatar[33]. Mediante la primera operación oculta la verdadera realidad del *Brahman* -existencia intemporal, conciencia pura, beatitud ilimitada *(sat-cit-ānanda),* es decir, nos oculta nuestro propio Yo, el núcleo de nuestra naturaleza; mientras simultáneamente, por medio del segundo poder, se produce un espectáculo de entidades fenoménicas ilusorias, que es tomado por real: el espejismo de nombre y forma *(nāma-rūpa),* que nos distrae de la búsqueda de la entidad realmente existente del Yo.
Tenemos la tendencia a resistir con toda clase de argumentos la demostración vedantina de la situación crítica en la que nos encontramos; porque al principio parece increíble que la inconsciencia *(avidyā),* si en sí misma no es ni real ni irreal, sea capaz de ocultar lo absolutamente real. Por lo tanto, hasta obtener una aprehensión directa de la espiritualidad en su forma pura, se indica la práctica de ejercicios que gradualmente conducen al candidato sincero a través de una serie de estados preparatorios y preliminares de entendimiento.

1. El primero de estos estados se conoce con el nombre de *śrávaṇa:* consiste en estudiar, escuchar al maestro y aprender cabalmente los textos revelados prestando cuidadosa atención a lo que dicen. Las seis características y claves para la comprensión de un texto religioso indio se llaman: *a) upákrama* (“comienzo”) y *upasamhāra* (“conclusión”): el tema de cada texto se expresa al comienzo y se reitera al final; *b) abhyāsa* (“repetición”): a lo largo del texto se hacen variaciones y repeticiones del

[32] Ib. 47-48.
[33] Supra, págs. 326-328; *Vedāntasāra* 51.

tema; *c) upúrvatā* (“originalidad”): es decir, el tema no puede estudiarse en ninguna otra parte; *d) phala* (“resultado”): el resultado del estudio del tema está indicado en el texto (el resultado es el conocimiento del *Brahman*)*; e) arthavāda* (“elogio”): se señala el valor del estudio, y *f) upapatti* (“demostración”): se demuestra con argumentos lógicos la verdad de la enseñanza[34].

2. El segundo estado de progreso espiritual se llama *niánana*, “reflexión, meditación, pensamiento”[35], y consiste en una continua e ininterrumpida consideración sobre el *Brahman,* el sin par, del cual se ha oído hablar al maestro junto con argumentos consonantes con la finalidad del *Vedānta.* Mediante la resuelta y sostenida concentración de su mente en la enseñanza y su meta -totalmente imperturbado por asuntos extraños o conceptos reñidos con el *Vedānta-,* el discípulo llega a imbuirse del espíritu de lo que se le ha enseñado. Así satura su ser con las actitudes e ideas requeridas para lograr la realización del Yo.

3. El estado siguiente es *nididhyā’sana;* el intenso enfoque de una visión interior de larga duración y concentrada en un punto. Este paso lleva más allá de la esfera del razonamiento y el pensar. Se calma la inquietud del espíritu porque todas sus energías han sido concentradas en un solo punto estable. El *nididhyā’sana* se define como *una corriente de ideas, todas las cuales son de la misma clase que las del Uno-sin-segundo; una corriente de ideas carente de pensamientos como los de cuerpo, mente, ego, dualidad de sujeto-objeto, etcétera*[36]. Habiéndose saturado en el segundo estado con las ideas y actitudes del *Vedānta,* excluyendo por completo todo lo demás, se incita al intelecto a permanecer en la verdad del *Vedānta* y concentrar sus propias actividades espontáneas en centros que conducen a la meta. La meta, el Uno-sin-segundo, ya no es abordada activamente, por medio de razonamientos y pensamientos, sino como sobre las aguas de un río que fluyen fácilmente por sí mismas. La conciencia toma espontáneamente la forma del *Brahman* al desembocar en él.

---

[34] Ib. 182-190.

[35] Ib. 191.

[36] Ib. 192.

4. El ejemplo clásico del estado final está dado por la sal en el agua. *Así como, al disolverse en el agua, la sal ya no se percibe separadamente y solo queda el agua, así también el estado mental que ha tomado la forma del Brahman, el Uno-sin-segundo, ya no se percibe, y sólo queda el Yo*[37]. En este estado, la distinción entre el espectador y la cosa observada (sujeto y objeto) desaparece. La conciencia del devoto se ha transformado en la sustancia del Yo. El estado parecerá ser idéntico o muy afín al del sueño profundo, en el que se pierde totalmente la conciencia, porque en ninguno de los dos estados hay, aparentemente, "oscilación de la conciencia". Sin embargo, en realidad hay una notable diferencia, porque, si bien en el estado de sueño profundo no hay tal oscilación, en el estado de inmersión de la conciencia en el ser del Yo *(samādhi)* hay una gran oscilación. La conciencia, aunque no es percibida, existe; ha tomado la forma del Yo *(brahman);* está muy viva, fija en un estado de trascendente vigilia, tan despierta y plenamente consciente como alejada de la semiconciencia del cuerpo, la mente, el ego y la facultad de discernimiento intuitivo. En esta experiencia (que corresponde al estado "cuarto" de la *Māṇḍūkya-Upániṣad)*[38] se actualiza el sentido de la fórmula *tat tvam asi*[39].
El candidato vedantino que aspira seriamente a pasar por los tres estados de absorción *(samādhi,* "unión, cumplimiento") tiene que llevar una vida ascética, estrictamente monástica. Debe someterse a múltiples disciplinas, que han sido clasificadas de la manera siguiente[40].

1. *Yama,* la "disciplina general", comprende una cantidad de mandamientos que tienen por objeto inculcar un hábito de comportamiento no egoísta, autocontrolado, no mundano. Se parecen a los de las órdenes budistas y

---

[37] Ib. 198.

[38] Supra, págs. 292-299.

[39] *Tat* (eso) *tvam* (tú) *así* (eres). Cf supra, págs. 266-268.

Tat denota al *Brahman,* absoluto e ilimitado; *tvam* al individuo, finito y limitado de diversas maneras; *así* pone a ambos en oposición; pero igualar ambos términos sería incompatible con sus connotaciones directas; la identidad entre "tú" y "eso" no es posible a menos que se rechace lo que en ambos términos hay de incompatible y se conserve lo que tienen de compatible. Lo que tienen de incompatible es, en primer lugar, las diferenciaciones del tipo "absoluto e ilimitado" *versus* "finito y diversamente limitado".

Por otra parte, lo compatible es la "espiritualidad o inteligencia" *(caitanya)* . "Tú" y "eso" son idénticos, por lo tanto, por el *caitanya,* la esencia del "tú", es simultáneamente la esencia de "eso". El resto no es esencia, sino mera ilusión.

[40] *Vedāntasāra* 200-208.

otras órdenes ascéticas de la India dedicadas a liberar de la ronda del nacimiento y la muerte. El *Vedāntasāra* los describe de la siguiente manera: *a) ahiṁisā,* no-violencia: renunciamiento a la intención de dañar a otros seres con pensamiento, palabra u obra (se insiste particularmente en la prohibición de matar a cualquier ser vivo); *b) satya,* veracidad, honestidad, sinceridad: el mantenimiento de la identidad entre el pensamiento, la palabra y la acción; *c) asteya,* el no robar; *d) brahmacarya:* vida en celibato, como la que se exige al alumno en el primero de los cuatro *ā'śrama* de su vida *(brahmacārin)* cuando, de niño, vivía con su maestro y se impregnó de la mágica sustancia sagrada *(brahman)* de la tradición revelada de los *Veda*[41], y *e) aparigraha,* no-aceptación, rechazo, renunciamiento de todas las propiedades que lo atan a uno al mundo y a su ego, capaces de obstruir el camino de la meditación.

2. *Niyama,* la "disciplina particular" que consiste en una constante práctica de: *a) śauca,* limpieza del cuerpo y pureza de la mente; *b) santoṣa,* contento, satisfacción con lo que nos llega, ecuanimidad con respecto a la comodidad y la incomodidad y a toda clase de sucesos; *c) tapas,* austeridad, indiferencia ante los extremos del calor y del frío, el placer y el dolor, el hambre y la sed; las necesidades, deseos y sufrimientos del cuerpo deben ser dominados, con el fin de que ya no distraigan a la mente introvertida de su difícil tarea de alcanzar el Yo; *d) svādhyāya,* el estudio, el aprender de memoria los textos sagrados que comunican los principios del *Vedānta,* recordándolos mediante constante recitación interior y meditando incansablemente sobre el significado de fórmulas y plegarias religiosas, como por ejemplo la sílaba mística *Oṁ*[42], y *e) ī'śvara-pranidhāna,* abandono al Señor; es decir, la práctica de la *bhakti,* la devoción al aspecto

[41] Cf. supra, págs. 131-132.

Si el proceso mágico de convertir a un joven en sacerdote, mago y conocedor de la esencia de los dioses requiere estricta castidad y abstinencia, tanto más lo requerirá la realización del Yo interno trascendente. La vida sexual libera los aires vitales *(prāṇa)* y anima las facultades sensoriales y las fuerzas físicas del cuerpo. Se nutre de las capas exteriores del organismo estratificado, a la vez que las fortifica; el cuerpo burdo *(anna-maya-kośa),* la envoltura del aliento vital *(prāṇa-maya-kośa)* y la envoltura de los sentidos y la mente *(mano-maya-kośa),* es decir: las zonas mismas de las cuales el candidato trata de retirar su conciencia. En la India esta prohibición de la vida sexual no se basa en la idea de que una vida sexual normal es mala, sino en la creencia de que, si las energías deben moverse en una dirección, no debe enviárselas a que fluyan en otra dirección al mismo tiempo.

[42] Cf. supra, págs. 292-299.

personal del Ser divino como gobernante omnipresente del universo y "testigo" que mora en el interior de cada criatura, el que interiormente controla *(antaryāmin)* cada acción, a quien hay que entregar los frutos *(phala)* de todos los actos.

3. *Ā'sana,* las posturas del cuerpo, las manos y los pies prescritas para todos los ejercicios espirituales y descritas en detalle en los textos de *Yoga;* por ejemplo, la postura del loto" *(padmā'sana)*, la "postura de la svástica" *(svastikā'sana).* Las posturas correctas son fundamentales para cada ejercicio de *Yoga;* se las considera como requisitos físicos elementales previos a toda meditación, contemplación y absorción.

4. *Prāṇāyāma,* el control y el ordenado desarrollo de la respiración, que constituye una técnica muy avanzada en la India y cuya finalidad es dominar y contener el aire vital *(praṇa)* en sus tres estados primarios de *a)* "repleción" *(pū'raka); b)* "acumulación o retención, como si el cuerpo fuera una marmita *(kúmbhaka)"*, y *c)* "vaciamiento" *(récaka),* según diferentes ritmos y cantidades. Esto también se enseña en los textos de *Yoga.*

5. *Pratyāhāra,* el acto de retirar las funciones sensoriales de sus campos de objetos exteriores hacia el interior, de modo que puedan quedar en calma[43].

6. *Dha'raṇā,* concentración, fijando firmemente la facultad sensorial interna *(ántar-índriya)* en el Uno-sin-segundo.

7. *Dhyāna,* meditación, actividad intermitente *(vṛtti)* del sentido interno después de haberse fijado en el Uno-sin-segundo; es una oscilación que procede como una corriente *(pravāha)* que temporariamente cesa y vuelve a fluir. El Yo es visualizado, pero luego se lo pierde de nuevo a pesar de la concentración del sentido interno. Esta preliminar realización del Yo es seguida por la hazaña suprema:

8. *Samādhi,* la absorción, que es de dos clases: *a) savikalpa o samprajñāta*, que es la absorción con plena conciencia de la dualidad del que percibe y la

[43] "Cuando, como la tortuga que recoge sus miembros, uno puede retirar completamente los sentidos de sus objetos, entonces nuestro conocimiento (*prajñā*) adquiere firmeza" (*Bhāgavad-Gītā* 2. 58).

cosa percibida, el sujeto y el objeto, el sentido interno que contempla y el Yo contemplado, y *b) nirvikalpa* o *asamprajñāta,* que es la absorción no dual, absolutamente vacía de toda conciencia de distinción entre el percipiente y la cosa percibida.

En el *samādhi* del primer tipo el proceso mental o vitalidad oscilante de la conciencia *(citta-vṛtti)* asume la forma del *Brahman,* el Uno-sin-segundo, así como en el ordinario estado de vigilia asume la forma de los objetos aprehendidos por las facultades sensoriales[44], y así llega a descansar en el *Brahman,* pero sigue siendo consciente de sí mismo, de su propia actividad y del logro de la presencia, así como del bienaventurado contacto y unión. Habiendo asumido la forma del *Brahman,* en virtud de su proteica fuerza transformadora, se siente, sin embargo, distinto de su objeto, el hueco entre ambos perdura, mientras el sujeto goza el supremo éxtasis de una visión beatífica. Muchas inspiradas expresiones líricas de la escuela vedantina expresan el arrobamiento de este instante. Un texto dice, por ejemplo: *"Yo soy Eso, cuya verdadera naturaleza es ser el testigo impasible, el ser supremo, comparable al éter informe, puro e intangible que penetra el univcrso, brillando y revelándose: a la vez el No nacido, el único, el imperecedero, el inmaculado, y el Omnipresente, Sin-segundo y Siempre-libre-y-liberado*[45] La forma misma de la oración -el yo que se identifica con el Eso- traza una línea entre el sujeto y todos los nombres del extenso predicado. Se expresa una exquisita conciencia de la unión de ambos; un estado, plenamente consciente, de absorción, fundado en una identificación extática de dos entidades que todavía se sienten como distintas.

El *nirvikalpa-samādhi,* por otra parte, la absorción sin autoconciencia, es la inmersión de la actividad mental *(citta-vṛtti)* en el Yo, hasta tal punto o de tal manera que la distinción *(vikalpa)* entre cognoscente, acto de conocer y objeto conocido se disuelve como las olas se desvanecen en el agua y como la espuma se desvanece en el mar. En realidad, el *savikalpa-samādhi* debe ser profundizado hasta convertírselo en *nirvikalpa.* La conciencia de ser un sujeto con ciertos sublimes predicados ha de disolverse y ambos términos de la visión fundirse uno en otro, convirtiéndose en el Uno-sin-segundo, sin predicados, sin atributos, inefable. La única gramática posible capaz de traducir la experiencia y beatitud de este grado de *samādhi* es el silencio.

---

[44] Cf. supra, págs. 228-229.

[45] *Upadeśasāhasrī* 73.

Cuatro estados mentales constituyen obstáculos para alcanzar el *nirvikalpa-samādhi.* El primero es *laya,* la obstrucción del sueño profundo, sin sueños. En lugar de pasar al *Turīya* o estado "cuarto", la mente cae en la inconsciencia y el candidato confunde la fusión *(laya)* con la inmersión en el Yo. El sueño profundo sobreviene cuando la espontánea actividad de la mente introvertida *(citta-vṛtti)* no puede prenderse del inmutable Uno total y mantenerse asida a él[46].

El segundo obstáculo, opuesto al anterior, es el *vikṣepa,* la distracción. No se puede llevar la oscilación de la mente al punto único que conduce finalmente al *samādhi.* La mente persiste en su vigilia normal, distraída por las impresiones sensoriales, y de este modo está dispersa. En ella cobran forma imágenes, ideas y reminiscencias a causa de su elemental propensión a transformarse en todo lo que le presentan los sentidos, la memoria y la intuición. Quedando así como receptáculo de contenidos transitorios y flotantes, se dice que el candidato está "dispersado" *(vikṣipta).* El *vikṣepa* es la actitud de la mente en la vida cotidiana. Aunque se les exija concentración, las facultades no pueden ser calmadas[47]. Según los *Yoga-sūtra,* este estado involuntario debe ser superado por un esfuerzo deliberado e incesante de concentración para poder realizar algún progreso en el camino de la práctica del *Yoga*.

El tercer obstáculo que cierra el camino hacia el inmutable Objeto total, después que los dos impedimentos elementales *(laya* y *vikṣepa)* han sido superados, se llama *kaṣāya*[48]. Esta palabra significa "goma, resina, extracto o exudado de un árbol"; usado como adjetivo, significa "rojo, rojo oscuro, o marrón" y también "fragante, astringente; impropio, sucio". *Kaṣāya,* nuevamente como sustantivo, significa "sabor o gusto astringente"; y también "emplaste, embarradura, untamiento; el acto de perfumar el cuerpo con ungüentos (pues los ungüentos se preparan con extractos resinosos de ciertos árboles); suciedad, impureza". Con referencia a la psique, su sentido es "apego a los objetos mundanos; pasión, emoción, embotamiento, estupidez". Y así puede decirse que *kaṣāya* denota algo pegajoso, dotado de fuerte aroma y sabor, que oscurece la claridad.

Esta palabra se emplea en el *Vedānta* para expresar metafóricamente un estado de ánimo de rigidez o de dureza. El aspirante no puede aprehender y

---

[46] *Vedāntasāra* 210.

[47] Ib. 211.

[48] Ib. 212.

llegar a reposar en el Yo debido a que la actividad de su mente *(citta-vṛtti)* ha sido endurecida, paralizada o insensibilizada por las predisposiciones o propensiones latentes (literalmente: "fragancias, perfumes", *kaṣāya)* de sus propias inclinaciones, pasiones, agrados y desagrados, segregadas como la resina por el cúmulo de ocultas experiencias inconscientes tenidas en vidas anteriores, que explican todas las peculiares reacciones personales del individuo ante las impresiones y los sucesos. Las propensiones -nuestra herencia kármica procedente de anteriores existencias se manifiestan como deseos emboscados que aspiran a ser nuevamente satisfechos. Tiñen la atmósfera interior como el fragante humo de la resina quemada o el perfume que recuerda cosas de un lejano pasado, y de este modo obstruyen el camino. Provocan apegos, pensamientos de cosas mundanas que debieran haber quedado atrás. Oscurecen el campo de la visión interior como oscuros ungüentos. Así, el foco de la concentración mental se debilita, el propósito de aproximarse al Yo más íntimo se desvía y el intelecto queda hechizado por atractivos y picantes reminiscencias, seductores recuerdos de la vida, sumido en profunda nostalgia. El aspirante es incapaz de hacerse insensible y de realizar los esfuerzos necesarios para la liberación.

El cuarto y último obstáculo en el camino hacia el *nirvikalpasamādhi* es el de la beatitud del estado que lo precede inmediatamente: el goce del *savikalpa-samādhi*. El *yogin* no quiere renunciar a sí mismo y a su éxtasis disolviéndose en el Yo con el cual ahora, por fin, se enfrenta cara a cara. Queda hundido en la visión beatífica, sin la voluntad de abandonar la dualidad del que ve y de lo visto. A esta obstrucción se la llama *rasāsvāda:* "el paladear o gozar *(āsvāda)* la savia o sabor *(rasa)* del Yo. Es como si alguien que saborease la comida más agradable prolongara indefinidamente el acto de gozar el sabor de ese estado sublime en que el Yo se divide, por así decir, en sí mismo y la conciencia que lo goza "gustando el jugo" *(rasāsvāda),* negándose a proseguir hasta la asimilación final del que ve y de lo visto, en el estado de lo Uno total, inmutable[49]. Este obstáculo surge cuando la mente no tiene fuerzas para abandonar la felicidad de identificarse con el Yo, su visión suprema, y quedar aniquilada, deglutiendo ese sabor, en un proceso de inconsciente sumersión, asimilación y unificación.

[49] Ib. 213.

El *nirvikalpa-samādhi* ocurre cuando la mente ha ido más allá de los cuatro obstáculos. Entonces se está quieta, como la llama de una lámpara protegida del viento[50]. Inmóvil y sin sucesos, permanece en la "espiritualidad o conciencia" *(caitanya)* que es "total" *(akkaṇda).* Deja de oscilar, como la llama de una lámpara que ningún viento agita. La normal ansiedad de la materia sutil de la mente por tomar la forma de cada nombre, reminiscencia o sensación que le llega, se apacigua y aquieta; ahora reposa, al cobrar finalmente la forma de la Totalidad inmóvil; transformación que, por su propia naturaleza, es irreversible.

La mente se ha convertido en el Yo, habiendo pasado las esferas de formas transitorias y cambiantes que eran su morada habitual. *Como una lámpara protegida del viento, que no parpadea, así es la mente controlada del* yogin[51]. La felicidad que precede el momento final era la última tentación de quedar en la esfera de las formas duales, el reino de los pares de opuestos *(dvandva)* fenoménicos. Tal fue la trampa última y más sutil, el matiz más delicado, de la ilusión general que es la *māyā*. Pues, al enfrentar al Todo inmutable sin sumirse en él (aun comprendiendo plenamente la identidad de ambos), el candidato hubiera dejado de percibir que en verdad este único Todo es el "Uno-sin-segundo"; que el que lo contempla, por el hecho de contemplarlo, se mantiene como una, ilusoria sobreimposición sobre esa sustancia única[52].

Para superar los obstáculos se aconseja lo siguiente: *Cuando la actividad de la mente se disuelve convirtiéndose en la inconsciencia del sueño profundo, el* yogin *debe excitarla y despertarla; cuando está dispersa y diseminada, debe aquietarla; cuando la invaden la fragancia y la impureza de las propensiones heredadas* (sa-kaṣāya [los gustos y disgustos que surgen de las reservas kármicas de predisposiciones heredadas por el individuo de sus vidas anteriores]), *debe ser perfectamente consciente de lo que pasa en su fuero interno; cuando su mente alcanza la calma o la fijeza, debe cuidar de no agitarla y dispersarla; y no debe demorarse gozando el*

---

[50] Ib. 214.

[51] *Bhágavad-Gītā* 6. 19; citada en *Vedāntasāra* 215.

[52] Aunque en el *savikalpa-samādhi* el Yo es conocido como un ser anónimo y sin rostro, idéntico a uno mismo, la actitud aún posee rasgos parecidos a los del estado preliminar del devoto que se encuentra en la etapa de la *bhakti.* Este último venera un Dios del Universo *(Īʾśvara)* que todo lo penetra y considera al Señor como idéntico a su Yo pero distinto de él mismo. El *savikalpa-samādhi* es también comparable a la idea cristiana del cielo; cf. supra, págs. 232-235, donde el *yogin* es tentado por "Aquellos que ocupan altas posiciones".

sabor del; jugo; por el contrario, sobrepasándolo, estará libre de todo apego, iluminado en absoluta conciencia[53].

Muchos textos de la escuela vedantina expresan las características del hombre liberado en vida *(jīvan-mukta).* Representan el supremo ideal del "hombre divino sobre la tierra" tal como fue columbrado en los bosques penitenciales: como una. imagen de majestad y serenidad humanas que ha inspirado a la India durante siglos. Podemos compararlo y contrastarlo con los diferentes ideales de hombres que, en otros países, han servido para modelar la materia prima de la vida: el patriarca hebreo, el filósofo atleta griego, el estoico soldado romano, el caballero cortesano medieval, el *gentleman* del siglo XVIII, el objetivo hombre de ciencia, el monje, el guerrero, el rey, o el sabio erudito confuciano.

Quien haya experimentado el Yo universal *(brahman)* como núcleo y sustancia *(ātman)* de su propia naturaleza quedaría inmediatamente liberado de las esferas de lo fenoménico -tejidos de ignorancia que envuelven al Yo con velos superpuestos- si no fuera porque la inercia procedente de sus acciones pasadas (tanto de su vida actual como de vidas anteriores) lo sigue llevando, manteniendo por un tiempo su apariencia fenoménica de cuerpo y de "individuo". Esta inercia kármica va desapareciendo gradualmente en el curso de los últimos años del sujeto, y sus simientes producen frutos, convirtiéndose en las experiencias y sucesos que afectan el resto del individuo fenoménico; pero la conciencia propia del liberado, por residir en el Yo, no es afectada. Aunque sigue asociado a un cuerpo y a sus facultades, no es perturbado por las sombras de la ignorancia. Continúa moviéndose entre las sombras y sucesos del tiempo, pero reside para siempre en la paz. Cuando llega el momento de su liberación final -su supremo aislamiento *(kavalya)*- y cae la cáscara residual de la anterior falsa impresión de sí mismo, no ocurre nada en la esfera de eternidad en la que reside realmente, y en la cual, si lo supiéramos, todos residimos realmente.

En efecto, el *Vedānta* distingue tres clases de *karman:* 1) *sáñcita-karman:* los gérmenes del destino ya almacenados como resultado de actos anteriores, pero que aún no han comenzado a germinar; abandonados a su suerte, esos gérmenes engendrarían con el tiempo un conjunto de disposiciones latentes que producirían una biografía; pero todavía están en estado germinal: no han comenzado a brotar, madurar y transformarse en la

[53] *Gaudapāda-kā'rikā* 3. 44-45. Citado en el *Vedāntasāra* 215.

cosecha de una vida; 2) *āgāmikarman: los* gérmenes que se recogerían y acumularían si fuéramos a continuar por el camino de la ignorancia que es fundamental a nuestra biografía actual; es decir, el destino que aún no hemos asumido; 3) *prārabdha-karman:* los gérmenes recogidos y acumulados en el pasado que realmente han comenzado a crecer, es decir, el *karman* que produce frutos en forma de sucesos actuales. Estos sucesos son los incidentes y elementos de nuestra biografía actual, así como los rasgos y disposiciones de la personalidad que los produce y los soporta, y continuarán modelando la existencia presente hasta su fin.

Ahora bien, la realización del Yo destruye inmediatamente la fuerza latente de todo *sáñcita-karman,* en tanto que el desapego consiguiente torna imposible la acumulación de *āgāmi-karman.* Aunque el sabio perfecto "liberado en vida" puede parecer activo en la esfera fenoménica, en realidad ya no se entrega a sus actos; radicalmente permanece inactivo, y de este modo los dos primeros tipos de *karman* ya no lo afectan. Sin embargo, el *prārabdha-karman,* los gérmenes del destino individual que han estado produciendo la cosecha de su biografía actual, no pueden abolirse. Producen el impulso de la continua vida fenoménica del "hombre liberado en vida", pero, como no se renuevan, se extinguirán en seguida, y el hombre desaparecerá[54].

Entre tanto, el sabio liberado en vida que ha alcanzado el conocimiento de que el Yo inmutable universal es la verdadera forma de su propio ser, sabe y siente que su ego y los contenidos de su mente y de sus sentidos no son más que ilusorios, añadidos que deben dejarse a un lado. Solo la primitiva ignorancia de su propia naturaleza y de la naturaleza de sus contenidos lo atrapó y lo identificó con ellos, que son meramente el reino de los pensamientos y dolores transitorios, sin otra sustancialidad que la fenoménica. *Disipando esa ignorancia del verdadero Yo, él ha realizado el Yo inmutable universal como su propia forma verdadera, y mediante esta realización se ha destruido su ignorancia, junto con sus productos o efectos, sus errores y equivocaciones*[55]. Ya no volverá a confundir la distinción entre la naturaleza real de sí mismo y su carácter fenoménico.

---

[54] La obra que este cuerpo construyó antes de que amaneciera el conocimiento no es destruida por ese conocimiento hasta rendir sus frutos, así como una flecha disparada contra un blanco con la idea de que es un tigre, si se percibe que el objeto es una vaca, no se detiene; la flecha sigue y atraviesa el blanco con toda su fuerza". (Śánkara, *Vivecakūḍā'maṇi* 451-452).

[55] *Vedāntasāra* 217.

Suprimidas sus dudas acerca de la esencia del universo y esterilizados sus gérmenes de *sáñcita-karman* y *āgāmi-karman,* carece de futuro, aunque todavía cabalga sobre el último impulso del pasado. El *prārāddha-karman* sigue produciendo más efectos; pero su mente, inconmoviblemente identificada con el Yo, no es afectada. *Libre de todos los lazos de esclavitud* [en la cual todavía parece moverse], *se mantiene firmemente en el Yo universal. Su estado lo expresan las palabras de la Upániṣad: "El nudo del corazón ha sido deshecho; todas sus dudas se han disipado; los karman desaparecen cuando Aquel que es a la vez alto y bajo* [Aquel que es a la vez causa y efecto, trascendente y omnipresente] *ha sido contemplado*"[56].

Ese hombre liberado -sigue diciendo el *Vedāntasāra-, cuando su mente no está absorta en el Yo sino que funciona en el estado usual de la conciencia cotidiana del cuerpo y del mundo exterior, percibe mediante el cuerpo, que es un mero receptáculo de carne y sangre que contiene las impurezas de los intestinos; mediante la "aldea de las facultades sensibles" que es un mero receptáculo de ceguera, debilidad, torpeza, incapacidad y otros defectos; y mediante el órgano interno, que es un mero receptáculo de hambre y sed, de dolor y engaño, los frutos, que son karman de diferentes clases producidos por predisposiciones que derivan de un pasado muy remoto. Tiene que soportar estos frutos en la medida en que son productos del karman que ha comenzado a transformarse en los frutos de sucesos reales, pues ese karman no es detenido por el conocimiento iluminador; aunque contempla estos efectos del karman que tienen lugar en su propia vida y en el mundo que lo rodea, fundamentalmente no ve que tenga lugar nada, porque para él nada significan, ya que carecen de consecuencias. Se comporta como un hombre que asiste a un espectáculo mágico* [en que el juglar, por varios medios, crea la ilusión de un incendio o de una inundación, o de animales salvajes que están por atacar al auditorio], *sabiéndo que todo es una ilusión de los sentidos, obra del arte de magia. Aunque ve algo, no considera que sea real*[57].

En el fondo, este sabio no ve lo que ocurre, pues sabe que no hay nada que ver. El hombre liberado en vida percibe que su estructura individual anda suelta por el mundo aparentemente real, pero en última instancia no ve ni su cuerpo ni su mundo, pues es, consciente de que ambos son juegos

---

[56] *Múṇḍaka-Upániṣad* 2. 2. 8; citado en el *Vedāntasāra.*

[57] *Vedāntasāra* 219.

ilusorios y fenoménicos del mágico espejo de la mente. Experimenta, como un testigo indiferente, su propia personalidad y todo lo que con ella entra en contacto, sin identificarse nunca consigo mismo ni con nada que le parezca ver. *Aunque tiene ojos, es como si no los tuviera; aunque tiene oídos, es como si no los tuviera*[58].

Como además se ha dicho -afirma el *Vedāntasāra-: Aquel que no ve nada en el estado de vigilia, como en el sueño sin sueños; el que habiendo percibido la dualidad la experimenta como no dual; el que, aunque trabaja, permanece inactivo; ése, y nadie más, conoce el Yo. Ésta es la verdad*[59].

En el caso de tal ser, las únicas tendencias ocultas que quedan, de acuerdo con el hábito contraído, hasta que se eliminan por desgaste, son las que conducen a actos virtuosos, así como los hábitos de comer, dormir y moverse permanecen como eran antes de la aurora del conocimiento. Y también uno puede volverse enteramente indiferente a toda acción, sea buena o mala[60].

Después de la realización del Yo como unica esencia verdaderamente real, las cualidades requeridas como medios para lograr ese conocimiento (la humildad, la ausencia de odio, la no violencia), son conservadas como otros tantos omamentos[61], pero el ser mismo, el puro Yo, del Iluminado, se encuentra más allá de las virtudes y de las cualidades. Los malos deseos fueron destruidos por las prácticas ascéticas como paso preliminar para alcanzar el conocimiento; pero el bien que condujo al Iluminado a su meta puede quedar visible, como joyas de su forma fenoménica, ante los ojos del mundo. En realidad no forman parte de él, como las joyas tampoco forman parte del cuerpo. Así un texto dice: *Virtudes como la ausencia del odio nacen y permanecen en aquel en quien ha ocurrido el Despertar del Yo. En este caso, la naturaleza de ellas no es como la de los requisitos o instrumentos necesarios para realizar una tarea*[62].

El hombre "liberado en vida" experimenta, pues, solo los frutos del *karman* que ya ha comenzado a surtir efectos; estos últimos vestigios de la ilusión del mundo son los únicos obstáculos a su inmediata desaparición. Los

---

[58] Ib. 220.

[59] *Upadeśasāhasrī* 5; citado en *Vedāntasāra* 221.

[60] *Vedāntasāra* 222.

[61] Ib. 224.

[62] *Naiṣkarmyasiddhi* 4. 69; citado en *Vedāntasāra* 225.

experimenta como un capítulo final de su biografía fenoménica, que hay que vivir hasta el final, pero sin identificarse con el cuerpo, la mente y los sentimientos que los sustentan. Observa su propia historia insustancial como un testigo que no se preocupa por lo que pasa en el mundo de la personalidad, del mismo modo que dejamos que nuestro pelo sea agitado por el viento. Esta actitud también puede compararse con una lámpara; el Yo ilumina con su luz propia todo el sistema psicosomático, pues ilumina el órgano interno, y éste a su vez envía su luz refleja a las capas exteriores de la personalidad psicofísica; y, así como la lámpara que ilumina una habitación permanece inmutada por lo que pasa dentro de ella, así también ocurre con el testigo del resto de la biografía de la casa, del individuo, de la máscara superviviente. Su Yo representa el papel de iluminar la ex personalidad fenoménica con el solo fin de mantener el cuerpo, no para obtener algún bien, ningún placer de los sentidos, ninguna meta temporal. Al proceso se lo deja continuar simplemente hasta que se desgasta por falta de *prārabdha-karman.* Iluminado en vida, uno se mueve a través, de los restantes efectos del *karman* -el *karman* engendrado por la propia voluntad en tiempos anteriores o por la voluntad de algún otro, o aun contra la propia voluntad-, sabiendo que estos efectos no conciernen a la propia esencia. *Y luego, finalmente, cuando el resto de* prārabdha-karman *se ha agotado* [gracias a las convincentes apariencias del goce y del sufrimiento físicos] *el soplo vital* (prāṇa) *se disuelve en el* Brahman *supremo que es la Gloria interior*[63]. Queda destruida la ignorancia con todos sus productos como acumulación de capas exteriores de nuestro ser; porque, como ya no hay ignorancia, no puede haber un cuerpo fenoménico o una mente que teja el engaño. Ya no hay base para el ego. Las funciones sensoriales, que comunican las impresiones de los objetos externos del universo que nos rodea, ya no producen el espejismo de ningún pseudoente de esa clase, dotado de su ilusión de la conciencia interna y de producir su patético mundo de visiones y de sueños, porque ya no traen las impresiones de objetos externos. Ya no hay ocasión de que nada ocurra en la esfera que solía llamar "afuera", o en la que se llamaba "el reino interior". La fenomenalidad ha desaparecido. El Yo permanece totalmente en el Yo. Ha encontrado su "supremo consuelo e integración" *(párama-kaivalya),* cuyo

[63] *Vedāntasāra* 226.

gusto o savia es la gloria y que carece de la falaz apariencia del dualismo, pues es el todo. En este estado terminal el Yo permanece para siempre[64].
La condición de aquel que ha alcanzado esta meta, la meta del *Turīya,* el estado "cuarto"[65], se expresa o sugiere en abundantes juicios directos de adeptos consumados, en las últimas *Upániṣad,* en algunas de las llamadas *Vedānta-Gītā* (canciones, himnos o rapsodias vedantinas) y en muchos versos de Śáṅkara.
De mí todo nace; sobre mí todo se sostiene; en mí todo vuelve a disolverse (láyaṁ yāti [se funde en mí como la nieve en el agua]). *Yo soy este* Brahman, *el Uno-sin-segundo. Soy más pequeño que el mínimo átomo, y también más grande que el máximo. Yo soy el todo, el universo diversificado-multicolor-amable-extraño* (vicitra). *Soy el Antiguo. Soy el Hombre* (púruṣa [el primero, único y primordial Ser cósmico]), *el Señor. Soy el Ser de Oro* (hiráṇmaya [el germen dorado del cual se desarrolla el universo]). Soy *el estado mismo de divina beatitud. No tengo manos ni pies; inconcebible poder tengo; sin ojos, veo; sin oídos, oigo; conozco todo con una sabiduría que todo lo penetra. Por naturaleza, desapegado de todo estoy y nadie me conoce. Pura esencia espiritual soy, para siem*[66].
Esto suena a megalomanía sagrada, como si fuera una inflación esquizoide en la cual la conciencia racional del individuo hubiera sido totalmente devorada por un divino Super-Ego. En realidad, tales fórmulas tienen una finalidad más sobria: están destinadas a servir a la meditación. Representan el estado más perfecto que debe alcanzarse y enseñan al aspirante cómo anticipar esa actitud. Recitando, memorizando y meditando sobre estas sublimes expresiones, contemplando lo expresado en ellas e identificándose con su significación, el aspirante a la inmortalidad se liberará de su yo fenoménico. Estas *Vedānta-Gītā* celebran la gloria del que ha alcanzado la autodivinización al recordar su identidad con el Yo. Anuncian en versos aforísticos -magníficas expresiones de una especie de éxtasis lírico trascendental- la suprema experiencia del espíritu que ha alcanzado su morada.
Yo nunca nazco ni muero; en mí no hay actividad, ni santa ni pecaminosa. Soy la purísima esencia divina (brahman), *carente de todas las cualidades*

[64] Ib.
[65] Cf. supra, págs. 293-299.
[66] *Kaivaya-Upániṣad* 19-20.

(guṇa) *diferenciantes, limitadoras y en recíproco conflicto. ¿Cómo, pues, puede haber en mí algo como esclavitud o liberación*[67]?
Esto significa que quien se aferra a las nociones polares de "esclavitud y liberación" aún tiene que pasar más allá de la esfera de *māyā* de los pares de opuestos *(dvandva).* Su mente aún contiene nociones diferenciadoras, nacidas de los *guṇa* que luchan entre sí. En realidad no siente que el Uno-sin-segundo, el *Brahman advaita,* es la única realidad. Su conciencia equilibrada aún no se ha transfigurado en el puro, espiritual y glorioso ser del Yo.
Pues, mientras se vea alguna diferencia entre la esclavitud y la libertad, aún no se ha pasado el horizonte que separa la esfera fenoménica (tejida con el despliegue y juego recíproco de los *guṇa)* de la esfera no calificada (más allá de los *guṇa).* Del mismo modo, en la filosofía budista mahāyāna se dice reiteradamente que, mientras uno pueda distinguir entre el *Nirvāṇa* y la esfera del nacimiento y la muerte, uno todavía está en un estado en el cual se hacen distinciones y no se es un *Bodhisattva,* es decir, no se es todavía un ser "cuya naturaleza es la iluminación". Este carácter aparentemente absurdo y paradójico de las palabras del santo perfecto es la prueba, (y la única prueba posible dentro de los alcances del lenguaje) de su experiencia de la realidad más allá de toda forma y nombre. La función pensante del hombre se complace en las particularidades; de aquí que todas sus nociones y demandas racionales sean finalmente incompatibles con la verdad de la divina esencia, la realidad del Yo interior. Cuanto pueda decirse acerca de esta esencia, tiene, por naturaleza, que chocar con los pensamientos de la mente*(manas)* y las intuiciones del entendimiento *(buddhi).* Por lo tanto, los santos se valen de palabras y figuras extrañas, que trascienden las potencias de la imaginación, para expresar la realidad que está más allá del alcance de las palabras.
En lo que es noche para todos los seres transitorios, el yogin *en perfecto control de sí mismo permanece despierto. Y aquello en lo que los otros seres se sienten despiertos, es noche para el santo que realmente ve*[68].
La verdad acerca de lo que el sabio, "el mudo" *(muni),* realmente ve puede expresarse sólo mediante una monótona serie de pomposas expresiones que parecen contrarias a la razón y a la lógica, y que sacan a la conciencia

---

[67] *Avadhūta-Gītā 1. 59.* "El canto *(gītā)* del que se ha desprendido de todo [como quien se ha sacudido el polvo de sus pies o de sus ropas] *(avadhūta)*".

[68] *Bhágavad-Gītā* 2. 69.

normal de su complacencia, chocándola. Esas expresiones tienden, por una parte, a despertar al individuo de la falsa seguridad de su inconsciencia en la *māyā,* en la que reposa muy contento de sí mismo y de su mente razonable; y, por otra parte, con referencia al iniciado que ha hecho progresos en su camino hacia la meta del Yo trascendente (el verdadero adepto del *Vedānta*), para servir de pronósticos del estado que está tratando de alcanzar. Estas expresiones ilógicas y grandilocuentes tienen por finalidad, en su caso, configurar y afinar la conciencia llevándola hacia la pura y traslúcida espiritualidad del Yo. Purifican al espíritu preparado quitándole los defectos de la razón (que siempre se jacta de su rápida percepción de las contradicciones) y así cura la herida del conocimiento de bien y mal, sujeto y objeto, verdadero y falso, todas ellas imperfecciones del intelectualismo, que son los efectos naturales del usual compuesto de *sattva y rajas*[69].

Yo estoy libre de pasión y de manchas similares. El sufrimiento, el cuerpo y las otras peculiaridades limitadoras no me pertenecen. Soy el Yo, el único-y-solitario (eka), *comparable al cielo infinito*[70].

Si tuviera que ponerse a buscar su propia naturaleza, el liberado en vida tendría que preguntarse en vano: *¿Dónde hay algo que alguna vez ha sido? ¿Dónde hay algo que alguna vez será? ¿Dónde hay algo que existe en este momento presente? ¿Dónde está el espacio-situación* (deśa), *dónde está realmente la Sencia Eterna* (nityam), *cuando yo moro en la gloria de mi propia grandeza*[71]?

El pasado, el presente y el futuro pertenecen a los seres transitorios. El tiempo es un devenir y un desvanecerse, el fondo y elemento de lo transitorio, la verdadera forma y contenido de los flotantes procesos de la psique y de sus cambiantes y perecederos objetos de experiencia. En sus tres aspectos de pasado, presente y futuro, que se excluyen y contradicen entre sí, el tiempo pertenece a la esfera de los pares de opuestos *(dvandva)* tejida por el juego de los *guṇa;* de aquí que no se lo pueda considerar como de la naturaleza de la Eternidad. Como lo hace Kant en su *Crítica de la razón pura,* el tiempo se ve aquí a la luz de la esfera fenoménica, y se lo

---

[69] En la medida en que la actitud intelectual, el gozo del razonamiento, alcanza a ser una pasión entre intelectuales -filósofos, hombres de ciencia, escritores, etcétera-, su verdad es tendenciosa. Sobre el *sattva* y el *rajas* cf. supra, págs. 231-238, 314-317.

[70] *Avadhūta- Gītā* I. 67.

[71] *Aṣṭāvakra Sámhitā* 19. 3.

atribuye a esta esfera, reino de nuestras experiencias humanas subjetivas, no de las "cosas tal como son en sí y por sí". Éste fue el punto de partida de Schopenhauer en su obra El *mundo como voluntad y como representación,* al tratar de combinar el criticismo teorético de Kant con la sabiduría trascendental de la metafísica hindú.

El mismo carácter secundario debe asignarse al principio de localización espacial *(deśa),* pues éste es igualmente un campo de nociones contradictorias. También para Kant el espacio es uno de los principios fundamentales de lo fenoméni[72]. El espacio es el motivo básico de nuestra lógica usual de juicios mutuamente excluyentes, que apoya la pasión o el frenesí del pensamiento puro, el poder limitado del *sattva.* Hay siempre un "aquí" y un "no aquí"; un "aquí" y un "allí".

Pero, en el estado trascendente, las diferenciaciones conocidas por el pensamiento se desvanecen, de modo que ni siquiera puede subsistir la noción de una Esencia eterna, inmóvil y sin cualidades ni dinamismos. Esta grandiosa idea solo tenía por finalidad inspirar al principiante y guiar al discípulo avanzado en el camino a la verdadera experiencia destructora de conceptos. En sí misma, en última instancia, resulta ser un impedimento. El iniciado se encuentra donde está, y así se mantiene dentro del reino de los pares de opuestos contradictorios, pues la noción de Eternidad requiere su opuesta, la de mundo transitorio, fenoménico e ilusorio. Y así, el iniciado que ha encontrado la "Eternidad" aún está preso en la intrincada.red. de la *māyā.* El hecho de que aún tenga esas ideas prueba que todavía le queda una distancia que recorrer. Si el que está finamente iluminado utiliza tal término, es solo para acomodarlo a las necesidades de la mente -parcialmente iluminada, más o menos obnubilada- del discípulo que ha llegado hasta él en busca de ayuda. El *guru* utiliza el término con una mezcla de indiferencia de sublime compasión; él mismo prefiere el silencio, el silencio el Yo[73].

El iluminado en vida pregunta: *¿Dónde está el Yo, o dónde el no Yo; dónde lo bello, lo favorable y lo virtuoso, y dónde lo malo, lo desfavorable y lo pecaminoso? ¿Dónde el pensamiento con la reflexión y la angustia, y dónde el no pensar y el no estar angustiado, para mí que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza*[74].

---

[72] Cf. Kant, *Crítica* de *la razón pura,* primera parte, "Estética trascendental".

[73] *Máunarn* ("silencio"), la cualidad del muni ("santo").

[74] *Aṣṭāvakra-sáṃhita* 19. 4.

El prodigioso sentimiento de alivio que proviene de arrojar al obsesionante íncubo del yo fenoménico, junto con su mundo de ansiedades espeluznantes y dolorosas, tiene también que ser trascendido. Aún pertenece a la esfera de los estados condicionados cualificados. Nos relaciona con el fardo del que acabamos de descargarnos. La emoción de liberarse es infinitamente inferior a la inmóvil e inmutable serenidad del Yo que permanece consigo mismo: la calma profunda como el mar, que no es agitada por ninguna ráfaga de pensamientos o sentimientos.

¿Dónde está el sueño (svapna), *dónde el sueño sin sueños (*suṣupti) o *dónde está el estado de vigilia (jā'garaṇa), y dónde está el "cuarto"* (turīya); *dónde siquiera está el miedo, para mí, que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza*[75]*?*

El análisis y la experiencia de los "cuatro estados de conciencia" -vigilia, sueño, sueño sin sueños, y el "cuarto"- formaban la línea principal, la espina dorsal de la psicología experimental y autoanálisis del período de las *Upániṣad.* Bosquejando el camino de la práctica introspectiva del *yoga,* "el camino del conocimiento" *(jñāna-mārga),* que había remplazado al camino védico anterior del ritualismo mágico *(karma-mārga),* la doctrina de los cuatro estados sirvió como una especie de escalera por la cual debía trascenderse el yo fenoménico y su horizonte de ilusorias y engañosas experiencias, y disolverse la personalidad. Pero, desde el momento en que se alcanza la meta, la escalera, el instrumento, el vehículo, pierde sentido y puede prescindirse de él; más aún: se torna realmente inexistente[76]. No hay que temer que todos estos estados, o cualquiera de ellos, vuelvan jamás a hechizar al que sabe.

¿Dónde está lo lejos, dónde lo cerca, dónde el afuera, dónde el adentro, y dónde hay algo burdo (sthūla), *dónde hay algo sutil* (sūkṣma), *para mí, que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza*[77]*?*

El horizonte de la experiencia sensorial *(sthūla)* y el dominio del suceso espiritual íntimo *(sūkṣma)* han sido igualmente superados. El santo perfecto se siente poseedor de una ilimitada, penetrante y omnicomprensiva intuición que en realidad equivale a una facultad de omnisciencia. En verdad, es una omnisciencia potencial, no un saber literal, incómodo,

---

[75] Ib. 19. 5.

[76] Compárese con la experiencia budista de la irrealidad de la "balsa" o "barca" de la doctrina para el Iluminado que ha desembarcado en la "otra orilla de la Sabiduría trascendental" (infra, págs. 372-374).

[77] *Aṣṭāvakra Sáṁhitā* 19. 6.

enciclopédico, acerca de cada detalle teórico, pretendidamente científico, propio de un sistema del mundo clasificado, como lo es, por ejemplo, el de los jaina y *ājī'vika,* sino una infalible intuición acerca de cosas que ocurren en situaciones cotidianas o que caen bajo la atención del santo, el maestro iluminador, en cuestiones y problemas que le plantean los hijos del mundo. Esta maravillosa seguridad es la más patente manifestación mundana de que el santo se encuentra en perfecta armonía con su propio Yo, inconmovido por las tormentas pasionales, sin inhibiciones producidas por las usuales determinaciones limitadoras ni atado a ninguno de los diversos esquemas de reacción particular que caracterizan los diferentes tipos según la preponderancia de uno y otro de *los guṇa.* No usa anteojos "manchados" o coloreados, como otros seres, es decir "manchados" por sus propias afecciones e imperfecciones. Se ha convertido en el testigo perfecto, el Conocedor del Campo, el Yo mismo *(ātman)* que observa todo con mirada firme por estar desapegado, mientras el mundo gira a su alrededor en la continua agitación de cambiantes fenómenos.

¿Dónde está la vida? ¿Dónde está la muerte? ¿Dónde están los mundos[78]*? ¿Dónde está el reino de los enredos y obligaciones terrenales? ¿Dónde está la disolución, la absorción, la fusión*[79] *¿Dónde está la suprema absorción*[80] *para mí, que permanezco en mi Propia y gloriosa grandeza? ¡Basta de hablar de los tres fines de la vida*[81]*! ¡Basta de hablar del Yoga! ¡Basta de hablar de sabiduría omnicomprensiva, para mí, que reposo en el Yo*[82]

---

[78] *Loka:* son, por una parte, los mundos celestes superiores, presididos por las divinidades fenoménicas que no son más que sobreimpresiones antropomórficas de la esencia divina, neutra, impasible y sin rostro; y por otra, los mundos subterráneos poblados por sufrientes pecadores y los tremebundos secuaces del rey Muerte. Todos nacen del pensar matizado por deseos y temores propio de la conciencia engañada. Son las proyecciones involuntarias de su dinamismo apasionado y obnubilado.

[79] *Laya* es el fin del universo de muchos pisos compuesto de planos superiores e inferiores, junto con el plano de la tierra, que está en el medio; la desaparición de todos ellos, como ilusión fenoménica, en la esencia del ser sin cualidades ni modificaciones, cuando se la experimenta en uno mismo como Yo. ¿Dónde está la fusión del universo, como la de la nieve en el mar?

[80] El *samādi* es el último paso y experiencia del Yoga: el ego, con todo lo que contiene, se disuelve en la infinita pureza del Yo, como la luz de una vela se confunde en la brillante, triunfante luz del día, después del alba.

[81] *Tri-varga,* "la Tríada de las Provincias Mundanas": 1, *artha:* la búsqueda de pomiones materiales, riquezas, éxito en la política y poder; 2, *kāma:* la búsqueda de la felicidad personal mediante el placer de los sentidos, y 3, *dharma:* el cumplimiento de las obligaciones religiosas y sociales establecidas por el sistema revelado, tradicional, del orden y la ley.

¿Dónde están los cinco elementos? ¿Dónde está el cuerpo[83] *¿Dónde están las facultades sensoriales*[84]*? ¿Dónde está la mente? ¿Dónde está el supremo Vacío trascendente? ¿Dónde está el estado que está más allá de toda esfera, carente tanto de esperanza como de deseo*[85]*? ¿Dónde, en realidad, cuando mi verdadero ser no está manchado ni teñido por ningún pigmento*[86]*?*
¿Dónde está el despliegue y la dispersión[87]*? ¿Dónde está la concentración de mi conciencia en un punto*[88]*? ¿Dónde está el despertar a una realidad trascendental y dónde el estado de un ser un tanto no iluminado? ¿Dónde está el regocijo, dónde la depresión, para mí que estoy siempre inactivo? ¿Dónde está la instrucción? ¿Dónde está el texto sagrado basado en la revelación? ¿Dónde está el discípulo, dónde el Maestro*[89]*? ¿Dónde está la suprema meta del hombre, para mí que carezco de características distintivas*[90] *y que estoy pleno de beatitud*[91]*?*
En sus *Enseñanzas espirituales*[92], el Svāmī Brahmānanda resume sucintamente las etapas del sendero del *Vedānta advaita* hacia la realización del *Brahman.* El comienzo es *pūjā* (el culto, tanto exterior como mental): el aspirante se dedica a la "elegida y amada divinidad" *(iṣṭa-dévatā)* por medio del pensamiento y también mediante flores, incienso y *pādya* (agua para lavar los pies). Luego sigue la meditación y el *japa* mental (repetición del nombre sagrado sin mover los labios). "En la

---

[82] *Aṣṭāvakra Sáṁhitā* 19. 7-8.

[83] Consistente en los cinco elementos.

[84] *Indriya,* que están compuestos de la materia sutil de los cinco elementos y perciben las manifestaciones de éstos en el mundo exterior.

[85] *Nair-āśya:* el estado que trasciende los pares de opuestos que asaltan al alma; estado que debe ser devotamente buscado.

[86] *Nir-áñjane:* sin mancha de pintura de ninguna clase, sin rastro de impureza que oscurezca su intrínseca y autorrefulgente claridad.

[87] *Víkṣepa:* la difusión de la conciencia por los cinco campos de las experiencias sensibles o por la corriente de los procesos mentales internos.

[88] *Ekā'gryam:* el estado de concentración del *yogin,* firmemente enfocado y fijo en el único objeto interno de meditación.

[89] *Śiṣya-guru:* el par de opuestos *(dvandva)* más evidente durante el proceso de iluminación.

[90] *Nir-upādhi:* "atributo, condición, limitación, peculiaridad", más allá del tiempo, el espacio, la causalidad, las formas enmascaradoras, etcétera.

[91] *Aṣṭāvakra Sámhitā* 20. 1. 9, 13.

[92] *Spiritual Teachings of Swāmī Brahmānanda, transtated from Conversations and Letters in Bengali,* Mailapūr, Madrās, 1932, págs. 11-12.

meditación -dice-, debes pensar que tu *iṣṭa* es una forma resplandeciente. Imagínate que todo brilla por su fulgor. Piensa que ese resplandor no es material y que posee inteligencia. Esta especie de meditación luego se convertirá en una meditación acerca del aspecto informe e infinito de Dios. Al comienzo, el aspirante tiene que ayudarse con la imaginación; más tarde, cuando desarrolle su sentido espiritual, sentirá la presencia de lo divino. Luego, cuando alcance la más alta visión espiritual, se encontrará cara a cara con la Verdad. Entonces será llevado a un reino totalmente distinto, con respecto al cual este mundo de la materia parece ser una mera sombra y, como tal, algo irreal. La mente se pierde, entonces, en el *savikalpa-samādhi* (la visión supraconsciente con pensamiento). Viene luego el *nirvihalpa-samādhi* (la visión supraconsciente sin pensamiento). Entonccs ocurre la realización de lo que está más allá del pensamiento y del habla. En este estado no hay nada que ver, nada que oír. Todo está perdido en el Infinito".

La idea fundamental del *Vedānta advaita* es que la mónada vital o alma encarnada *(jīva)* es, en esencia, el Yo, *(ātman),* el cual, por estar más allá de las apariencias cambiantes, transitorias y fenoménicas de nuestra experiencia empírica, no es otra cosa que el *Brahman,* la única y universal Realidad eterna, que está más allá de todo cambio, que relumbra por sí misma y es siempre libre, y se la define como "una-sin-segundo" *(a-dvitīya),* "realmente existente" *(sat),* "puramente espiritual" *(cit)* y "pura beatitud" *(ānanda).* La mónada vital se equivoca acerca de su verdadero carácter: se considera esclava; pero este error desaparece cuando comienza la realización. La mónada vital *(jīva)* descubre entonces que ella misma es el Yo *(ātman).* Entonces la esclavitud deja de existir. En verdad, con relación a lo que siempre es libre, los términos "esclavitud" y "liberación" son inadecuados. Solo parecen tener sentido en las etapas preliminares del aprendizaje espiritual, cuando el discípulo aún tiene que hacer el descubrimiento crítico. El *guru* utiliza el término "liberación" sólo en un sentido preliminar, como aplicado a alguien que se encuentra sólo imaginariamente esclavizado.

El antiguo Gauḍpāda, en su célebre comentario a la *Māndūkya-Upániṣad,* expresa la cuestión así: *No hay disolución, no hay comienzo, no hay*

esclavitud, no hay aspirante, no hay tampoco nadie ávido de liberación, ni alma liberada. Ésta es la verdad última[93].
Solamente quien ha abandonado la idea de que ha realizado el Brahman -se dice en la obra de *Śáṅkara* titulada *Upadeśahsrī-conoce el Yo,* y ningún otro[94].
Afirmar el *Brahman* implica afirmar la experiencia de la liberación; afirmar la liberación implica automáticamente afirmar la esclavitud; y cuando se ha sentado este par de opuestos, se sientan también todos los demás pares de opuestos. La ilusión, la ignorancia y el mundo del nacimiento y la muerte quedan así restablecidos y nada se gana. La mente especuladora nuevamente se ha enredado con su propia y sutil red de pensamientos. Pero la fuerza de la paradoja puede quebrar la lógica de esta tenue malla mental, y entonces desaparece la grande y hechicera tradición de las demostraciones esmeradas, como desaparece el esplendor de un arco iris en la pureza de un firmamento translúcido. Las fórmulas finales, paradójicas, autoaniquiladoras, del *Vedānta advaita* armonizan perfectamente con aquellas de la trascendental "Sabiduría de la otra Orilla" que encontramos en los textos y meditaciones del budismo mahāyāna[95]. Todos concuerdan en que las experiencias, iniciaciones, conquistas y aventuras espirituales que el aspirante encuentra en su camino hacia la meta de la liberación son puramente fenoménicas. Así, por la paradoja, el pensamiento indio superó finalmente su propia pasión obsesiva por la metafísica y la filosofía. El impacto de la experiencia real lograda por la absorción del *yoga* triunfó contra los dispositivos lógicos del camino del conocimiento especulativo *(jñāna-mārga).* El pensamiento, espejo de la realidad, fue quebrado por la fuerza de la realidad misma cuando la verdad fue realizada, al final del camino de la introspección. Entonces se reconoció que el pensamiento -con todas sus finas distinciones- era solo un horizonte más sutil de la ignorancia, en realidad el más sutil de todos los artifícios ilusorios de la *māyā.* Porque la tentación del pensamiento es otra invitación a ceder a la fascinación de la diversidad (ahora representada por ideas individuales que

---

[93] *Gauḍapāda-kārikā* 2. 32. Se cree que Gauḍapāda fue el maestro de Govinda, que a su vez lo fue de Sáṅkara. Una traducción de su comentario *(karikā),* junto con el comentario de Sáṅkara sobre ese comentario y sobre la *Upániṣad* misma, se encuentra en Swāmī Nikhilānanda, *The Māṇḍūkyopanishad with Gauḍapāda's Kā'rikā and Sáṅkara's Commentary,* Maisūr, 1936, donde la cita anterior, *kā'rikā* 2. 32, aparece en la pág. 136.

[94] Śáṅkara, *Upadésasahāsrī* 115.

[95] Cf. infra, pág. 373 sigs.

tienden a agruparse en pares de opuestos), en lugar de atravesar la esfera brillante y dinámica de la coherencia lógica y de penetrar en el Uno-sin-segundo.

La fuerza que poseen las concepciones y paradojas del *Vedānta advaita* en la vida y en la historia de la conciencia hindú, y aún hoy, en la civilización de la India moderna, es sencillamente incalculable. Como dice Richard Garbe: "Casi todos los hindúes educados de la India moderna, salvo en la medida en que han abrazado ideas europeas, son adeptos del *Vedānta*; y tres cuartos de ellos aceptan la interpretación que da *Śáṅkara* de los *Brahma-sūtra,* en tanto el resto se divide según las diferentes explicaciones del sistema ofrecidas por uno u otro de los demás comentaristas[96].

"Entre los comentaristas que disienten con la interpretación de *Śáṅkara* -continúa diciendo Garbe- y que representan alguno de los puntos de vista filosóficos y religiosos de varias sectas, el más famoso es Rāmā'nuja, que vivió en el siglo XI d. C. Rāmā'nuja, en su exposición (…) introduce (…) concepciones muy afines al punto de vista cristiano, pero extrañas a la verdadera enseñanza vedantina. Según su opinión, las almas individuales no son idénticas al alma suprema -es decir, tal como él la representa, a Dios- sino que son separadas y distintas como en el *Sāṅkhya-Yoga*[97]. La causa de su existencia terrena no es la ignorancia sino el descreimiento; y la liberación es la unión con Dios, que no se obtiene por conocimiento sino por el amor creyente *(bhakti)* en Dios[98]." Garbe señala que este punto de vista se aproxima al del conocimiento inferior y al entendimiento preliminar descriptos en el *Vedānta advaita* de *Śáṅkara*. Es también el de muchas formas populares de culto y creencia budistas.

Es interesante observar que Garbe compara el *Vedānta* modificado de Rāmā'nuja con la concepción del mundo pluralista y dualista de los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga;* porque, en otro sentido, el *Vedānta advaita* de *Śáṅkara* es también comparable al *Sāṅkhya* y al *Yoga.* El estado incondicionado e ilimitado allende el reino de los opuestos, tal como *Śáṅkara* lo describe en su "teoría de la manifestación ilusoria" *(vivarta-vāda),* refleja, aunque en una forma superlativamente espiritualizada, el estado tanto del antiguo *kévalin* jaina como el absolutamente desapegado

---

[96] Richard Garbe, "Vedānta," en Hastings, *Encyc1opaedia of Religion and Ethics,* vol. XII, pág, 597.

[97] Para una exposición de los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga,* cf. supra. págs. 225-264.

[98] Garbe, loc. cit., pág. 598.

púruṣa del *Sāṅkhya*. Como dice el rapsoda de la *Aṣṭāvakra-Gītā*[99]. *¿Dónde está la exultación? ¿Dónde la depresión, para mí, que estoy siempre inactivo* (nískriya)? Un epiteto como *níṣkriya* ("allende todas las actividades") revive todo el significado del ideal antiguo, no ario, no brahmánico, no védico, indio originario, aunque ahora con el aspecto de una formulación no dual.

De este modo nos vemos llevados a preguntarnos: ¿Ha triunfado el poder de la tierra hasta tal punto que lo que ha recobrado sus derechos en esa misma doctrina que pretende con máxima autoridad representar "el meollo del sentido total de los *Veda (Vedānta)*", no es el sentimiento cósmico de los rapsodas védicos, sino el del pueblo conquistado al cual despreciaron y al que trataron de excluir de su sociedad de "nacidos dos veces"? ¿La pasividad del Yo representado en el *Vedānta* se debe a una influencia de la concepción jaina-sāṅkhya del *jīva-púruṣa* absolutamente pasivo? Si es así, este hecho señala un capítulo oculto, muy interesante e irónico, en la historia de la filosofía y de la civilización de la India.

También sugiere algunas otras cuestiones que deben ser investigadas. Por ejemplo, habría que tratar de ver nuevamente hasta qué punto el Yo como "regente interno" *(antaryāmin)* es realmente activo, según la *Bhágavad-Gītā* y la concepción védica primitiva. ¿Hasta qué punto el *Ātman* es el despreocupado y alejado espectador del proceso vital del individuo, y hasta qué punto es un supervisor activo que todo lo controla? ¿Hasta qué punto es el *Ātman* comparable al Gran Yo del universo *(Ī'śvara)* que, aunque no participa de ningún padecimiento, mantiene juntas todas las cosas e interviene periódicamente en el dinamismo cósmico descendiendo a él y actuando así como una especie de inconsciente universal, como un *buddhi-mahāt*[100] cósmico que no solo es testigo del proceso vital sino que también participa en él? Es decir, ¿tenía el YO, en tiempos más remotos, una función más parecida a la de la *buddhi,* y su perfecta lejanía y purificación se efectuaban mediante una comparación sistemática con la concepción jaina-sāṅkhya? La *Bhágavad-Gītā* debería ser el punto de partida para otra

[99] Supra, pág. 355.

[100] Cf. supra, págs. 253-257.

investigación del concepto más antiguo, más activo, ambivalente, del Yo, en el que la participación se combina milagrosamente con la indiferencia[101]. El brillante *Śáṅkara*, a quien debemos el *Vedānta advaita* -por lo menos en la forma en que ha permanecido durante los últimos mil años, y en la que prevalece hoy como la filosofía típica y mejor conocida de la India- era no solo un pensador escolástico de primera categoría sino también un poeta notable. Sus versos en alabanza de la Diosa *(Śakti-Māyā-Devī)*[102] se cuentan entre los ejemplos más célebres de la poesía religiosa de la India. Revelan un aspecto sorprendente de su espiritualidad pues, aunque en sus escritos filosóficos rechaza a la *māyā* y pasa inflexiblemente a la inefable trascendencia del *Brahman,* el "Uno-sin-segundo", aquí alaba con devoción al segundo elemento -*Māyā*, Madre del mundo- y con toda sinceridad, expresando el modo de la Divina experiencia dualista en el plano de la *bhaki,* en el cual el devoto se considera y se comprende a sí mismo como criatura y servidor de la divinidad en forma humana:

¡Tú que portas el mundo múltiple de lo visible y lo invisible; que tienes el universo en Tu vientre!
¡Que cortas el hilo de la comedia que representamos en esta tierra!
¡Que iluminas la lámpara de la sabiduria; que traes gozo al corazón de tu Señor, *Ś*iva!
¡Oh Tú, Reina Emperatriz de la santa Benarés! ¡Divina Dispensadora de Alimento inacabable!
¡Dame tu gracia y concédeme limosnas[103]

Otros poemas de Śáṅkara trasportan el espíritu, sin embargo, más allá de la esfera del Nombre Sagrado y de la Bendita Forma hasta el umbral mismo de la experiencia del *nirguṇa Brahman.* Estos versos fueron compuestos

---

[101] *Nota del compilador*. Estas preguntas aparecen entre las notas de Zimmer junto con una breve referencia a Rāmā'nuja, cuya teoría de la efectiva "transformación" *(pariṇāma)* del Brahman en la realidad del mundo, aunque formulada posteriormente a la teoría de *Ś*áṅkara acerca de la "manifestación ilusoria" *(vivarta),* se basa, sin embargo, observa Zimmer, en obras de maestros anteriores -Taṅka, Drámiḍa, Guhadeva, Kapardin y Bhā'ruci- y puede representar un punto de vista preadvaita. Zimmer consideraba estas notas como sugerencias para posteriores proyectos de investigación. La presente sección sobre el *Vedānta* y las que siguen sobre el budismo y el *Tantra*, Zimmer las dejó en borradores muy preliminares.

[102] Un estudio sobre la Diosa se encontrará en Zimmer, *Myths and symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 189-221.

[103] Estrofa del "Himno a Annapūrṇā" ("la que desborda comida"), traducido por Swāmi Nikhilānanda, *Self-Knowledge* (*Ātmabodha*), Nueva York, 1946, pág. 185.

para servir de meditaciones e impeler o arrastrar a la mente a través de la barrera final del pensamiento. La colección *Meditaciones matutinas (prātaḥ-smáraṇam-stótram)* comienza con estos versos:
Con el alba evoco la esencia del Yo que brilla con fulgor propio en mi corazón, el cuarto (turīya), *que es la existencia eterna, la pura conciencia espiritual y gloria, la meta y salvación de los «Cisnes Supremos»*[104]. *El ser que considera los estados de sueño, vigilia y sueño profundo: la suprema esencia* (brahman), *ése soy yo. Es indivisible, sin partes; no soy una combinación de los cinco elementos perecederos. No soy ni el cuerpo, ni los sentidos, ni lo que hay en el cuerpo* (ántar-aṅga) [es decir, la mente]. *No soy la función del yo; no soy el conjunto de las fuerzas del soplo vital; no soy la inteligencia intuitiva* (buddhi). *Lejos de esposa e hijo estoy, lejos de la tierra y de la riqueza y de otras cosas de esa clase. Yo soy el Testigo, el Eterno, el Yo íntimo, el Feliz* (śivoham) [frase que sugiere también la idea de: "Yo soy Śiva"])[105].
Por no conocer la cuerda, la cuerda parece ser una serpiente; por no conocer el Yo, surgen los estados transitorios del aspecto individualizado, limitado, fenoménico del Yo. La cuerda se torna una cuerda al desaparecer la falsa impresión por obra del juicio pronunciado por algunas personas dignas de crédito; por obra del juicio pronunciado por mi maestro no soy una mónada vital individual (jīvonā'ham); yo soy *el Feliz (Śivo-'ham*)[106].
Yo no he nacido. ¿Cómo puede haber nacimiento o muerte para mí?
No soy el agente; ¿cómo puede haber esclavitud o liberación para mí?[107].
Ni odio ni aversión, ni apasionado apego tengo; ni deseo ni engaño. No poseo ni egotismo ni infatuación. No me pertenece ninguna reivindicación del código ritualista de los deberes de la vida (dharma), *ninguna finalidad mundanal* (artha), nin*gún deseo de ninguna clase de goce* (kāma), *ninguna*

[104] *Paramahaṁsa*: los ascetas vedantinos, que vagan por el mundo con libertad, son comparados a cisnes o gansos salvajes, porque éstos se encuentran como en su casa en el alto cielo sin rutas lo mismo que en las aguas de los lagos, así como los santos están como en su casa en la esfera informe carente de atributos, lo mismo que en el atuendo del individuo humano, que aparentemente se mueve entre nosotros en la esfera de la esclavitud fenoménica.

[105] De la "Meditación" dirigida al *Ātman*.

[106] Śáṅkara, *Ātmapáñcaka* 2.

[107] Ib. conclusión.

liberación lograda o buscada (mokṣa)[108]. *Yo soy Śiva, cuyo ser es la espiritualidad y la beatitud. Yo soy Śiva, el ser siempre pacífico, perfecto. Para mí no hay muerte, no hay temor, no hay distinción de casta. No tengo padre, madre, nacimiento, parientes ni amigos. Para mí no hay maestro ni discípulo. Yo soy Śiva* ["el Pacífico"], *cuya forma* (rūpa) *es la espiritualidad y la beatitud*[109].

No soy ni macho ni *hembra, y tampoco carezco de sexo. Yo soy el Pacífico, cuya forma brilla con fulgor propio y poderoso resplandor. No soy ni niño, ni joven, ni antiguo; ni soy de casta alguna. No pertenezco a ninguna de las cuatro etapas de la vid*[110]. *Soy el Pacífico-Bienaventurado, que es la única Causa del origen y disolución del mundo*[111].

La grandiosa monotonía de estas estrofas (que deben repetirse silenciosa e inexorablemente en las solitarias horas de meditación, como recursos para el serio esfuerzo de quebrar las barreras del juicio; no para ser sensitivamente leídas, en una antología) funciona como un estímulo consciente e intencional dirigido contra el escepticismo y la lógica mundana. Semejante megalomanía sagrada excede los límites de los sentidos. Con Śáṅkara, la grandeza de la suprema experiencia humana se intelectualiza y revela su inhumana esterilidad. Las estrofas deben ser memorizadas y meditadas; uno debe impregnarse con la actitud que ellas instilan. Su paradoja destructora de la mente, osadamente afirmada, indefinidamente repetida, es un instrumento que orienta en el camino hacia la distante orilla de la paz trascendental.

---

[108] Es decir "Las tres finalidades de la vida secular (*trivarga*) no significan nada para mí; pero el ideal supremo, la liberación (*mokṣa*), que aniquila el sentido de aquélla, es para mí igualmente sin sentido. Si no fuera así, aún estaría enredado en el dinamismo del proceso que conduce a la meta, aún lejos del estado de reposo estático, perfecto".

[109] Śáṅkara, *Nirvāṇaśatka* 3 y 5.

Como hemos dicho, al instruir al discípulo, el maestro asume temporalmente el estado de conciencia que todavía está en el campo de los pares de opuestos. Cuando todos los demás opuestos han dejado de influir, aún queda éste de maestro y discípulo, que es el último en desaparecer.

[110] Discípulo, dueño de casa, ermitaño, sabio errante; cf. supra págs. 131-135.

[111] Śáṅkara, *Nirvāṇamáñjarī.*

CAPITULO IX

EL BUDISMO

1. EL CONOCIMIENTO BÚDICO

El budismo es el único mensaje religioso y filosófico de la India que se ha propagado hasta mucho más allá de las fronteras de su patria. Conquistando el Asia hacia el norte y hacia el este, en esas regiones se convirtió en credo de masas y configuró la civilización durante siglos. Esto tiende a ocultar el hecho de que, en esencia, el budismo sólo se dirige a unos pocos privilegiados. La doctrina filosófica que encontramos en la raíz de los innumerables y fascinantes rasgos populares no es una enseñanza de la que pudiéraos esperar que se convierta en algo fácilmente accesible a todos. En realidad, de las múltiples respuestas que durante millares de años y en todas partes del mundo se han venido ofreciendo como soluciones a los enigmas de la vida, hay que calificar al budismo como la más intransigente, oscura y paradójica.

Los monjes budistas de Ceilán nos dicen cómo -de acuerdo con su tradición- se fundó la Orden del Buddha, el "Despierto"[112]. El gran *yogin* principesco Gáutama Śākyamuni partió en secreto del palacio y del reino de su padre y se dedicó a practicar austeridades durante muchos años, hasta llegar al umbral de la Iluminación absoluta. Sentado entonces bajo el árbol *Bo,* se le acercó para tenrarlo el dios Kāma-Māra ("Deseo y Muerte"), el gran mago de la ilusión cósmica[113]. Habiendo vencido al tentador quedándose inmovil en su introversión, el príncipe experimentó el Gran Despertar y desde entonces se lo conoce con el nombre de "El Despierto", el Buddha. Absorto en la enorme experiencia, permaneció bajo el árbol *Bo* inmóvil, insensible, durante siete días y siete noches, "experimentado la gloria del Despertar"; luego se levantó como para dejar ese lugar, pero no podía hacerlo. Se colocó bajo un segundo árbol y allí nuevamente durante siete días y noches permaneció sumergido en la corriente de la felicidad del despertar. Por tercera vez, bajo un tercer árbol, un nuevo sortilegio de siete días y noches volvió a absorberlo. De este modo estuvo mudándose de árbol en árbol durante siete semanas, y durante la quinta fue protegido por la caperuza del rey serpiente Mucalinda[114]. Luego del bienaventurado

---

[112] Una cómoda traducción de los textos pertinentes se hallará en Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. III. Cambridge, Mass., 1922.

[113] Cf. supra, págs, 168-169.

[114] Cf. supra, págs. 169-170.

período de cuarenta y nueve días, su gloriosa mirada volvió a dirigirse al mundo. Entonces comprendió que lo que había experimentado estaba más allá de la palabra; todo intento de hablar de ello sería en vano. En consecuencia se decidió a no tratar de comunicarlo.

Pero Brahmā, el Señor Universal de los huidizos procesos vitales[115], en su eterna mirada en la cima del cosmos ovoide, miranda hacia abajo y viendo al Iluminado, advirtió su decisión de no impartir enseñanzas. Brahmā -él mismo ser creado, en realidad la más alta de todas las criaturas- quedó perturbado al conocer que el saber sublime (saber que Brahmā ignoraba) no había de revelarse. Descendió del cenit y con una plegaria imploró al Buddha que se convirtiera en el maestro de la humanidad, el maestro de los dioses y el maestro del mundo creado. Todos estaban sumidos en profundo sopor, soñando un sueño conocido con el nombre de vida despierta de los seres creados. Brahmā suplicó que el verdaderamente Despierto abriera su camino a todos, porque habría algunos, decía el dios, algunos pocos privilegiados, entre los seres engañados, cuyos ojos no estarían cegados por el polvo de la pasión, y éstos entenderían. Así como las hojas de loto que surgen de las oscuras aguas de un lago se encuentran en diversos grados de madurez -algunas con pimpollos aún bajo el agua, otras aproximándose a la superficie, otras ya abiertas, preparándose a beber los rayos del sol-, así también podría haber entre los hombres y los dioses algunos cuantos preparados para oír.

Así, el Buddha fue incitado a enseñar su camino. Vinieron discípulos, una orden cobró forma, y nació la tradición budista. Sin embargo, desde el principio, debido a la naturaleza del problema, la doctrina había sido destinada solo a aquéllos preparados para oír. No tenía por objeto interferir ni en la vida ni en los hábitos de la multitud ni en la marcha de la civilización. Con el tiempo, inclusive podría llegar a desvanecerse del mundo, haciéndose incomprensible y sin sentido por falta de alguien capaz de recorrer el camino hacia el entendimiento; y esto también sería justo. Dicho con otras palabras; en contraste con los otros grandes maestros de la humanidad, (Zarathustra predicando la ley religiosa de Persia, Confucio comentando el sistema restaurado del antiguo pensamiento chino, Jesús anunciando la Salvación del mundo), Gáutama, el príncipe del clan real de los Śākya, recibe adecuadamente el nombre de Śākya-muni: el "sabio silencioso (*muni*) de los Śākya[116]*;* porque, a pesar de todo lo que se ha dicho y enseñado acerca de él, el Buddha sigue siendo el símbolo de algo que está más allá de lo que puede decirse y enseñarse.

---

[115] No el *Brahman*, el inefable trascendente, sino *Brahmā*, el supremo ser, creador, que domina el proceso en que se despliega la flor del mundo; cf.supra, págs. 333-335, y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, índice, s. v. "Brahmā".

[116] Cf. supra, pág. 451, nota 39.

En los textos búdistas no hay ninguna frase que podamos atribuir a Gáutama Śākyamuni con autoridad incuestionable. Solo entrevemos la sombra luminosa de su personalidad; pero esto basta para sumergirnos en una atmósfera espiritual única. Pues aunque la India, en su época, medio milenio antes de Cristo, era un verdadero tesoro de saber mágico-religioso -que a nuestros ojos parece una selva de sistemas mitológicos-, la enseñanza del Iluminado no ofrecía una visión mitológica ni del mundo presente ni del que vendrá, y tampoco un credo tangible. Se presentaba como una terapéutica, como un tratamiento o cura para quienes tuvieran suficiente fuerza para seguirlo, es decir, como un método y proceso de curación. Al parecer, Gáutama, por lo menos en su terminología, rompió con todas las costumbres populares y métodos tradicionales de las religiones indias y de la enseñanza filosófica. Ofrecía su consejo de una manera práctica, como médico del espíritu, como si a través de él el arte de la medicina india ingresara en la esfera de los problemas espirituales, ese antiguo y magnífico campo donde, durante siglos, magos de toda índole habían sacado poderes mediante los cuales ellos y sus discípulos se elevaban a las alturas de la divinidad.

Siguiendo el procedimiento médico de su tiempo al inspeccionar un paciente, el Buddha pronuncia cuatro juicios sobre el caso del hombre. Estos juicios se llaman las "Cuatro Nobles Verdades" que constituyen el corazón y el núcleo de su doctrina. La primera: *Toda vida es dolorosa,* anuncia que nosotros, miembros de la especie humana, tenemos mala salud espiritual, y el síntoma de ello es que llevamos sobre nuestras espaldas el fardo del dolor; y esta enfermedad es endémica. Este diagnóstico del hecho no va acompañado de ninguna cuestión acerca de la culpa, pues el Buddha no hacía disertaciones metafísicas o mitológicas. Pero inquiría acerca de la causa en el plano práctico, psicológico, pues tenemos, como segunda de las "Cuatro Nobles Verdades": *La causa del sufrimiento es el deseo ignorante* (tṛṣnā).

Como en la ensefianza del *Śāṅkhya,* aquí también se dice que la raíz de la enfermedad cósmica es un involuntario estado mental común a todas las criaturas. El deseo de la nesciencia, del no-saber *(avidyā),* es el problema: nada menos y nada más. Tal ignorancia es una función natural del proceso vital, pero no es necesariamente imposible desarraigarla, como no lo es la inocencia de un niño. Ocurre simplemente que no sabemos que nos estamos moviendo en un mundo de meras convenciones y que nuestros sentimientos, pensamientos y actos están determinados por ellas. Nos figuramos que nuestras ideas acerca de las cosas representan su realidad última, y así nos encontramos atados por ellas como por la malla de una red. Están arraigadas en nuestra propia conciencia y actitudes; son meras creaciones de la mente; esquemas convencionales y voluntarios de ver las cosas, juzgar y comportarse; pero nuestra ignorancia las acepta en todos los

detalles, sin objeción, considerándolas, lo mismo que a sus contenidos, como los hechos de la existencia. Esto -este error acerca de la verdadera esencia de la realidad- es la causa de todos los sufrimientos que constituyen nuestras vidas.

El análisis budista prosigue diciendo que nuestros demás síntomas (los incidentes y situaciones familiares propios de nuestra universal condición de malestar) derivan todos de la falta original. Las tragedias y comedias en las que nos encontramos metidos, que producimos y en las que actuamos, se desarrollan espontáneamente a partir del ímpetu de nuestra más íntima condición de ignorancia. Esto nos echa al mundo limitando nuestros sentidos y concepciones. Deseos y expectativas inconscientes, que emanan de nosotros en forma de decisiones y actos determinados por el sujeto, trascienden los límites del presente; precipitan nuestro futuro y están determinados por el pasado. Heredados de anteriores nacimientos, causan nacimientos futuros; la interminable corriente de vida que nos trasporta es mucho mayor que todos los límites del nacimiento y la muerte individuales. En otras palabras, los males del individuo no pueden comprenderse sobre la base de sus errores; arraigan en nuestra forma humana de vivir, y todo el contenido de esta forma de vida es una combinación patológica de deseos incumplidos, anhelos irritantes, temores, arrepentimientos y dolores. Es razonable que uno quiera curarse de semejante estado de sufrimiento.

Este juicio radical acerca de los problemas que la mayoría de nosotros acepta como concomitantes naturales de la existencia y decide sencillamente aguantar, se encuentra equilibrado en la doctrina del Buddha por la tercera y la cuarta de las “Cuatro Nobles Verdades”. Habiendo diagnosticado la enfermedad y determinado su causa, el médico pregunta si la enfermedad es curable. El pronóstico budista afirma que, en efecto, es posible una cura; y, por lo tanto, nos dice: *puede lograrse la supresión del dolor*. La última de las Cuatro Verdades receta el camino: El *camino es el Noble Octuple Sendero,* que comprende: concepción correcta, aspiración correcta, lenguaje correcto, conducta correcta, medios de vida correctos, empeño correcto, atención correcta, y contemplación correcta.

El tratamiento completo del Buddha garantiza la extirpación, de la causa del hechizo mórbido y del sueño de la ignorancia, y de este modo permite alcanzar un estado de serena y despierta perfección. No hace falta ninguna explicación filosófica del hombre o del universo; solo basta el programa de dietética psíquica recetado por este médico de almas. Pero la doctrina difícilmente puede resultar atractiva a la multitud, porque la mayoría no está convencida de que su vida es tan insalubre como evidentemente lo es. Únicamente quienes no solo quisieran probar sino que en efecto sienten con agudeza una apremiante necesidad de seguir algún tratamiento completo tienen la voluntad y la resistencia necesarias para. llevar a cabo una disciplina tan ardua y exigente como la de la cura budista.

Al camino de Gáutarna Śākyamuni se lo llama el "sendero medio", porque evita los extremos. Un par de extremos es el de la persecución franca de los deseos mundanales, por una parte, y, por otra, la disciplina severa, ascética, corporal, de algunos contemporáneos del Buddha, como los jaina, cuya austeridad tenía por objeto, culminar con la aniquilación del cuerpo físico. Otro par de extremos es el del escepticismo, que niega la posibilidad del conocimientco trascendental, y la afirmación dialéctica de indemostrables doctrinas metafísicas. El budismo esquiva el callejón sin salida de ambaspartes y lleva a una actitud que por sí misma conduce a la experiencia trascendental. Rechaza explícitamente todas las fórmulas controvertidas del intelecto por considerarlas inadecuadas para aproximarnos a la paradójica verdad o para expresarla, verdad que reside mucho más allá del reino de las concepciones cerebrales.

Una conversación del Buddha, conservada entre los llamados*Diálogos largos,* enumera una extensa lista de las disciplinas teóricas y prácticas por medio de las cuales la gente domina diversas artes, oficios y profesiones o trata de entender su propia naturaleza y el sentido del universo. Todas son descritas y rechazadas sin crítica, pero con la fórmula: *Tal conocimiento y tales opiniones, si se los domina por entero, conducirán inevitablemente a ciertos fines y producirán ciertos resultados en la vida de uno. El Iluminado es consciente de todas estas posibles consecuencias y también de lo que está más allá de ellas; pero no da mucha importancia a este conocimiento, porque dentro de sí mismo abriga otro: el conocimiento de la cesación, de la discontinuidad de la existencia mundana, del completo reposo logrado mediante la emancipación. Tiene perfecta intuición de la manera como nacen nuestras sensaciones con todos sus dulzores y amarguras, y de la manera como escapar por completo de ellos, y del modo en que, desapegándonos de ellos mediante el conocimiento correcto de lo que son, él ha conseguido liberarse de su hechizo*[117].

El budismo no concede mucha importancia a los conocimientos que aprisionan a los hombres más estrechamente en la red de la vida, conocimientos que añaden a la existencia un fondo de comodidad material o de interés espiritual. El budismo enseña que el valor atribuido a una cosa se determina por la particular forma de vida desde la cual es considerada y por la personalidad de que se trate. La importancia de un hecho o de una idea varía con el grado de iluminación en que se encuentre el observador, es decir, con su espontáneo compromiso con ciertas esferas de fenómenos y dominios de los valores humanos. La atmósfera y hasta el mundo que lo rodea y lo domina son producidos continuamente por su propia naturaleza inconsciente y lo afectan en la medida en que está entregado a sus propias imperfecciones. Los caracteres de ese mundo y de esa atmósfera son las

[117] *Dīgha-nikāya.*

proyecciones fenoménicas de su estado interior de ignorancia volcado en el reino de la percepción sensible y allí, por así decir, descubierto por un acto de experiencia empírica. De aquí que el budismo niegue, finalmente, la fuerza y da validez de todo lo que pueda conocerse.

Un autor tibetano -un Dalai Lama budista- lo expresa así: la sustancia única, que fundamentalmente está desprovista de cualidades, parece ser de variados sabores, completamente diferentes, según la especie del ser que la gusta. La misma bebida que para los dioses en su reino celeste es una deliciosa poción de inmortalidad, para los hombres en la tierra será simple agua; y para los atormentados moradores del infierno, un líquido vil y desagradable que aborrecerán tragar aun cuando se sientan torturados por los intolerables dolores de la sed[118]. Las tres cualidades de la única sustancia o las tres maneras de experimentarla, no son aquí otra cosa que los efectos normales de tres órdenes de *karman. Los* sentidos mismos están condicionados por las fuerzas subjetivas que les dieron origen y los mantienen bajo estricto control. El mundo exterior no es mera ilusión, no debe ser considerado como inexistente; pero sus caracteres de encanto o de repulsión provienen de la involuntaria actitud interna de quien lo ve. Los matices atractivos y las sombras espantosas que forman su textura son reflejos proyectados por las tendencias de la psique.

En una palabra, vivimos envueltos por los impulsos de los diversos estratos de nuestra propia naturaleza, tejidos en el hechizo de su.atmósfera específica. El objetivo que se proponen alcanzar las técnicas de la terapéutica budista es poner fin a este proceso de autoenvolvimiento. El proceso vital es comparable a un fuego que arde. Debido a la involuntaria actividad de nuestra propia naturaleza, tal como funciona en contacto con el mundo exterior, la vida sigue su marcha sin cesar. El tratamiento consiste en la extinción *(nirvāṇa)* del fuego, y el Buddha, el Despierto, es el que ya no arde ni se inflama. El Buddha está muy lejos de haberse disuelto en el no-ser; no es Él quien se ha extinguido sino la ilusión de la vida: las pasiones, los deseos y los dinamismos normales de lo físico y lo psíquico. Como ya no es ciego, no se siente tampoco condicionado por las falsas ideas y deseos concomitantes que normalmente siguen configurando a los individuos y a sus esferas, vida tras vida. El Buddha se da cuenta de que carece de las características que constituyen un individuo sujeto a destino. Así liberado del *karman,* la ley universal, reposa más allá del hado; ya no está sujeto a las consecuencias de las limitaciones personales. Lo que otras personas contemplan cuando miran su presencia física es una especie

---

[118] *Nota del compilador:* No he podido localizar la fuente de este pasaje. Compárese, sin embargo, con Candrakīrti, *Prasannapadā* 1. 50-54, en Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana,* Leningrado, 1927, págs. 151-133.

de espejismo, porque intrínsecamente está desprovisto de los atributos que ellos veneran y que se esfuerzan por obtener.
El arte budista ha tratado de traducir esta paradójica experiencia del Iluminado en ciertas curiosas obras de escultura que representan la escena de la tentación del Buddha. Las feroces huestes de Kāma-Māra, el tentador, pretenden interrumpir las meditaciones del que está por recibir la iluminación, sentado bajo el árbol sagrado. Blanden armas, le arrojan árboles arrancados de cuajo y enormes piedras y tratan por todos los medios de quebrar la calma de su meditación. Por medio de amenazas tratan de hacerle sentir el temor de la muerte, de provocar siquiera un leve impulso de autoconservación, un deseo de apegarse a la perecedera forma de su cuerpo, al que amenazan destruir. Simultáneamente, ante él se despliegan los encantos de la vida con toda su hermosura, representados por mujeres divinas, para que la atracción de los sentidos lo conmueva, es decir, no para que cambie de lugar sino para provocar un mínimo movimiento de voluntad de goce, que equivaldría a hacerlo recaer en la esclavitud de la vida. Pero ambas tentaciones fracasan. Esos poderes en vano tratan de descubrir en su naturaleza alguna falla, algún último resto de temor y deseo. Ni los gestos de amenaza ni los de seducción consiguen tocarlo, porque ha desaparecido de la esfera donde se entrecruzan las corrientes del placer y de la desesperación que constituyen la trama de la existencia. En las esculturas que hemos mencionado, este inexpugnable estado del que "ya no puede ser alcanzado" se expresa omitiendo la cara del Buddha. En medio del torbellino de las huestes y las cautivantes actitudes de las hijas del tentador, el sagrado asiento bajo el árbol *Bo* está vacío; el Buddha es invisible *(vide lám. IX).*
El Ex-pirado[119], en los primeros monumentos budistas nunca aparece pintado con rasgos visibles o tangibles, porque cualquier cosa visible o tangible equivaldría a una descripción, ya como hombre, ya como dios. Entonces, estaría dotado de los rasgos que convienen a seres configurados por las influencias de vidas anteriores, seres que la ley del *karman* ha obligado a tomar formas humanas o celestes. Por su naturaleza, cualquier perfil preciso daría una noción falsa de su esencia, que se encuentra en un plano Indescriptible. Un perfil o contorno lo mostraría atado por los sutiles lazos del *karman,* a la esfera de algún conjunto de cualidades limitadoras y transitorias, en tanto que todo el sentido de su ser consiste en que está liberado de síntomas como la ignorancia y el deseo. Al contemplar estas primeras obras de la escultura budista, uno debe pensar que el Buddha se encuentra realmente allí, en el trono de la Iluminación, pero como si fuera una burbuja de vacío. Las marcas de las pisadas en el suelo y un pequeño

[119] Término inventado por Ananda K. Coomaraswamy, versión literal de *nir-* (ex) *vāṇa* (espirado) o "apagado de un soplo".

hueco en el almohadón delatan su presencia, pero ningún rasgo visible puede traducir la esencia de su naturaleza. Los rasgos visibles (la belleza y la magnitud, por ejemplo, el deslumbrante encanto de una divinidad) son los signos de seres corrientes y revelan su *karman.* Pero el Buddha carece de *karman* y, por lo tanto, debe ser traducido sin forma determinable. Ésa es la manera más coherente, más aún, la única perfectamente adecuada, de designar su absoluta emancipación con respecto a la ley que ordena a todos seguir asumiendo los acuendos perecederos de nuevas existencias.

La doctrina del Buddha se llama *yāna*. Esta palabra significa "vehículo" o, más propiamente, "barca (para el trasporte de una orilla a otra de un río)". La barca es la principal imagen empleada por el budismo para traducir el sentido y la función de la doctrina. Esta idea persiste a través de todas las enseñanzas divergentes y antagónicas de las múltiples sectas budistas que se han desarrollado en muchos países durante el largo curso de la magnífica historia de esta doctrina tan diseminada. Cada secta describe el vehículo a su manera, pero, de cualquier manera que lo describa, siempre sigue siendo la barca.

Para apreciar todo el poder de esta imagen, y comprender la razón de su persistencia, tenemos que comenzar por entender que, en la vida hindú cotidiana la barca desempeña un papel muy importante. Es un medio de transporte indispensable en un continente cruzado por muchos grandes ríos, donde prácticamente no hay puentes. Para llegar al destino de casi todo viaje se hace necesaria, repetidamente, una barca de ese tipo, pues la única manera posible de cruzar las anchas y rápidas corrientes es mediante una barca o por un vado. Los jaina llamaban "vado" *(tīrtha)* a su camino de salvación, y los supremos maestros jaina eran, como hemos visto, *Tirtháṅkara,* "los que producen o proporcionan un vado". En el mismo sentido, el budismo, con su doctrina, proporciona una barca que cruza el impetuoso río del *saṁsāra* para conducir a la distante ribera de la liberación. El individuo es transportado por la iluminación *(bodhi).*

Podemos aprehender más fácil y adecuadamente la esencia del budismo si sondeamos las principales metáforas que utiliza para captar nuestra intuición, que si emprendemos un estudio sistemático de la complicada superestructura y los detalles menudos de su enseñanza. Por ejemplo, basta pensar por un momento en la experiencia real y cotidiana de cruzar un río en una barca, para llegar a la sencilla idea subyacente que inspira las diversas sistematizaciones racionalizadas de la doctrina. Entrar en el vehículo budista -la barca de la disciplina- significa comenzar a cruzar el río de la vida desde la orilla de la experiencia que el sentido común nos proporciona acerca de la no iluminación, la orilla de la ignorancia espiritual *(avidyā),* el deseo *(kāma)* y la muerte *(māra),* hacia la otra orilla de la sabiduría trascendental *(vidyā),* que es la liberación (*mokṣa*) de esta esclavitud general. Consideremos brevemente las etapas reales implícitas

en cualquier cruce de un río en una barca y veamos si podemos experimentar ese pasaje como una especie de iniciación, por analogía, en el sentido de las etapas del progreso que realiza el peregrino budista en viaje hacia su meta.

De pie en esta orilla, de este lado del río, esperando que llegue la barca, formamos parte de esta vida, compartiendo sus peligros y oportunidades y todo lo que pueda ocurrir en ella. Sentimos el calor o el fresco de sus brisas, oímos el susurro de sus árboles, experimentamos el carácter de sus gentes y sabemos que la tierra está bajo nuestras plantas. Entre tanto, la otra orilla, la orilla lejana, está más allá de nuestro alcance, es una mera imagen óptica del otro lado de la ancha corriente de agua que nos separa de su desconocido mundo de formas. No podemos imaginar cómo será estar en esa tierra lejana, cómo aparecerá este mismo paisaje del río y de sus dos costas vistos desde el otro lado, hasta qué punto serán visibles estas casas entre los árboles, qué perspectivas se divisarán río arriba y río abajo. Todo lo que está aquí, tan tangible y real para nosotros ahora -estos objetos reales y sólidos, estas formas tangibles- no será más que remotas manchas visuales, efectos ópticos sin consecuencias, sin poder de tocarnos ni para bien ni para mal. Esta misma tierra sólida será una línea visual horizontal columbrada desde lejos, un detalle de una amplia vista panorámica, allende nuestra experiencia y sin más fuerza.para nosotros que un espejismo.

La barca arriba y, al aproximarse al desembarcadero, la miramos con interés. Trae consigo algo del aire de aquella tierra del más allá que pronto será nuestro destino. Pero, cuando estamos entrando en ella, todavía nos sentimos como miembros del mundo al que pertenecíamos y queda aún ese sentimiento de irrealidad acerca de nuestro destino. Cuando levantamos nuestros ojos de la barca y el barquero, todavía la otra orilla es solo una remota imagen, sin más sustancia que antes.

Suavemente la barca se aleja y comienza a deslizarse cruzando las aguas movedizas. En seguida nos damos cuenta de que acabamos de cruzar una línea invisible, más allá de la cual la orilla que queda atrás asume gradualmente la insustancialidad de una mera impresión visual, una especie de espejismo, mientras que la otra orilla, acercándose lentamente, comienza a convertirse en algo real. La antes oscura lejanía se convierte en la nueva realidad y es pronto tierra firme que cruje a nuestro paso -arena y piedra que pisamos al desembarcar-, en tanto que el mundo que dejamos atrás, recientemente tan tangible, se ha convertido en un reflejo óptico carente de sustancia, inalcanzable y absurdo, que ha perdido el encanto que antes tenía para nosotros -con todos sus rasgos, todas sus personas y sucesos- cuando caminábamos por él y nosotros mismos éramos parte de su vida. Además, esta nueva realidad, que ahora nos posee, nos proporciona una vista completamente nueva del río, el valle y las dos costas, una vista muy diferente de la otra y completamente inédita.

Ahora bien: mientras cruzábamos el río en la barca, con la orilla lejana tornándose cada vez más vaga e insignificante -las casas, los hogares, los peligros y placeres se alejaban constantemente- hubo un período en el cual la línea de la costa que teníamos por delante estaba todavía bastante lejos también, y durante ese tiempo la única realidad tangible que nos rodeaba era la barca, luchando intrépidamente con la corriente y flotando precariamente en las rápidas aguas. Los únicos detalles de la vida que entonces parecían muy sustanciales y que mucho nos importaban eran los diversos elementos y accesorios de la barca misma: los contornos del casco y de la borda, el timón y la vela, los diversos cabos y, acaso, el olor del alquitrán. El resto de lo existente, ya fuera lo que estaba adelante o lo que habíamos dejado atrás, no significaba otra cosa que una esperanza animadora y un recuerdo que se desvanece: dos polos de asociación sentimental irrealista, vinculados a ciertos grupos de efectos ópticos muy remotos ya.

En los textos budistas, esta situación de las personas que se encuentran en una barca es comparada con la de los que han tomado pasaje para viajar en el vehículo de la doctrina. La barca es la enseñanza del Buddha, y los elementos de la barca son los diversos aspectos de la disciplina budista: meditación, ejercicios de *Yoga*, reglas de vida ascética y práctica del autorrenunciamiento. Éstas son las únicas cosas que los discípulos en el vehículo pueden considerar con profunda convicción; esas personas tienen ferviente fe en el Buddha como piloto y en la Orden como borda limitadora (que enmarca, protege y define su perfecta vida ascética) y en el poder conductor de la doctrina. La línea costera del mundo ha quedado atrás, pero la distante línea de la liberación aún no ha sido alcanzada. Los de la barca, entretanto, se encuentran en una peculiar perspectiva intermedia, muy propia de ellos.

Entre las conversaciones del Buddha conocidas con el nombre de *Diálogos medianos* aparece un discurso sobre el valor del vehículo doctrinal. Primero el Buddha describe a un hombre que, como él mismo o cualquiera de sus discípulos, aborrece totalmente los peligros y placeres de la existencia secular. Ese hombre decide abandonar el mundo y cruzar el río de la vida hacia la otra orilla de la seguridad espiritual. Recogiendo madera y juncos, construye una balsa y por este medio consigue alcanzar la otra orilla. El Buddha presenta entonces a sus monjes esta pregunta:

¿Qué opinaríais vosotros de este hombre? ¿Sería sensato si por gratitud para con la balsa que le ha permitido cruzar el río y ponerse a salvo, habiendo llegado a la otra orilla, se aferrara a ella, la cargara sobre sus espaldas y caminara por todas partes llevando su peso?

Los monjes replican:

No, por cierto; el hombre que eso hiciera no seria sensato.

El Buddha prosigue:

¿No seria sensato el hombre que abandonó la balsa (que ya no le servía) a la corriente del río y siguió su camino sin volver la cabeza para mirarla? ¿No es acaso un simple instrumento, que debe arrojarse y desecharse una vez que ha servido a la finalidad para la cual fue construido?
Los discípulos concuerdan en que ésta es la actitud correcta que debe adoptarse ante el vehículo una vez que ha servido a su finalidad.
El Buddha entonces concluye:
De la misma manera el vehículo de la doctrina debe ser arrojado y desechado una vez que se alcanza la otra orilla de la Iluminación (nirvāna)[120].
Las reglas de la doctrina están dirigidas a los principiantes y a los discípulos avanzados, pero carecen de sentido para los perfectos. No sirven de nada al verdaderamente iluminado, salvo que, en su papel de maestro, las utilice como medio de sugerir la verdad que ha alcanzado. Por medio de esta doctrina, Buddha trató de expresar lo que había conocido, bajo el árbol, como inexpresable. Podía comunicarse con el mundo mediante su doctrina y así ayudar a sus discípulos inmaduros cuando estuvieran prontos a emprender el camino o a mitad de él. Rebajando el nivel de las palabras hasta la altura de una ignorancia relativa o total, la doctrina puede conmover la mente aún imperfecta pero ardiente; pero no puede decir nada más, nada definitivamente real, a la mente que ha rechazado las tinieblas. Por lo tanto, como la balsa, debe ser dejada atrás una vez que la meta ha sido alcanzada; porque de allí en adelante no puede ser más que una carga incómoda.
Además, no solo la balsa sino también el río se torna vacío de realidad para el que ha alcanzado la otra orilla. Cuando alguien que la ha alcanzado se vuelve a mirar de nuevo la tierra que ha quedado atrás, ¿qué es lo que ve? ¿Qué puede ver uno que ha cruzado el horizonte más allá del cual no hay dualidad? Mira, y no hay "otra costa"; no hay torrencial río separador; no hay balsa; no hay barquero; no puede cruzarse el río inexistente. Sencillamente, ha desaparecido toda la escena de las dos riberas y el río. No hay tal cosa para el ojo y la mente iluminadas, porque ver o pensar en algo como si fuera "otro" (una realidad distinta, diferente del propio ser) significaría que aún no se ha alcanzado la plena Iluminación. Puede haber "otra orilla" sólo para gente que aún está en los planos de la percepción dualista: los que están de este lado del río o todavía dentro de la barca y encaminados hacia la "otra orilla"; los que aún no han desembarcado y arrojado la balsa. La Iluminación significa que la engañosa distinción entre las dos costas, como si una tuviera existencia mundana y la otra trascendental, ya no puede sostenerse. No hay un río de renacimientos que corre entre dos costas separadas; no hay ni *saṁsāra* ni *nirvāṇa*.

[120] *Májjhima-Nikāya* 3. 2. 22, 135.

Así, el largo peregrinaje hacia la perfección a través de innumerables existencias, motivado por las virtudes del autorrenunciamiento y cumplido a costa de tremendos sacrificios del ego, desaparece como un paisaje de sueños cuando uno despierta. La larga historia de heroísmos, las muchas vidas de creciente unificación, la leyenda ilustrada de un desapego obtenido a través de una larga pasión, la santa epopeya del modo de convertirse en salvador -iluminado e iluminador- se desvanece como un arco iris. Todo se vacía, mientras antes, cuando el sueño se desarrollaba paso a paso, con recurrentes crisis y decisiones, la interminable serie de dramáticos sacrificios mantenía el alma continuamente bajo su hechizo. El sentido oculto de la Iluminación es que este titánico esfuerzo de la pura fuerza anímica, esta ardiente lucha para lograr la meta por actos, siempre renovados, de autorrenunciamiento, esta larga y suprema lucha a través de eras de encarnaciones para liberarse de la ley universal de la causalidad moral *(karman),* carece de realidad. En el umbral de su propia realización, se disuelve junto con sus antecedentes de vida atrapada en sus propias redes, como una pesadilla con el despuntar del día.

Por lo tanto, para el Buddha hasta la noción de *nirvāṇa* carece de sentido. Está ligada a un par de opuestos y puede emplearse solamente en oposición a *saṁsāra,* el torbellino donde la fuerza vital está hechizada en la ignorancia por sus propias pasiones polarizadas; el temor y el deseo.

El método budista de preparación ascética tiene por finalidad hacer comprender que no hay ego sustancial -ni ningún objeto en ninguna parte- que dure, sino solo procesos espirituales que surgen y amainan; sensaciones, sentimientos, visiones, que pueden ser reprimidas o puestas en movimiento y observadas a voluntad. La idea de la extinción del fuego de la voluptuosidad, la mala voluntad y la ignorancia pierde sentido cuando se ha alcanzado este poder psicológico y este punto de vista; porque el proceso vital ya no se experimenta como un fuego ardiente. Por lo tanto, hablar en serio del *nirvāṇa* como una meta que ha de alcanzarse es simplemente revelar la actitud de alguien que todavía recuerda o experimenta el proceso como un fuego ardiente. El Buddha mismo adopta esa actitud sólo para enseñar a quienes aún sufren y quisieran extinguir las llamas. Su famoso *Sermón del fuego* es una adaptación y de ningún modo la última palabra del sabio, cuya expresión definitiva es el silencio. De de la perspectiva del Despierto, del Iluminado, verbalizaciones opuestas como *nirvāṇa y saṁsāra,* ilustración e ignorancia, libertad y esclavitud, carecen de referencia y de contenido. Por esta razón el Buddha no quiere discurrir sobre el *nirvāṇa.* La irrelevancia de las connotaciones que inevitablemente parecerían desprenderse de sus palabras confundiría a quienes trataran de seguir su misterioso camino. Como están todavía en la barca formada por estas concepciones y las necesitan como medio de transporte para llegar a la orilla del entendimiento, el maestro no negará ante ellos la función

práctica de esos términos tan convenientes; pero tampoco les dará importancia discutiéndolos. Palabras como “iluminación”, “ignorancia”, “liberación” y “encadenamiento” son auxilios preliminares que no se refieren a una realidad última; son meras indicaciones o señales para el viajero, y sirven para indicarle la meta de una actitud que se encuentra más allá de esas oposiciones que ellas mismas sugieren. Habiéndose abandonado la balsa y perdido la visión de las dos riberas y del río que las separa, entonces en verdad no hay ni reino de vida y muerte ni de liberación. Además, no hay budismo; no hay barca, puesto que no hay ni orillas ni aguas intermedias. No hay barca, y no hay barquero; no hay Buddha.

Por ende, la gran paradoja del budismo es que ningún Buddha jamás ha venido a iluminar el mundo con enseñanzas budistas. La vida y misión de Gáutama Śākyamuni no es más que una incomprensión general de parte del mundo no iluminado, útil y necesaria para guiar el espíritu hacia la iluminación, pero que debe descartarse si -por ventura- la iluminación ha de alcanzarse. Un monje que no consigue desembarazarse de tales ideas, se adhiere con ellas al engaño general y mundano que él mismo cree estar tratando dé dejar atrás. Porque, dicho en pocas palabras, mientras se considere al *nirvāṇa* como algo diferente del *saṁsāra,* queda todavia por superar el error más elemental acerca de la existencia. Estas dos ideas reflejan actitudes contrarias del individuo semiconsciente con respecto a sí mismo y a la esfera exterior en la que vive; pero, allende este ámbito subjetivo, carecen de sustantividad.

El budismo -credo popular que ha obtenido reverencia en toda el Asia Oriental- contiene esta atrevida paradoja en su raíz misma; la más asombrosa interpretación de la realidad jamás susurrada al oído de un ser humano. Por lo tanto, todos los buenos budistas tienden a evitar las afirmaciones acerca de lo que existe y de lo que no existe. Su “camino intermedio” se mantiene como tal simplemente señalando que la validez de una concepción es siempre relativa a la posición que uno ocupa en el camino del progreso que lleva de la ignorancia al Conocimiento búdico[121]. Las actitudes de afirmación y de. negación pertenecen a seres mundanos que se encuentran en esta orilla de la ignorancia, y a personas piadosas que avanzan en la abarrotada barca de la doctrina. Un concepto como el de Vacuidad (*śū’nyatā*) solo puede tener sentido para un ego que se apega a la realidad de las cosas; para quien ha perdido la sensación de que esas colas son reales, no puede tener sentido semejante palabra. Y, sin embargo, palabras de esta clase perduran en todos los textos y enseñanzas. En realidad, el gran milagro práctico del budismo es que términos de esa clase,

[121] *Buddhahood,* la esencia o cualidad de ser un Buddha,, un Iluminado.*(N. del T.*

usados con éxito como trampolines, no se convierten en piedras sobre las cuales fundar y erigir un credo.
La mayor parte de la literatura budista que se nos ha hecho accesible y familiar en traducción se ajusta de este modo, pedagógicamente, a la actitud humana general de ignorancia parcial. Tiene por finalidad enseñar y guiar a los discípulos. Bosqueja y señala. la ruta por el camino de los Buddha *(buddha-mārga)* presentando la vida del héroe "que marcha hacia la iluminación" *(bodhicarya).* Su posición, por lo tanto, es comparable a la del barquero que invita.a la gente de nuestra orilla a subir al bote y cruzar las aguas o que guía a su tripulación en el manejo de la barca durante el pasaje. La otra orilla está representada solo de una manera esquemática y preliminar, solo aludida y atractivamente sugerida para cautivar e inspirar continuamente a los que están todavía hechizados por las ideas de esta costa dualista, hombres y seres que tratan de decidirse a abandonarlas o que se hallan en las fatigosas etapas de cruzar hacia un punto de vista absolutamente contrario, que en seguida percibirán como completamente incompatible con lo que esperaban encontrar.
Este interés pedagógico del budismo entraña, inevitablemente, una ocultación de la esencia última de la doctrina. Las afirmaciones. introductorias, graduales como son, llevan directamente hacia la meta, pero tienen que ser dejadas atrás; de lo contrario, nunca será alcanzada la misma meta. Quienquiera desee tener alguna idea de la transformación de perspectiva que se busca, tendrá que apartarse de los grandes volúmenes de conversaciones iniciales, cuestionarios, análisis, codificaciones, y retener una rama menos notoria, curiosa y especial de las escrituras budistas, en las cuales se intenta realmentedecir algo de la experiencia suprema.
Uno puede muy bien maravillarse de este atrevido experimento, de este esfuerzo por representar la esencia última de una intuición incomunicable por medio de palabras y de conceptos familiares al entendimiento filosófico y piadoso usual. Pero lo asombroso es que este cuerpo sin par de extraños textos esotéricos consigue transmitir efectivamente un vivo sentimiento de la inefable realidad conocida, en la "extinción" *(nirvāṇa).* Se los llama la *Prajña-pā'ramitā:* "El cumplimiento de la Sabiduría Trascendental" o "La Sabiduría (*prajñā*), que ha pasado a la otra orilla *(pāram-itā)".* Y son una serie de diálogos de lo más curiosos, tenidos en una especie de círculo de conversación entre los Buddha y los Bodhisattva, en su mayoría seres legendarios, salvadores sobrehumanos, que no incluyen ni un solo aspirante meramente humano aún semidesorientado.
Los Iluminados se comportan de una manera que sería más bien chocante y que confundiría al pensador sensato que, por hábito y firme determinación, resolviera mantener sus pies en la tierra. En una especie de conversación en broma, estos Buddha y Bodhisattva, se entretienen con proposiciones enigmáticas de la verdad inefable. Se complacen en declarar reiteradamente

que no existe el budismo ni la Iluminación ni nada que remotamente se parezca a la extinción del *nirvāna*; cada uno coloca trampas para hacer caer a los demás y obligarlos a pronunciar juicios que pudieran implicar, siquiera remotamente, la realidad de tales concepciones. Entonces, muy arteramente, siempre eluden los peligros ocultos y las añagazas hábilmentedispuestas, y todos se echan a reír con una transolímpica carcajada de felicidad, pues la más mínima alusión a una idea de *nirvāna* habría revelado algún vestigio de la actitud opuesta, el *saṁsāra*, y del apego a la existencia.

Por ejemplo, en uno de los textos el Buddha hace la siguientedeclaración a su discípulo Subhūti: *Quienquiera se encuentre* en la *barca de los salvadores-que-llevan-a-la-otra-orilla tendrá presente el rescate de todos los seres vivos, conduciéndolos a la liberación-y-extinción en el puro y perfecto* nirvāṇa. *Y cuando, en virtud de esta actitud, ha rescatado a todos los seres vivos, a ningún ser en absoluto se ha hecho alcanzar el* nirvāṇa. Tras esta paradójica observación, el Buddha la explica: *¿Por qué, oh, Subhūti, es esto así? Porque si este salvador tuviera la idea de la existencia real de cualquier ser, no se lo podría llamar un perfecto Iluminado. Si pudiera ocurrírsele el concepto de un ser vivo que se reviste sucesivamente de varios cuerpos y transmigra por innumerables existencias, o la idea de una personalidad individual, entonces no se lo podría llamar un Bodhisattva* [un "ser cuya esencia es la Iluminación"]. ¿Y *por qué es así? Porque no hay nada ni nadie en el vehículo de los iluminados*[122].

Otro texto afirma que cierto día, cuando millares de dioses se hubieron reunido para celebrar con una gran fiesta la solemne ocasión en que el Buddha predicó un sermón, todos decían jubilosarmente: *"Por cierto, ésta es la segunda vez que la rueda de la verdadera ley ha sido puesta en movimiento en suelo indio; ¡vayamos a observarla!"* Pero el Buddha, volviéndose furtivamente hacia Subhūti, musitó algo que no quería decir a los dioses, porque ellos no alcanzaban a comprenderlo: *Ésta no es la segunda vez que la rueda de la verdadera ley ha sido puesta en movimiento; nada se pone en movimiento, y no se detiene ningún movimiento. Saber justamente eso es la perfecta sabiduría* (prajñā-pā'ramitā), *característica de los seres-cuya-esencia-es-la-iluminación*[123].

Estos textos desconcertantes, con su explícita enseñanza de la Sabiduría de la Orilla Opuesta *(prajñā-pā'rámitā),* pertenecen a un período posterior de la tradición budista, la etapa llamada de la "Gran Barca" o *Mahāyāna,* que enseña que el sentido y meta ocultos de la doctrina es el conocimiento búdico universal en *todos* los seres. Esta doctrina contrasta con la más

[122] *Vajracchédikā* 17.

[123] *Aṣtasāhásrikā Prajñāpā'rámitā*.9.

antigua, llamada la "Pequeña Barca" o *Hīnayāna,* en la que, aunque se revela una manera eficaz de obtener la *liberación individual,* el logro del .conocimiento búdico, se considera como una meta alcanzada solo por muy pocos a través de los ciclos temporales. La *Prajñā-pā'rámitā* del *Mahāyāna* tenía por finalidad contrarrestar lo que sus autores consideraban como una fundamental incomprensión, en el *Hīnayāna,* de la esencia misma de la sabiduría del Buddha, incomprensión debida :a que se pensaba que la enseñanza preliminar era una expresión de la realización trascendental del Buddha. Al acentuar la importancia del medio, del camino, de las reglas de la orden y de las disciplinas morales del viaje en la barca, se sofocaba la esencia de la tradición en el seno mismo del budismo. El camino del *Mahāyāna,* por su parte, debía reafirmar esta esencia mediante una atrevida y pasmosa paradoja.

Dicen los textos: El *Iluminado parte en la Gran Barca, pero no hay lugar de donde parta. Sale del universo, pero en verdad no sale de ninguna parte. Su barca está tripulada por todas las perfecciones, y no tiene tripulantes. No encontrará apoyo en nada absolutamente, y encontrará apoyo en el estado de omnisciencia, que le servirá de no-apoyo. Además, nadie jamás ha partido en la Gran Barca; nadie partirá en ella, y nadie parte en ella ahora. ¿Y por qué es esto así? Porque no hay nadie que parta ni hay meta hacia donde parta; por lo tanto, ¿quién ha de partir, y hacia dónde?*[124]

Desde el punto de vista del Iluminado, a las concepciones que constituyen la doctrina comunicada no corresponden realidades últimas. Son partes de una balsa, buena y útil para cruzar un río de ignorancia e indispensable para los discípulos que están en camino, pero carente de sentido para el maestro formado que ya ha realizado el cruce. Reflejan formas de los procesos transitorios de la vida y carecen de sustancia duradera. Conducen a la iluminación, pero son reflejos quebrados, falaces, de su verdad. En realidad son diferentes de las que el iluminado conoce, como la barca o la balsa es diferente de la orilla. Estos conceptos útiles surgen, junto con todas las demás cosas visibles y pensables que nos rodean, de una realidad infinitamente pura, que está más allá de los conceptos, vacía de cualidades limitadoras, indiferenciada, y ajena a la dialéctica de los pares de opuestos a la que sirve de base, así como los cielos y la atmósfera visibles son meras apariencias en el vacío fundamentalmente puro del éter.

Así como, en la vasta esfera celeste, los astros y la oscuridad, la luz y los espejismos, el rocío, la espuma, el relámpago y las nubes surgen, se hacen visibles y vuelven a desaparecer como imágenes de un sueño, del mismo modo debe considerarse todo lo que está dotado de forma individual. Así leemos en uno de los más célebres de estos textos de meditación del

[124] Ib. 1.

Mahāyāna[125]. De la materia intangible que impregna el universo surgen formas tangibles como transformaciones efímeras de ella. Pero el hecho de irrumpir a la existencia y desaparecer no afecta la límpida y profunda serenidad del elemento básico, el espacio que ocupan durante el breve hechizo de su existir. Análogamente, los Iluminados, con impávida compostura, observan sus propias sensaciones, sentimientos y otras experiencias del mundo exterior y de la vida íntima, a lo que permanecen ajenos, allende los cambios que continuamente ocurren en ellos, como el calmo éter está más allá de los cambios de las formas en su espacio infinito. Por lo que atañe al Despierto, la noción de "despertar" carece fundamentalmente de sentido, tanto como la noción de que existe un estado casi onírico que lo precede (el estado de nuestra vida cotidiana, nuestra propia atmósfera y actitud). Es irreal. No existe. Es la vela de una balsa inexistente. Por medio de disciplinas se enseña al *yogin* budista a realizar interiormente la paz que se percibe mirando hacia afuera, al vasto reino etéreo con su sublime despliegue de formas transitorias; y, mirando hacia su interior, a experimentar su propia esencia etérea: el mero vacío, no maculado por ningún proceso mental ni alterado por ningún efecto de los sentidos en su contacto con el mundo exterior. Completamente imbuido de un total alejamiento comparable al de la atmósfera celeste en relación con los diversos fenómenos luminosos y oscurecedores que pasan por ella, alcanza el verdadero significado de la sabiduría trascendental budista, la naturaleza de la visión desde la otra orilla. Llega a saber que fundamentalmente no le ocurre nada a la verdadera esencia de su naturaleza, nada que pueda ser causa de aflicción o de alegría.
El discípulo Subhūti dijo: *Profundo, oh Venerable, es* la *perfecia Sabiduría Trascendental.*
Y contestó el Venerable: *Abismalmente profunda, como el espacio del Universo, oh Subhūti, es la perfecta Sabiduría Trascendental.*
El discípulo Subhūti agregó: *Difícil de obtener por el Despertar es la perfecta Sabiduría Trascendental, oh, Venerable.*
Y contestó el Venerable: *Por esta razón, oh, Subhūti, nadie la consigue jamás mediante el Despertar*[126].
Y ambos, podemos imaginar, se echaron a reír a carcajadas. La metafísica es aquí el máximo juego del intelecto.

2. LOS GRANDES REYES BUDISTAS

Sin duda los rasgos más audaces y originales del budismo son los negativos, es decir, los que ha conseguido omitir. No encontramos aquí el

[125] *Vajracchédikā* 32.
[126] *Aṣtasāhásrikā Prajñāpā'rámitā* 8.

despliegue de enciclopédica omnisciencia que hallamos en los sistemas de los jaina de los *ājī'vika*. No hay doctrina de un Yo sustancial en el hombre o de un Yo cósmico como última realidad universal, como la que vemos, de diversas maneras, en el *Sāṅkhya*, el *Veda* y el *Vedānta* y en las disciplinas de la *bhakti*. No hay descripción o definición de ningún estado de beatitud tras la liberación y la muerte, en contraste con los ricos delineamientos de las *Upániṣad*. Y tampoco encontramos interfrencias metafísicas o conclusiones ontológicas, pues el método del Buddha era estrictamente psicológico. Los esquemas tradicionales de comparación macrocósmica (según los cuales la estructura del universo y la del organismo humano se toman como manifestaciones paralelas de fuerzas cósmicas divinas) fueron ignorados por el Iluminado, considerando que no conducían a la iluminación y dejando tras de sí toda la carga, o el tesoro, de preciosas y complejas intuiciones. En un país donde durante siglos las clases educadas tenían por entretenimiento los debates, las inter. minables discusiones bizantinas, los torneos lógicos y las demostraciones metafísicas; donde los héroes, aun para la plebe, eran los sabiós, los doctores en teología y en metafísica (que, sin duda, recibían tanta recompensa que estaban un poco mimados y llenos de vanagloria), y donde una justa en el estadio retórico ante un público de gente culta era un placer tanto para la corte como para el pueblo (y que, de paso, acarreaba considerable ganancia material al vencedor), Gáutama Śākyamuni, una vez que se decidió a anunciar lo que había encontrado a los pocos suficientemente maduros para comprenderlo, se negó a afirmar nada acerca de los problemas clásicos que se suponía debían ser resueltos por todo maestro.

Sin embargo, su actitud era tan impresionante y su enseñanza tan llena de inspiración, que no solo evitó el desprecio y la oscuridad sino que atrajo una multitud siempre creciente de seguidores no buscados, provenientes de todas las clases y profesiones. Aun al comienzo, ya se observaban brahmanes de las familias más viejas entre los miembros de la Orden, mientras, en siglos posteriores, acaudalados mercaderes (capitalistas de la época posfeudal del bajo medioevo), lo mismo que príncipes y reyes, rivalizaban entre sí para apoyar a la comunidad budista con generosas donaciones[127].

Después de todo, saber muchas cosas no es tan importante; lo que interesa es conocer y practicar la única cosa necesaria, a saber: que se debe

[127] Según una malhumorada reacción ortodoxa, cuando los dioses fueron derrotados en una de sus innumerables batallas cósmicas contra los titanes, buscaron la protección de Viṣṇu, quien, en respuesta a sus plegarias, nació bajo la ilusoria forma de Buddha, por la cual los titanes fueron engañados. Inducidos a abandonar la religión de los *Veda*, perdieron todo poder como guerreros. Desde ese momento la religión del Buddha ha florecido y muchos, infortunadamente, son los herejes que han renegado de las sagradas ordenanza de los *Veda*. Cf. Teniente Coronel Vans Kennedy, *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Híndu Mythology*, Londres, 1831. pág. 251.

abandonar todo aquello a lo cual uno está apegado. En el budismo se enseña y describe con detalles técnicos un camino para alcanzar esa liberación: el Noble Óctuple Sendero. Y además se da la seguridad de que, a su debido tiempo, el progreso por este camino traerá por sí solo las respuestas a todas las cuestiones tratadas por los retóricos populares.
En el curso de los veinticinco siglos que han corrido desde que el Buddha enseñó en los parques y aldeas de la India nororiental, se han hecho muchos intentos para reconciliar su actitud negativa con el insaciable anhelo de filosofar metafísico que caracteriza al espíritu hindú. Por lo general se lo ha conseguido, extrayendo y desarrollando los principios metafísicos implícitos en las enseñanzas y técnicas psicológicas. Pero aunque los pensadores posteriores creyeron obligatorio convertir en completo sistema teórico los rudimentarios consejos prácticos de Gáutama, no consiguieron eliminar el misterio central, que permanece más allá del alcance de sus argumentaciones. Así es que, cada vez que al leer sus graves intentos llegamos a un punto en el cual la teorización racional se torna muy paradójica o donde una atrevida fórmula enigmática de pronto prescinde de todo lo que podría esperarse de una mente racional, estos ejemplos deben recordarnos la actitud fundamental del Buddha con respecto a la posibilidad de convencer a alguien, mediante la conversación y la enseñanza, de la verdad que él mismo consiguió sólo mediante la Iluminacíón.
La metafísica budista y la guerra verbal de las sectas incipientes comenzaron a perturbar la concentración de los discípulos aun antes de la muerte, o *parinirvāna* ("el *nirvāna* final o perfecto"), del Maestro. Era inevitable que los discípulos que aún no habían sido iluminados discutieran entre sí problemas que el Iluminado se negaba a elucidar. Los Diálogos canónicos están llenos de esas sutilísimas cuestiones. Y también hubo luchas acerca de los detalles de la vida monástica. Se dice que el Buddha proclamó: *Monjes, hay en el mundo sólo una cosa que, al nacer, existe para inconveniencia y desventaja de mucha gente, de dioses y de hombres. ¿Cuál es esa única cosa?* le preguntaron. *La disensión dentro de la Orden* -replicó el Buddha-. *Porque en una Orden que ha sido dividida hay luchas recíprocas e injurias recíprocas, desacuerdos recíprocos y deserciones, y en tal Orden los monjes no están contentos y hay diversidad de opinión aun entre los que están contentos*[128].
Se cuenta que un día llegó a oídos del Buddha este complicado informe: *Cierto monje, Señor, ha cometido un crimen que él considera que es un crimen, en tanto otros monjes consideran que ese crimen no es crimen. Luego el monje comenzó a considerar que ese crimen no era crimen, y los*

[128] *Iti-vútaka* 18. (Traducción de Justin Hartley Moore, *Sayings of the Buddha, the Iti-vuttaka,* Nueva York. 1908, pág. 31).

otros monjes comenzaron a considerar que ese crimen era un crimen (...) Entonces los monjes expulsaron al monje por negarse a reconocer el crimen (...) Entonces el monje puso de su parte a los monjes compañeros y amigos suyos y envió un mensajero a los monjes compañeros y amigos suyos de todo el país (...) y los partidarios del monje expulsado continuaron apoyando al monje expulsado y lo siguieron.
El Buddha exclamó con pesar: *¡La Orden está dividida! ¡La Orden está dividida!* y pronunció palabras de severa reprimenda contra aquellos que se habían arrogado la facultad de expulsar a su compañero. *No penséis, monjes* -declaró-, *que vosotros debáis pronunciar expulsión contra este monje o aquel, diciendo: "Resolvemos, a este monje*[129]
Cuando el Buddha murió, las diferencias de partido aumentaron, pero, en general, en la historia del budismo encontramos una impresionante tendencia a tolerar pequeñas -y aun grandes- diferencias de práctica y de opinión, quizá como resultado de las prevenciones del mismo Gáutama contra las disensiones. El Canon pāli de Ceilán dice que inmediatamente después de su muerte cierto monje llamado Subhaddha dijo a sus compañeros: *¡No os apenéis! Nos tenía hartos diciéndonos: "Esto os conviene, esto no os conviene"; pero ahora podremos hacer lo que nos dé la gana, y no haremos lo que no nos dé la gana*[130]. Al oír estas insensatas palabras, el gran monje Kā'śyapa propuso que se convocara a un concilio de hermanos a fin de reiterar y fijar los preceptos del Maestro fallecido. Quinientos *ārhat*[131] se reunieron en Rājagṛha (la antigua capital deMágadha) y durante una sesión que duró siete meses fijaron el *Vinaya* ("disciplina") y el *Dhamma* (en sánscrito: *Dharma*, "ley"). Pero cuando, en conclusión, proclamaron la obra realizada, llegó un célebre monje llamado Purāṇa ("el Antiguo"), con quinientos compañeros, que se negó a adherirse a las resoluciones del Concilio. *La doctrina y la regla disciplinaria han sido muy bien formuladas por los Ancianos* -admitió cortésmente-, *pero la voy a conservar en mi memoria en la forma en que la oí y la recibí de los labios mismos del Bienaventurado.* Y ni los Ancianos ni los que registraron este episodio pronunciaron una sola palabra de repudio contra esta manifestación de independencia[132].
Un segundo concilio registrado en el Canon pāli se supone que se reunió cien (o ciento diez) años después del *parinirvāṇa* del Buddha, en Vaiśālī (la moderna Basarh, en el departamento de Hajipur, perteneciente al distrito de

---

[129] *Mahāvagga* 10. 1.

[130] *Cullavagga* 11. 1. (Según el resumen dado por H. Kern en su *Manual of Indian Buddhism,* 1896, págs. 101-102.)

[131] Un *árhat* es un monje budista que ha alcanzado la Iluminación.

[132] *Cullavagga* 11. 11; citado por L. de la Vallée Poussin. "Councils and Synods (Buddhist)" en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol IV, pág. 181.

Muzaffarpur de la provincia de Bihār)[133] con el fin de condenar diez prácticas heréticas de los monjes de esa vecindad. No es posible determinar con precisión, por las breves noticias del registro, cuál era la naturaleza de esas prácticas, que allí reciben sencillamente el nombre de "dos dedos", "otra aldea", "domicilio", etcétera[134]; pero parecen haber tenido suficiente importancia para dividir la comunidad en dos bandos. El *Dīpavaṁsa* cingalés dice que, después de ser condenados por herejía, los monjes repudiados se retiraron y tuvieron un concilio por su cuenta, que recibió el significativo nombre -aun en los textos ortodoxos del grupo contra el cual estaba dirigido- de *Mahāsaṅgīti* o "Gran Concilio".

Los monjes del Gran Concilio torcieron la enseñanza.
Rompieron las escrituras tradicionales e hicieron una nueva recensión,
un capítulo puesto en un lugar lo pusieron en otro
y tergiversaron el sentido y la doctrina de los cinco Nikāya.

Estos monjes -que no conocían ni lo que se había hablado por extenso ni lo que se había hablado en compendio, ni

lo que era el sentido obvio ni lo que era el sentido elevado-
pusieron cosas referentes a un asunto como si se refiriesen a otro
y destruyeron gran parte del espíritu ateniéndose a la sombra de la letra.
Rechazaron parcialmente el Sutta *y el* Vínaya, *tan profundo,*
e hicieron otro Sutta *y otro* Vínaya *rivales, de su propia cosecha.*
El compendio Parivāra *y el libro del* Abhidhamma.
la Paṭisámbhidā, *el* Niddesa y una *parte del* Jā'taka,
los dejaron a un lado e introdujeron otros textos en su lugar.
Rechazaron también las conocidas reglas de los nombres y los géneros,
de la composición y del arte literario, y pusieron otras en su lugar[135].

Evidentemente, como señala T. W. Rhys Davids, esta descripción proviene de un grupo que se considera a sí mismo superior; y sin embargo se sienten obligados a dar el nombre de "Gran Concilio" al concilio de sus opositores, "lo cual parece mostrar que el número de sus adherentes no era despreciable[136]". Cada partido poseía su propia versiónde los libros comúnmente aceptados y también, al parecer, cada uno tenía sus propias ideas acerca de la esencia de la doctrina. El principal punto de diferencia

---

[133] Ésta es la antigua ciudad cerca de la cual se supone vivió Vardhamāna Mahāvira, el último de los *Tirthaṅkara* jaina (cf. supra, pág. 178-179.

[134] *Cullavagga* 12.

[135] *Dipavaṁsa* 5. 32 sigs., traducido y citado por T. W. Rhys Davids, *Budhism, its History and Liferature*, Nueva York y Londres, 1896, pág. 193.

Los diversos textos mencionados son parte del canon ortodoxo pāli, tal como lo conserva la comunidad budísta de Ceylán.

[136] Ib., págs. 193-194.

-escribe el S. Radhakrishnan- entre el sector ortodoxo y el progresista parece haber consistido en el problema de la obtención del Conocimiento búdico. Los *sthávira* [los "ancianos", es decir, los que habían convocado el Concilio de Vaiśālī] sostenían que el Conocimiento búdico era una cualidad. que podía adquirirse con la estricta observancia de las reglas del *Vínaya* [la ley canónica tradicional]. Los progresistas sostenían que era un cualidad innata de todo ser humano, y que con un desarrollo adecuado su poseedor podía elevarse a la jerarquía de *tahā'gata*[137]" Pero toda la cuestión referente a los primeros concilios sigue siendo muy oscura. Hasta se ha pretendido que son inventos de cronistas posteriores, destinados a conferir un aspecto de antigüedad apostólica a los textos ortodoxos del Canon pāli, como si éstos hubieran sido fijados inmediatamente después de la muerte del Buddha y confirmados en solemne concilio un siglo más tarde[138]. Pero, si hubieran sido enteramente inventados, ¿se le habría dado al Concilio opositor el honroso título de "Gran Concilio"? ¿Y se hubiera inventado y registrado el detalle de la intransigencia de Purāṇa y su grupo de quinientos disidentes después de la recitación celebrada en Rājagṛha, haciendo dudar al lector de si, después de todo, la preciosa herencia del Maestro no habría sido mal recogida?

Pisamos terreno más firme en el período del rey Aśoka, nieto de Candragupta a quien ayudó el brillante genio de Cāṇakya Kauṭilya, autor del *Arthaśāstra*, a derrocar a la dinastía Nanda (322 a. C.) y a organizar los estados de la llanura del Ganges, según hemos visto más arriba[139]. Candragupta Maurya llegó al poder cinco años después de la invasión de Alejandro Magno a las provincias del noroeste del subcontinente indio. Fijada su capital en Pāṭaliputra (la moderna Paṭnā), tuvo tanto éxito en su restauración de los estados destrozados por el romántico macedonio, que cuando Seleuco Nicátor (el joven general de Alejandro que fundó la dinastía seléucida de Persia, inmediatamente después de la muerte de Alejandro en 323) intentó recobrar los territorios de la India conquistados, los ejércitos nativos hicieron una demostración tan convincente que el invasor, implorando paz y amistad, cedió el Panjāb y el valle del Kābul a cambio de quinientos elefantes, dio su hija en matrimonio a Candragupta y, en 302 a. C., despachó a Megástenes como embajador a la corte de los Maurya.

Bindusāra, hijo de Candragupta, lo sucedió en el año 297 a. C.y se supone que amplió el imperio hacia el sur, en dirección a Madrás. Por lo demás, reinó pacíficamente y, desde el punto de vista histórico, sin

---

[137] S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* Londres, 1923, vol. I, pág. 582. Sobre *Tathā'gata*, cf. supra, pág. 113, nota 49.

[138] R. O. Franke. "The Buddhist Councils of Rājagrha and Veśali", *Journal of the Pāli Text Society*, 1908. págs. 1-80.

[139] Supra, pág. 37.

acontecimientos. Sin embargo, su hijo, el rey Aśoka (264-227 a. C.), fue uno de los más grandes conquistadores y maestros religiosos de todos los tiempos.

La conversión del rey Aśoka a la religión budista tiene en Oriente una importancia comparable a la que tiene en Occidente la conversión de Constantino el Grande al cristianismo. Su imperial patronazgo elevó la doctrina, que había comenzado como una serie de exigentes ejercicios espirituales, a la posición de una religión próspera y popular, muy difundida. Se nos dice que cuando el rey Aśoka instituyó, en lugar de las cacerías reales, la piadosa costumbre de peregrinajes de Estado a los lugares sagrados de la leyenda del Buddha, hizo venir al santo que lo había convertido, para que le sirviera de guía. "El gran abad Upagupta vino de su retiro en el bosque cerca de Máthurā, viajando en barco por el Jamnā y el Ganges con dieciocho mil miembros de la Orden como compañeros. En Pāṭaliputra se unieron al séquito del Emperador y, con una espléndida escolta militar, la procesión imperial partió para el jardín de Lumbīnī. Allí, como todavía lo recuerda una inscripción en la columna erigída por Aśoka, Upagupta señaló el lugar de nacimiento del Buddha diciendo: «Aquí, gran Rey, nació el Venerable. Aquí estaba el primer monumento consagrado al Iluminado; y aquí, inmediatamente después de nacer, el Santo dio siete pasos en el suelo.» Entonces Aśoka hizo reverencia al lugar sagrado, dio orden de que se levantara una columna imperial, distribuyó grandes cantidades de oro, y liberó de impuestos fiscales a la aldea para siempre. En seguida visitaron Kapilavāstu, lugar del gran Renunciamiento, y luego el árbol *Bo*, en Gayā, bajo el cual el príncipe Śākya alcanzó el *nirvāṇa*. Allí Aśoka construyó un santuario, probablemente similar al que ahora existe en ese lugar, y dio generosa limosna a multitudes de mendigos: cien mil piezas de oro, dice la historia. Luego la gran procesión pasó a Sarnāth, el Parque de los Ciervos o bosquecillo sagrado en el cual el Buddha por primera vez proclamó el Dharma, o «hizo girar la Rueda de la Ley», y en seguida fueron a Śrāvastī, el monasterio donde el Buddha vivió y meditó; y luego a Kuśinā'gara, donde falleció o alcanzó la meta del *Pari-nirvāṇa*. En Śrāvastī, Aśoka hizo reverencia a los *stūpa* [monumentos-relicarios] de los discípulos del Buddha. En el *stūpa* de Ānanda, el más devoto y querido, se dice que dio un millón de piezas de oro en dádivas, pero en el de Vákkula sólo una moneda de cobre, porque Vákkula no se había esforzado mucho por seguir el Óctuple Sendero ni había hecho gran cosa por ayudar a sus prójimos[140]."

Se dice que el rey Aśoka sostuvo a sesenta y cuatro mil monjes budistas; se le atribuyen ochenta mil *stūpa,* así como innumerables monasterios.

---

[140] Cf. E. B. Havell, *The History of Aryan Rule in India from the Earliest Times to the Death of Akbar,* Nueva York, s. f., pág. 97.

Levantó columnas monumentales por todo el imperio, e hizo grabar en ellas edictos didácticos. Envió misioneros "hasta los límites más alejados de los países bárbaros", a "mezclarse entre los infieles" tanto dentro del reino como "en los países extranjeros, enseñando cosas mejores". Aprovechando las relaciones con el Occidente, que se habían mantenido desde la llegada de Megástenes a la corte de Candragupta, Aśoka envió maestros del *Dharma* búdico a Antíoco II de Siria, a Ptolomeo II de Egipto, a Magas de Cirene, a Antígono Gonatas de Macedonia y a Alejandro II de Epiro[141]. Es difícil apreciar la importancia de este gesto budista hacia el Occidente[142], pero en el Oriente las misiones de Aśoka marcan una época decisiva de cambio espiritual.

El rey tampoco limitó su beneficencia a la comunidad budista. *Su Sagrada y Graciosa Majestad* -dice uno de sus edictos dedicados al tema de la tolerancia- *hace reverencia a los hombres de todas las sectas, ya sean ascetas o padres de familia, mediante regalos y diversos honores. Sin embargo, Su Sagrada Majestad no se interesa tanto por los regalos o por las reverencias exteriores sino más bien porque aumente lo esencial en todas las sectas. El aumento de lo esencial asume varias formas, pero su raíz está en contener la palabra, es decir: no se debe hacer reverencia a la propia secta despreciando la de otros sin razón. El desprecio sólo se justifica en ciertas ocasiones, porque las sectas de los demás merecen reverencia por una razón u otra (…) Por lo tanto, la concordia es meritoria, es decir: escuchar y escuchar de buen grado la ley de la piedad tal como la aceptan los demás. Porque Su Sagrada Majestad desea que los adherentes de todas las sectas escuchen mucha enseñanza y se atengan a sana doctrina*[143].

El rey dio un ejemplo práctico de su piedad para con los seres vivos proporcionando a sus súbditos un reino de paz que se aproximaba al ideal del *Cakravartin* regente del mundo[144]. Sus dominios comprendían la mayor parte de la India propiamente dicha, así como Afganistán al sur del Hindú Kush, Baluchistán, Sind, el valle de Kashmīr, Nepal y el Himālaya inferior. Por todas partes se mantenían las carreteras, con posadas y fuentes protegidas a intervalos regulares. La historia cuenta también que había

---

[141] Se conserva el testimonio en el Edicto rupestre de Aśoka nº XIII. Cf. Vincent A. Smith. *The Edicts of Aśoka*. Londres, 1909, pág. 20 (se trata de un libro sumamente raro, del cual se imprimieron sólo cien ejemplares. Revisa las traducciones dadas por el autor en su volumen anterior, *Aśoka, The Buddhist Emperor of India,* Oxford, 1901).

[142] Cf J. Kennedy, "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, págs. 377-415.

[143] Edicto rupestre del rey Aśoka, nº XII; cf. Smith, op. cit., pág. 17.

El santuario excavado en la roca, que hemos tenido ocasión de mencionar, supra, pág. 212, lleva una inscripción dedicatoria de Aśoka.

[144] Cf. supra, págs. 109-115.

huertas de frutales y avenidas arboladas, graneros públicos y auxilio médico para los seres humanos y los animales, funcionarios especiales para evitar prisiones o castigos injustos, para ayudar a los padres con familia numerosa y prestar atención a los ancianos, y cortes de justicia abiertas a todo el mundo; también dice que el Emperador mismo acudía siempre y en todas partes a atender solícitamente a los asuntos del pue*blo, aunque yo esté cenando, o en las cámaras de las damas, o en mi dormitorio, o en mi gabinete, o en mi coche, o en los jardines del palacio*[145]. Abundantes edictos dirigidos a las masas inculcaban devoción, amor paternal y filial, caridad, pureza de pensamiento, autodominio, generosidad para con los amigos, conocidos y parientes, y hacia los brahmanes lo mismo que hacia los monjes y monjas budistas. Se establecieron reglas para proteger a los animales y a los pájaros; no había que incendiar bosques, ni siquiera la paja "que contuviera seres vivos". En la mesa imperial no se servía ningún alimento animal, y el rey mismo, aun cuando gobernaba el mayor imperio del mundo en esa época, adoptó y practicó fielmente los votos monásticos[146].

La misión más importante de Aśoka fue la que llevó la enseñanza budista al gran reino isleño meridional de Ceilán. El partido proselitista estaba encabezado por Mahendra, hermano menor del rey (según otra versión, su hijo), que muy pronto fue seguido por la princesa monja Saṅghamittā, hija del rey, que llevó consigo una rama del sagrado árbol *Bo*, el cual, una vez plantado, creció y hasta hoy sigue creciendo en Anurādhapura.

En Ceilán, alrededor del año 80 a. C., el primitivo canon budista fue puesto por escrito. El *Mahāvaṁhsa* cingalés dice que *en tiempos remotos los monjes, más cultos transmitían oralmente el texto y el comentario de los tres* Píṭaka, *pero como notaron que la gente se apartaba de la enseñanza ortodoxa, los monjes se reunieron a cambiar ideas; y para que las verdaderas doctrinas pudieran perdurar, las escribieron en libros*[147]. Este *corpus* de literatura sagrada -a menudo citado como Canon pāli- se conserva, probablemente sin mucha alteración, hasta hoy. Comparándolo con las citas que figuran en los monumentos grabados en piedra por el rey Aśoka, se comprueba que por lo menos una parte considerable es hoy lo mismo que era en ese siglo. Pero esto no basta para apoyar la tesis ortodoxa de que el canon fue fijado en su forma actual en el "Primer Concilio" en Rājagṛha, poco después de la muerte del Buddha. Ānanda K. Coomaraswamy ha escrito que "algunas partes de los textos casi seguramente se remontan hasta un período anterior y registran las palabras y la doctrina de Gáutama tal como las recordaban sus discípulos inmediatos

---

[145] Edicto rupestre VI; cf. Smith, op. cit. pág. 12.

[146] Cf. Havell, op. cit., págs. 89-103, y Smith, op. cit., passim.

[147] *Mahāvaṃsa* 33.

(…) Sin embargo (…), la Biblia budista, como la cristiana, consiste en libros compuestos en diferentes épocas y muchos o la mayoría de los libros son compilaciones de materiales debidos a muchos autores y de varios períodos[148]."

Sin embargo, por su espíritu, los libros del Canon pāli ciertamente receden al gran movimiento popular que vemos en pleno desarrollo, en tiempos de Aśoka, con sus imperiales patronazgos, peregrinaciones y veneración de santuarios, y monumentos religiosos profusamente esculpidos. Un hecho notable, que habla elocuentemente en favor de la gradual transformación de la religiosidad budista durante el período, casi indocumentado, que corre entre la muerte del Iluminado y la conversión del rey Aśoka, es la importancia que se da en las descripciones grabadas en piedra por Aśoka no ya al ideal de *nirvāṇa* sino al de *svarga:* la salvación celeste como recompensa por el buen comportamiento en el mundo actual: *Que toda la alegría esté en el esfuerzo* -afirma el rey-, *porque eso sirve tanto para este mundo como para el otro[149]. El ceremonial religioso no es temporal; pues, aun si no consigue alcanzar el fin deseado en este mundo, seguramente engendra mérito eterno en el otro[150]. ¿Y por qué brego yo? No por otro fin que por éste: para poder pagar mi deuda a los seres animados, para que, haciendo felices a algunos aquí, puedan ganar el cielo en el otro mundo[151]. Hasta el hombre pequeño, si lo quiere y se esfuerza, puede obtener para sí mucha gloria celestia[152]*. Y también: *Su Majestad no piensa que nada tenga mucha importancia, salvo lo que concierne al otro mundo[153]*.

Ésta es la actitud de la *bhakti,* y apunta a un profundo cambio, al menos en el estilo de la e*nseñanza* de la doctrina. El arte budista, que súbitamente aparece en la época de Aśoka, pinta multitudes de divinidades de la tierra, dioses y diosas, reyes y reinas serpientes, ninfas arbóreas y animales piadosos, que rinden homenaje a los diversos santuarios consagrados de la comunidad budista, los guardan, se regocijan por la Iluminación del Buddha y se manifiestan en general a los fieles en actitudes de devoción. Altares, *stūpa,* árboles sagrados, acontecimientos milagrosos, episodios de -vidas anteriores- del Buddha, procesiones de clérigos, y todo el aparato clásico del culto popular, están vivamente representados en la escultura y en los retratos que pintan de pie a los acaudalados donantes y a sus esposas, mirando con reverencia sus propias donaciones. Al Iluminado mismo nunca se lo representa en estos monumentos; como hemos observado[154], el

---

[148] Ananda K. Coomaraswamy, *Buddha and the Cospel of Buddhism,* Nueva York, 1916, pág. 262.

[149] Edicto rupestre XIII*;* Smith, op. cit., pág. 21.

[150] Edicto rupestre IX*;* Smith, op. cit., pág. 15.

[151] Edicto rupestre VI*;* Smith, op. cit. pág. 12.

[152] Edicto rupestre menor I (texto de Rūpnāth); Smith, op. cit., pág. 3.

[153] Edicto rupestre XIII*;* Smith, op. cit. págs, 20.21.

[154] Cf. supra, págs. 369-370.

lugar de su presencia está vacío o se lo simboliza con las marcas de los pies del Buddha, la Rueda de la Doctrina, el árbol *Bo* o algún otro signo familiar. Es claro que la actitud que ha llegado a prevalecer difícilmente pueda derivarse directamente de las enseñanzas del Maestro registradas en el canon. En una de las inscripciones grabadas en la roca leemos: *En lugar del sonido del tambor de guerra, se oye el sonido del tambor del Dharma, mientras se despliegan ante el pueblo maravillosos espectáculos de procesiones de carros, elefantes, iluminaciones y similares*[155].

Y sin embargo se nos dice que el rey Aśoka, bajo cuyo imperial patronazgo prosperaron estos tipos de devoción popular, tomó medidas para suprimir la herejía y zanjar las disputas sectarias. Como lo recuerda el *Mahāvaṁhsa: Los herejes adoptaron la toga amarilla con el fin de participar de sus ventajas; cada vez que tenían alguna opinión propia, la proclamaban como doctrinas del Buddha; actuaron según su voluntad propia, y no según lo que era justo*[156]. Aśoka dice que decretó la expulsión de ciertos monjes y monjas[157] -"haciéndolos vestir de blanco" [es decir, de laicos]- y, según afirma una tradición budista al respecto, convocó un concilio general de la Orden en Pāṭaliputra, en el décimoctavo año de su reinado, para aclarar algunos puntos doctrinales en disputa, reforzar las reglas de disciplina monástica y defender la fe contra los ataques de la herejía. Aparentemente, no podemos concluir que debido a que el camino del *jñána* (el método de los monjes) ahora era suplementado por la vía de la *bhakti* (el método de la comunidad laica), se permitía que los principios budistas fundamentales desaparecieran de la vista de quienes estaban preparados para aceptarlos y comprenderlos.

En realidad, en los sermones del Buddha mismo hay un precedente del crecimiento y desarrollo de una comunidad de budistas laicos, dedicada a las disciplinas de la religión secular; en ellos se cuenta cómo el Iluminado permaneció en vidas anteriores, como laico, en el mundo y cómo mediante obras de caridad se obtienen los tradicionales premios en el cielo. *"He aquí que yo, en verdad, oh monjes* -dijo el Bienaventurado- *me convertí en Sakkra* [Indra], *señor de los dioses, treinta y seis veces; muchos cientos de veces fui rey, Monarca Universal* (Cakravartin), *rey justo, victorioso en las cuatro direcciones, manteniendo la seguridad de mis dominios, dueño de las siete joyas. Ahora bien, ¿cuál fue la doctrina de esa región y reino? Esto es lo que pensé de ello, oh monjes: «¿De qué acto mío es esto el fruto? ¿De qué acto mío es el resultado, por el cual yo ahora he cobrado tanta prosperidad y tanto poderío? Verdaderamente es el fruto de tres actos míos, es el resultado de tres actos míos, por lo cual yo ahora tengo*

---

[155] Edicto rupestre IV; Smith, op. cit. pág. 9.

[156] *Mahāvaṁhsa* 38-39.

[157] L de la Vallée Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)" en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. IV, pág. 184.

tanta prosperidad y tanto poderío; los tres actos son: Caridad (dāna), *Autodominio* (dama) y A*utocontrol* (sáññama).»
Así habló el Bienaventurado, y luego dijo lo siguiente:

Hay que aprender la virtud que es de amplia meta,
y que tiene la facultad de la Felicidad,
y hay que dedicarse a la Caridad,
al comportamiento tranquilo y a pensamientos de Amistad.
Habiéndose dedicado a estas tres virtudes,
que dan razón de felicidad,
el hombre sabio gana el mundo de la felicidad,
un mundo totalmente libre de aflicción.

Exactamente así habló el Bienaventurado; así lo he oído[158]

Durante los primeros años de su reinado, y antes de convertirse a la fe, el rey Aśoka había dirigido una campaña de conquista militar contra el poderoso reino vecino de Kaliṅga. Cien mil enemigos fueron muertos, cincuenta mil tomados cautivos, y muchísimos perecieron de hambre y enfermedad. En otras palabras, el rey era entonces igual a uno de esos que nos presentan los anales de la cristiandad y del paganismo, un hombre a través del cual el *Matsya-nyāya*, la ley de los peces[159], actúa sin cesar. Inmediatamente después de aceptar la nueva fe, sin embargo, hizo grabar en piedra un edicto único en la historia del hombre; único no por lo que dice (pues muchos reyes han dado a publicidad piadosas proclamas) sino porque por el resto de la vida del rey no volvió a oírse el tambor de guerra. *Después de anexar a Kaliṅga* -declara la inscripción-, *Su Sagrada Majestad comenzó a proteger celosamente al Dhamma, a amar ese Dhamma y a enseñarlo. Así surgió el remordimiento de Su Sagrada Majestad por haber conquistado a Kaliṅga, porque la conquista de un país previamente libre significa matanza, muerte y cautiverio del pueblo (…). Así, de toda la gente que fue abatida o ejecutada o llevada en cautiverio entonces en Kaliṅga, aun si una centésima o una milésima parte hubiera de correr la misma suerte ahora, sería causa de pesar para Su Sagrada Majestad. Además, si alguien le hace mal, Su Sagrada Majestad cree que debe soportarlo hasta donde sea soportable (…) Su Sagrada Majestad desea que todos los seres vivientes tengan seguridad, autodominio, tranquilidad de ánimo y alegría (…). Y con esta finalidad se ha escrito este piadoso edicto, con el fin de que los hijos y nietos que yo pudiere tener no consideren su deber emprender nuevas conquistas. Si, acaso, emprenden*

[158] *Iti-vúttaka* 22 (traducido por Justin Henry Moore. op. cit. págs. 35-36).
[159] Cf. supra, págs. 40 y 102-103.

una conquista por las armas, deben complacerse en la paciencia y la gentileza, y considerar que la única conquista verdadera es la que se consigue mediante la piedad. Eso sirve tanto para este mundo como para el otro. Que todo el gozo esté en el esfuerzo, porque eso sirve para este mundo y para el otro[160].

Sin embargo, las leyes generales de la historia no habían sido todavía abolidas; el imperio de Aśoka se desintegró pocó después de su muerte. Unos cincuenta años después de su deceso, el último de sus sucesores, Bṛhádratha, fue asesinado por su propio comandante en jefe en ocasión de una revista de las fuerzas[161] y subió al trono una nueva familia, no budista, procedente de la región de Ujjain (que había sido, precisamente, uno de los dominios de los Maurya). Puṣyamitra, el asesino de Bṛhádratha y fundador de la nueva dinastía hindú de los Śuṅga, soltó un caballo, preparándose para un clásico sacrificio védico, dejándolo vagar a su antojo por el reino acompañado por cien jóvenes príncipes guerreros. Pero en cierto lugar, a mitad de camino hacia el Panjāb, un escuadrón de caballería griega aceptó el desafío del simbólico corcel errabundo[162]. Los europeos fueron puestos en fuga y se ejecutó el sacrificio imperial hindú; pero la presencia de incursores griegos bastaba para indicar lo que sucedía hacia el oeste. Los gobernadores provinciales griegos postalejandrinos habían vuelto a penetrar en las regiones que Candragupta había devuelto a la dinastía helenística seléucida de Persia, y esos gobernadores -Demetrio, Eucrátides y sus dinastías- ahora batallaban entre sí. Las monedas que acuñaron conservan hasta hoy sus retratos de vigorosas cabezas mediterráneas. Y, en apariencia, eran generosos con su patria adoptiva, pues oímos hablar de un embajador griego ante la corte de los Śuṅga en Vídiśā, llamado Heliodoro, devoto de Viṣṇu[163], mientras que en las monedas de Demetrio (joven rey y conquistador cuyo imperio indio en un momento fue más extenso que el de Alejandro) se ve su intrépido rostro coronado por un gorro real con forma de cabeza de elefante. Los invasores identificaron a Indra con su propio Zeus, a Śiva con Dioniso, a Kṛṣṇa con Heracles, y a la Diosa Padmā ("Loto") con Artemisa; una de las más célebres escrituras budistas pāli no canónicas lleva el título de *Las cuestiones de Milinda*[164] y narra las conversaciones religiosas de un rey griego llamado "Milinda" (Menandro, *ca* 125-*ca*. 95 a. C.) con el monje budista Nāgasena. Algunas de las monedas de Menandro (que hoy forman colecciones en los museos) llevan la Rueda de la Ley búdica; y.el relato que hace Plutarco de la distribución

---

[160] Edicto rupestre XIII; citado por Coomaraswamy, op. cit., pág. 183.

[161] *Harṣacárita;* citado en *Cambridge History of India*, vol. 1, pág. 518.

[162] Kālidāsa, *Mālavikāgnimitra;* citado en *Cambridge History of india,* vol. 1, pág. 520. Sobre el sacrificio del caballo, cf. supra, págs. 114-115.

[163] *Cambridge History* of *India,* vol. I, pág. 558.

[164] *Milindapañha*, Sacred Books of the East, vols. XXXV-XXXVI.

de sus cenizas después de su muerte, que evoca la leyenda de la distribución de las cenizas del Buddha, parecería indicar que si el rey griego no era él mismo efectivamente miembro de la: Orden budista, por lo menos era un benefactor tan grande, que la comunidad lo consideraba como uno de los suyos.

Pero promisorio idilio matrimonial de Oriente y Occidente no estaba destinado a durar, porque en el momento mismo en que comenzaba, cuando Demetrio irrumpía en la India, remotos sucesos ya preparaban las circunstancias de su terminación. Un grupo, de hunos, recorriendo el país entre las regiones meridionales de la Gran Muralla de China y las cumbres del Nan Shan, desalojaron y lanzaron en una larga migración hacia el oeste al pueblo conocido en la historia china con el nombre de los *yüe-cheh.* Esta migración duró unos cuarenta años (ca. 165-125 a. C.), causando grandes cambios de población por toda la vecindad de Sin-kiang; se hicieron nuevas presiones contra las fronteras de la provincia griega de Bactriana, las defensas cayeron, y las salvajes tribus de escitas, empujados desde la retaguardia por los *yüe-cheh*, las atravesaron. Primero los escitas (en, sánscrito, *śaka*), luego los *yüe-cheh* mismos, se hicieron cargo, una tras otra, de las provincias griegas de Bactriana, Afganistán, Baluchistán, el Indo inferior, y el Panjāb. Durante el breve lapso de su pausa en la Bactriana, las cinco tribus de los *yüe-cheh* estuvieron baja la conducción de la más poderosa, la de los Kuṣāna; en seguida presionaron hacia el este mucho más allá de los límites de la India helenística, atravesando toda la extensión de la llanura del Ganges, y ensanchándose hacia el sur en dirección a los montes Vindhya.

Kaniṣka (*ca*. 78-123 d. c.) el más grande de estos reyes Kuṣāna, pertenecía originariamente a alguna tradición no budista (quizás al brahmanismo o el zoroastrismo); pero, lo mismo que Aśoka, se convirtió al Evangelio búdico. Como Aśoka, fue generoso patrono de la Orden y, como él, se preocupó por regularizar los textos. Una muestra de la generosidad de su reinado es el hecho de que bajo su protección surgió y alcanzó madurez una de las primeras escuelas de arte budista (la escuela de Gandhāra), cuyos artesanos provenían de Grecia; pero los sátrapas de sus provincias meridionales eran descendientes de aquellos mismos príncipes escitas (*śaka*) cuyo dominio había sido destruido por los Kuṣāna[165]. Las conquistas de Kaniṣka abrieron nuevamente las rutas terrestres hacia el Imperio romano; una embajada de la India visitó a Trajano después que éste entró en Roma en el año 99 de nuestra era. También las carreteras septentrionales que conducían a China (las rutas de caravanas por elTurquestán) se mantenían despejadas para el comercio indio. Punto decisivo de todo el mundo civilizado en una de las épocas más poderosas de la historia -la China de los Han por el este y la

[165] *Cambridge History of India*, vol. I, pág. 585.

Roma imperial por el oeste-, el imperio budista de los monarcas Kuṣāna, floreció durante un período paralelo al que contamos en Occidente desde que César cruzó el Rubicón hasta el comienzo de la decadencia de Roma bajo los tiranos militares (Maximino y los demás). Los Kuṣāna fueron derrocados en 236 d. C.

Pero en el curso de un siglo surgió en Mágadha una brillante dinastía nativa (la dinastía Gupta, 230 - c*a.* 530 d. C.)[166] y así nació la llamada Edad de Oro del arte religioso indio, budista e hindú (inspirado por los profundos logros psicológicos de los *Tantra),* en en fabuloso mundo de paz, civilizado refinamiento, tolerancia universal y prosperidad general. Una vez más, el ideal del *Cakravartín* parecía haber sido casi alcanzado.

3. HĪNĀYANA Y MAHĀYĀNA

La vida de las aldeas indias sufría pocas modificaciones con el surgimiento y la caída de las dinastías. Los conquistadores -aun los griegos, tan satisfechos de sí- pronto reconocieron las virtudes de la forma nativa de civilización. Alejandro adoptó como guru al santo jaina Kálanos, a quien invitó a ocupar el lugar que había dejado vacante el viejo tutor de su niñez, Aristóteles; y bajo los reyes guerreros Kuṣāna el arte y la filosofía budistas iniciaron un nuevo período, muy bien documentado. La escultura de Gandhāra, budístico-helenística, así como el arte nativo, budista-jaina, de Máthurā, contemporáneo del anterior pero más espiritual y vigoroso, dan elocuente prueba de que bajo la protección de sus señores extranjeros los sistemas religiosos indios continuaban evolucionando. La tradición da testimonio de que en el gran concilio budista reunido por Kaniṣka (el "Cuarto Concilio Budista", que según algunos datos tuvo lugar en Jalandhār, en el Panjāb orienta, según otros en Kuṇdalavana, en Kashmīr), estuvieron presentes no menos de dieciocho sectas budistas. Se ha cuestionado la autenticidad de los informes de este concilio[167]. Sin embargo, muchas series de datos ponen en evidencia que alrededor de esa época tuvo lugar un cambio en las enseñanzas budistas. Las prácticas religiosas de la *bhakti,* que ya eran notorias en el arte popular y en los edictos imperiales del reino de Aśoka, comenzaron a recibir el deliberado apoyo de los filósofos budistas. Una literatura canónica budista en sánscrito (no ya en pāli, lengua del Canon anterior preciosamente conservado en Ceilán), que data del período de Kaniṣka, sostiene la concepción (ya

[166] La penetración de los hunos; en las provincias del noroeste, alrededor del año 480, quebró el pacifico encanto del reino Gupta. La dinastía conservó el trono hasta comienzos del siglo VII, pero desde la muerte de Bālāditya, alrededor de 530 no ejerció ya influencia general. El centro de gravedad de la cultura hindú se trasladó por un tiempo hacia el sur, donde pasó por los períodos de los Cāluyka del Dekkan (550-753) y los Pállava de Kañji'veram (alrededor de 400-825).

[167] Cf. de la Vallée Poussin, loc. cit., pág. 184.

representada en el arte popular budista) de que el Buddha debe ser reverenciado como un ser divino, y, además, que muchos Buddha (del pasado y del futuro) auxilian al devoto en su esfuerzo por alcanzar el Conocimiento búdico latente dentro de él. Pues mientras que la concepción ortodoxa anterior había representado como meta la iluminación individual (el estado de *árhat),* que solo podía obtenerse me diante una imitación literal de la rigurosa renuncia del mundo que había realizado el príncipe y monje Gáutama Śākyamuni, la nueva enseñanza decía que el Conocimiento búdico (el estado de un Redentor del Mundo) es el fin propio del hombre, y, además que como *todas las cosas en realidad son seres búdicos, todas las cosas son potencial y actualmente Salvadores del Mundo.*

Es como si cierto hombre se apartara de su padre y se fuera a otro lugar. Vive allí en tierras extranjeras durante muchos años: veinte, treinta, cuarenta o cincuenta. Con el correr del tiempo, el Padre se convierte en un hombre importante, pero su hijo es pobre y, buscando ganarse la vida, vaga en todas direcciones. El padre no es feliz, pues no tiene hijo, pero un día, sentado a la puerta de su palacio y tratanto graves asuntos, ve a su hijo, pobre y harapiento. El hijo piensa entonces: *Inesperadamente he tropezado con un rey o un gran señor. Gente como yo no tiene nada que hacer aquí; me voy; en la calle de los pobres probablemente encontraré comida y vestido con mucho menos dificultad. No me detendré más en este lugar Para que no me pongan a hacer trabajos forzados o sufra algún otro ultraje.* El padre ordena que traigan ante él a su hijo; pero antes de revelarle su nacimiento lo emplea durante algunos años en toda clase de trabajos, primero los más insignificantes, luego los de mayor importancia. El padre trata a su hijo con afecto paterno, pero el hijo, aunque administra adecuadamente todas las cosas de su padre, vive en una choza de paja y se cree pobre. Finalmente, cuando su educación ha concluido, aprende la verdad.

Del mismo modo somos los hijos del Buddha, y el Buddha nos dice hoy: "Vosotros sois mis hijos." Pero, como el pobre, no teníamos idea de nuestra dignidad, no teníamos idea de nuestra misión como futuros Buddhas. Así el Buddha nos ha hecho reflexionar sobre doctrinas inferiores. Nos hemos aplicado a ellas, buscando solo el *nirvāṇa* como pago de nuestra jornada de trabajo, y encontrando que ya es nuestro. Entre tanto el Buddha nos ha convertido en propagandistas del conocimiento de los Buddha y lo hemos estado predicando sin desearlo para nosotros. Pero, finalmente, el Buddha nos ha revelado que este conocimiento es nuestro, y que somos Buddha como él[168].

[168] *Saddaharmapuṇḍarika* ("El loto de la Verdadera Ley") 4 (Sacred Books of the East, vol. XXI, págs. 98 sigs.).

Tal es la doctrina que ha recibido el nombre, algo complaciente, de "Gran Vehículo" *(mahāyāna),* la barca en la cual todos pueden ir, en contraste con el "Pequeño Vehículo" *(hinayāna),* el camino de los solitarios, "luces para sí mismos" que navegan por el difícil estrecho de la liberación individual. El Gran Vehículo, con sus panteones de múltiples Buddha y Bodhisattva, los molinos de plegarias, el incienso, los gongs, las imágenes grabadas, los rosarios, las sílabas, murmuradas, generalmente ha sido despreciado por los críticos occidentales modernos considerándolo una vulgar popularización de la doctrina del Buddha promovida por la llegada de pueblos bárbaros. (no, por supuesto, los griegos, sino los *śaka* y los *yüe-cheh)* a las provincias del noroeste; y, sin embargo, si hay algo claro es que en el Gran Vehículo manifiesta con toda su significación la paradoja implícita en la idea misma del Conocimiento búdico. Nāgá'rjuna *(ca.* 200 d. C.), fundador de la escuela *Mādhyámika* de filosofía budista, que constituye la suprema expresión de la concepción del *Mahāyāna,* no era en modo alguno un vulgarizador sino uno de los más sutiles metafísicos que la especie humana hasta ahora haya producido. Asaṅga y su hermano Vasubandhu *(ca.* 300 d. C.), que desarrollaron la escuela *Yogācāra* del *Mahāyāna,* merecen igualmente el respeto de todo pensador que se proponga la tarea de comprender la racionalización que ellos hicieron de la doctrina del Vacío elaborada por Nāgā'rjuna. Y Aśvaghoṣa, el altivo contemporáneo de Kaniṣka *(ca.* 100 d. C.), no puede haber sido un adulador de bárbaros, aun cuando su epopeya de la vida del Buddha, el *Buddhacárita,* presenta características muy poco monásticas.

Fa Hian *(ca.* 400 d. C.), peregrino budista chino a quien debemos mucho de nuestro conocimiento del período clásico de los Gupta, afirma que encontró en la india cuatro sistemas filosóficos plenamente desarrollados. Dos de ellos, el *Mādhyámika* y el *Yogācāra,* representaban el *Mahāyāna,* en tanto que los otros -*Vaibhā'ṣika y Sautrā'ntika*[169] -pertenecían a la escuela *Hinayāna,* más antigua. Fa Hian declara que en Pāṭaliputra, la antigua capital del rey Aśoka, los mahāyānistas tenían un monasterio, y los hīnayānistas otro, con unos seiscientos o setecientos monjes entre ambos. Su relato acerca de las ciudades lejanas del Oeste manifiesta que en Máthurā los Bodhisattvas Mañjuśrī y Avalokitéśvara recibían culto como divinidades, lo cual es un rasgo Mahāyāna. Los textos que trajo consigo permiten ambas interpretaciones. Además sabemos por otro peregrino chino, Yüan Chuang (629-640), que dos siglos después continuaba la lucha todavía entre ambas escuelas. Las relaciones entre el budismo y el hinduismo fueron pacíficas, pero entre el *Mahāyāna* y el *Hinayāna* los debates escolásticos y los insultos recíprocos, en el plano verbal,

[169] Los *sautrā'ntika* pretenden enseñar el *sūtra-anta,* es decir, el "fin, esencia o sentido recóndito (*anta*) de los sermones y diálogos originales del Buddha (*sūtra*)".

alcanzaron un grado que el Buddha mismo, si hubiera regresado, tendría que haberse sentido obligado a exclamar piadosamente, como once siglos antes: ¡La Orden está dividida! ¡La Orden está dividida![170].

Los gérmenes del conflicto se encuentran en las palabras del Buddha tal como las registra el Canon. Las implicaciones epistemológicas, metafísicas y psicológicas -no sistematizadas, ímplicitas en el programa de terapéutica espiritual prescrito por aquel cuya propia unidad de propósito lo habla llevado allende la esfera del mero raciocinio- irritaba la mente de los que todavía permanecían cautivos en las redes del pensamiento; o, podría decirse, acaso, irritaban la mente de quienes originariamente habían sido brahmanes (más bien que *kṣátriyas,* como Gáutama) y por lo tanto estaban más dispuestos que él a adherirse a los formas de pensamiento, a los métodos del *jñāna,* los procesos por los cuales *se piensan* los problemas a fondo. Muchos, claro está, alcanzaron la Iluminación. Sus fórmulas no son el vano arabesco de intelectos desasosegados, sino traducciones originales, profundamente inspiradas, en términos filosóficos, de la realización prometida por la cura del Buddha. En efecto: encontramos que, así como la doctrina, al ser expresada según las disposiciones de un *bhakta,* produjo un arte budista de amplio atractivo popular, así también al ser aprehendida por el intelecto brahmánico sus implicaciones se ampliaron en los sistemas más maravillosamente sutiles de la filosofía metafísica. En realidad, la Rueda de la Ley giraba batiendo toda la naturaleza humana para llevar a una nueva realización. El *Mahāyāna,* el Gran Vehículo, y el *Hínāyāna,* el Pequeño, a la par o muy separados, han llevado juntos a millones de orientales durante siglos de transformación, seguros en su saber de que el Buddha, de algún modo, de la manera más íntima y digna de confianza -no importa cuál sea el sendero por el cual llegamos a él-, era su Refugio indestructible y omnicomprensivo.

El océano de lágrimas derramadas por cada ser, peregrinando de vida en vida, sin comienzo -dice un texto- *es más ancho que los Cuatro Océanos juntos.*

Los huesos de los cuerpos que un hombre ha gastado en innumerables nacimientos, al ser amontonados, formarían una montaña mucho mayor que las altas cumbres que le llenan de espanto la mirada[171].

---

[170] *Nota del compilador:* Las secciones precedentes, desde la pág. 382 hasta aquí. constituyen la ampliación de una sola página de las notas de Zimmer, en la que solo había una línea "Los concilios de Aśoka y Kaniṣka". Para ello me he basado en mis recuerdos de conversaciones con Zimmer y en las autoridades que he cuidado de citar en notas de pie de página. Desde este punto en adelante los apuntes de Zimmer se tornan muy incompletos; muchos de ellos son simples notas tomadas de textos y estudios críticos. Los he ampliado (con la mayor brevedad) consultando los textos, y doy en notas de pie de página todas las autoridades citadas, Donde no figuren tales datos, el pasaje se basa en notas de Zimmer.

[171] *Saṃyatta-nikāya* 15. 1. 3; 15. 2. 10. (Cf. Mrs. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings,* Pāli Text Society, 5 vol., Oxford, 1917-1930, parte II, págs. 120-125.)

Éste es el comienzo de la sabiduría de la liberación. Toda la vida es dolor, y el dolor no tiene comienzo ni fin en este valle de lágrímas; pero ¿cuán sustancial, cuán hondo, cuán real es este dolor universal?

En las *Estrofas de las Antiguas Monjas,* en pāli, encontramos la siguiente parábola. Una madre había perdido seis niños y le quedaba uno, una hija. Pero más tarde también perdió a ésta, y la madre estaba desconsolada. El Buddha llegó hasta ella, y le dijo: *Muchos cientos de niños hemos enterrado, tú y yo, huestes de parientes, en tiempos idos. No te lamentes por esta querida hijita; tú ya quemaste antes ochenta y cuatro mil en la pira funeraria. ¿Cuál de ellas es la que lloras ahora?*[172]

Evidentemente, esto implica un problema ontológico, pues ¿en qué sentido puede decirse que la mujer con todos sus hijos, el hombre con todos sus huesos o el ser con todas las lágrimas han vivido a través de multitud de vidas, si hemos de aceptar la verdad de la enseñanza fundamental del Buddha: "Todas las cosas son carentes de yo *(an-attā)"*?

Las escuelas filosóficas del *Hinayāna* tratan de resolver la dificultad sosteniendo que el proceso del ego consiste de una serie *(santāna, sántati)* de momentos *(kṣaṇa)* de entidades transitorias *(dharma).* Nada permanece. No solo todas las partículas de ser son perecederas *(anitya),* sino que su duración es infinitesimalmente corta. "Todas las cosas son breves como guiñadas" *(yat sat tat kṣáṇikam).* Su surgir a la existencia es casi su dejar de existir. Sin embargo, se siguen unas a otras en cadenas de causa y efecto que no tienen comienzo y que continuarán por la eternidad. Estas cadenas, consistentes en *dharma* momentáneos, son lo que a las demás, y en algunos casos a sí mismas, parecen ser individuos: dioses, animales, océanos, hombres, piedras, árboles. Todo ser fenoménico debe ser considerado como tal flujo de partículas efímeras. A través de las transformaciones del nacimiento, el crecimiento, la vejez, la muerte y la interminable cadena de renacimientos, el individuo no es más, que el torbellino de esa secuencia causal, que no es nunca exactamente lo que fue un momento antes o lo que está por ser y, sin embargo, tampoco es diferente. Se lo compara con la llama de una lámpara. La llama no es la misma durante la primera, la intermedia y la última vigilia de la noche, pero tampoco es una llama diferente.

---

[172] *Therigātha 314.*

Compárese con la idea registrada por Luciano de Samosata (*ca*. 125-180 d. C). en su ensayo biográfico sobre el filósofo chipriota contemporaneo, Demonacte de Atenas: "Fue a ver a un hombre que estaba llorando la muerte de un hijo y que se había encerrado a oscuras, y le dijo ser un brujo que podía hacerle resurgir la sombra del niño con tal que le diera los nombres de tres hombres que nunca hubieran llorado la muerte de nadie. Cuando el hombre perplejo, titubeó largo rato -supongo que no podía mencionar a nadie- Demonacte le dijo: «Oye, hombre ridículo, ¿y crees entonces que tú solo sufres más de lo que puede soportarse, viendo que nadie ignora lo que es llorar por un muerto?»" (Luciano, trad. ingl. de A. M. Harmon, Loeb Classical Library. vol. I, pág. 159.)

También se la compara con la novia que fue comprada a su padre pagando su precio cuando la novia era todavía una niña de corta edad. El comprador pensó que cuando la niña creciera se convertiría en su esposa, pero él se fue en viaje de negocios y estuvo ausente muchos años. La niña creció, llegó a edad casadera, y, de acuerdo con la costumbre india, había que darle marido. El padre, tomando una decisión difícil, resolvió aceptar otro precio que le ofrecía otro candidato, y este hombre se convirtió efectivamente en el marido de la joven. Pero pronto apareció el primer pretendientey pidió que la esposa, ahora mujer madura, le fuera devuelta. El marido replicó: "Esta mujer con quien me he casado no es tu. novia. La niña pequeña de hace tiempo no es la misma que esta mujer adulta que hoy es mi esposa[173]„ Y así es efectivamente. A través de toda la serie de nuestras existencias, rodeados de muerte y nacimiento, lo mismo que a través de las diferentes etapas de nuestra biografía actual, somos idénticos y no idénticos a nosotros mismos.

Es decir, el problema fue resuelto en las escuelas del *Hinayāna* afirmando que lo que generalmente se considera como entidades permanentes no existe. Todo lo que puede decirse que existe realmente son los *dharma:* pequeñas y fugaces realidades que, al agruparse en agregados y cadenas de causa y efecto, crean la impresión de ser seudoindividuos. No hay pensador: hay solo pensamiento; nadie que sienta: solo sensaciones; no hay actor, sino solo actos visibles. Ésta es una doctrina fenomenista, que sostiene que no existen las sustancias y los individuos, pero afirma la realidad de las unidades infinitesimales, que se dice componen el mundo de la ilusión. El alma, el individuo, no es más que un complejo de entidades momentáneas, que son la única realidad. El *Nirvāna*, el logro de la liberación, por lo tanto, no es más que la cesación del acto de pensar que todos estos efectos fenoménicos que contemplamos y sentimos constituyen la realidad que parecen constituir. La extinción de esa idea errónea -que es el pensamiento y error principal de nuestras vidas -interrumpe la cadena de esperanzas y ansiedades, planes de vida, deseos y resentimientos falsamente fundados. El *árhat,* el iluminado, es sencillamente un torbellino que ya no se engaña con respecto a sí mismo o acerca del carácter fenoménico de otros nombres y formas: en él el conocimiento referente a las condiciones de la fenomenicidad ha liberado lo que antes se consideraba a sí mismo como una entidad, y no le deja sufrir las consecuencias del engaño general. Pero el filósofo hinayānista no intenta encarar el problema de qué más podría decirse acerca del *nirvāṇa.* Considera a este término de una manera puramente negativa; porque, como algo positivo, inmediatamente caería bajo la interdicción de su fórmula fundamental: *yat*

[173] *Milindapañha* ("The Questions of King Milinida") 2. 2. 6. (Sacred Books of the East, vol. XXXV, pág. 74.)

sat tat kṣáṇikam: todo lo que existe, existe momentáneamente como un guiño.
El grupo del *Hīnāyāna* llamado *Sarvāstivādin,* o "realista" (*sarva*), "todo"; *asti,* "existe", *vāda,* "doctrina"), que había alcanzado extraordinaria difusión, distinguía setenta y cinco *dharma* o "categorías" bajo las cuales, según declaran, puede comprenderse cada pensamiento y forma de ser. Todos ellos son "reales con respecto a su sustancia" *(drávyato santi),* es decir, todos existen como sustancias, aunque, como manifestaciones efímeras, son siempre cambiantes y totalmente perecederos. Existen en una continua serie de nacimientos, duraciones y destrucciones que concluye cuando el verdadero conocimiento pone fin al incesante movimiento de este proceso contingente disolviéndolo en la quietud de la extinción *(nirvāṇa).* Esta teoría marcó la culminación del primitivo *Hīnayāna* y echó las bases de las especulaciones de las escuelas hīnayānistas posteriores.
Los pensadores de las escuelas más recientes responden de diversa manera a la cuestión acerca de cómo puede experimentarse sufrimiento. Los *Sautrā'ntika,* por ejemplo, intentan explicar la situación basándose en su tesis fundamental de que nuestros procesos de pensamiento no representan una imagen directa de la realida exterior, sino que se siguen unos a otros en una serie propia de pensamientos; bajo la presión del exterior, por así decir, pero, por lo demás, con autonomía. Sobre la base de nuestras experiencias internas debe inferirse que los objetos externos existen; pero esto no significa que esos objetos se correspondan en sus caracteres con los pensamientos intemos engendrados bajo su influencia. No hay cadena causal de afuera adentro que produzca el sufrimimiento sentido interiormente. Los dolores del infierno, las delicias del cielo y las sensaciones mixtas de este mundo, son igualmente pensamientos producidos por las causas mentales precedentes, no por hechos exteriores, y cada cadena de pensamientos representa la fuerza -más o menos duradera- de una particular clase de ignorancia o esclavitud. Lo que se imagina a sí mismo como ego sufriente es solo la continuidad del sufrimientos mismo. La continua secuencia de *dharma* mentales similares prosigue simplemente como un reflejo de su propia imperfección.
Por otra parte, los *Vaibhā'sika* objetan a esta doctrina diciendo que es "charla contradictoria" *(viruddhā bhāṣā)*[174]. Consideran que es absurdo hablar de inferencias acerca del mundo exterior sobre la base de una serie de pensamientos que no están en contacto con él. Para esta escuela el mundo está abierto a la percepción directa. Ocasionalmente puede conocerse por inferencia que existen objetos externos, pero por lo general la percepción es la que nos revela su existencia. De aquí que los objetos de

[174] Su nombre, Vaibhā'sika, se atribuye caprichosamente a su hábito de denunciar la doctrina de los Sautrā'ntika del mero carácter inferencial del mundo externo como "*viruddhdā bhāsā*".

experiencia sean de dos clases: 1. sensibles o percibidos, y 2. pensables o inferidos. Las leyes que gobiernan las secuencias causales en estas dos esferas son diferentes, pero ambas están en recíproca interacción. El sufrimiento, por ejemplo, representa un choque efectivo del mundo exterior con el mundo interior, aunque la conclusión que se saca normalmente, según la cual el ente que experimenta el dolor es un individuo duradero, carece de fundamento real. En efecto, todo lo que la corriente mental presenta como externo en realidad existe afuera, aunque no a la manera de sustancias y entidades duraderas, como generalmente se infiere.

De acuerdo con estas dos escuelas filosóficas hināyānistas tardías, los agregados de experiencia -tanto externa como interna son efímeros pero reales. En el *Mahāyāna,* por otra parte, ni siquiera son reales. Se admite un sustrato de todo lo fenoménico, pero se considera que todo el reino de lo fenoménico mismo (mental o físico, inferido o percibido, duradero o efímero) carece de sustancia. Los filósofos del *Mahāyāna* comparan el universo con un juego mágico, con un espejismo, con un relámpago o con el rizo de las olas en el mar. El mar mismo, la realidad que está más allá y dentro de las formas rizadas, no puede medirse en términos de los rizos del agua. Análogamente, los objetos del mundo son de una realidad y, en realidad, por lo tanto, una sola cosa; pero esta realidad está más allá de lo que puede describirse en términos fenoménicos. Esta realidad única, en su aspecto ontológico, solo puede llamarse *bhūta-táhatā,* "el hecho de que los entes son tales, la esencia de la existencia". En relación con el conocimiento, recibe el nombre de *bodhi* ("abiduría") y de *nirvāna.*

Así, al tratar de manera positiva el término y el problema que en los filósofos hīnayānistas recibía solo una descripción negativa, las escuelas mahāyānistas trascendieron el positivismo comparativamente ingenuo de sus colegas y se aproximaron gradualmente al *Vedānta* coetáneo.

En una palabra, los pensadores hīnayānistas en verdad nunca encararon la cuestión del grado o naturaleza de lo que ellos llamaban "la realidad". ¿En qué sentido preciso se decía que "existen" los *dharma* y las cadenas de causas y efectos? ¿Qué alcance tenía afirmar qué los *dharma* eran en última instancia "reales"? Los filósofos mahāyānistas, prestando atención a este problema, distinguieron tres aspectos, según los cuales podía considerarse la realidad de cualquier objeto: 1. *quintaesencia;* 2. *atributos;* 3. *actividades.* La quintaesencia de una jarra es el barro o la arcilla,- sus *atributos,* la tosquedad o la fineza, la fragilidad o la resistencia, la belleza o la fealdad, etcétera, de su forma; y sus *actividades* son el recibir, el contener y el verter el agua. Los atributos y las actividades están sujetos a las leyes del cambio, pero la quintaesencia es absolutamente indestructible. Las olas del mar pueden ser altas o bajas, pero el agua no aumenta ni disminuye. Y así ocurre que, aunque todas las cosas han nacido para morir -tanto los individuos de larga vida como las partículas momentáneas

infinitesimales-, la quintaesencia de todas ellas permanece inmutable. El universo, el mundo entero de nombres y formas, tiene su aspecto fenoménico y su aspecto duradero; pero solo este último, este sustrato de todas las cosas, es lo que puede conocerse como *bhūta-táthatā*, "el hecho de que los entes son tales, o la esencia de la existencia".
Según el argumento fundamental de esta filosofía metafísica que, por así decir, se basa en el *nirvāṇa),* todo *dharma* es *pratīyasamutpanna* "dependiente de los demás". No puede ser explicado con referencia a sí mismo ni a ninguna otra cosa, ni relacionando los dos conjuntos de referencias. Todo sistema de nociones concluye en contradicciones y, por lo tanto, es simplemente vacío. Y sin embargo, tampoco sería adecuado afirmar que todo es "inexistente" *(abhāva),* porque eso sería otro acto de razonamiento dialéctico, en tanto que la verdadera sabiduría no es ni una afirmación ni una negación. "Nada es abandonado, nada es aniquilado" *(na kasyacit prahāṇam, nāpi kasyacin nirodhaḥ*)[175]
La única verdad final es, pues, el vacío, entidad inefable, estado de "ser así" *(táthatā),* que se realiza como opuesto al espejismo de las nociones contigentes sometidas a un continuo cambio. Esto y solo esto es lo absoluto que persiste a través de todo el espacio y el tiempo como esencia de las cosas. Las cosas en su naturaleza fundamental no pueden ser nombradas ni explicadas; ni pueden ser objeto de discusión; están más allá de los alcances de la percepción; poseen absoluta mismidad; carecen de rasgos distintivos; no están sujetas ni a transformación ni a destrucción. El reino de su realidad es el de la "verdad absoluta" *(paramārtha-tattva),* no el de la "verdad relativa" *(sáṁvṛti-tattva);* con otras palabras: lo que en las *Upániṣad* se conoce con el nombre de *brahman;* aunque la formulación negativa opuesta a la formulación positiva conduzca en este caso, en el budismo, a una actitud diferente y a un estilo distinto de pensamiento y de enseñanza.
A Nāgā'rjuna (siglo II o III d. C.) se lo considera como el gran maestro de la doctrina. Una biografía que el sabio hindú Kumārajīva tradujo al chino alrededor del año 405 d. C. dice que era un brahmán del sur de la India, y que ya de niño estudiaba los cuatro *Veda* y llegó a ser experto en todas las ciencias, incluyendo la magia. En su primera juventud, junto con tres amigos, se hizo invisible para poder entrar furtivamente en el serrallo real; pero apenas habían comenzado a sacar partido de la situación cuando los cuatro fueron aprehendidos. Sus amigos fueron condenados a morir, pero a Nāgā'rjuna le fue permitido elegir la otra muerte, es decir, la del voto monástico.

[175] Cf. Candrakīrti, *Prasannapadā* 1, en Stcherbatsky, op. cit., págs. 83, sigs. La *Prasannapadā* es un comentario sobre la *Akutobhayā* de Nāgā'rjuna, compuesto, al parecer, en el siglo VI o VII de nuestra era.

En noventa días estudió y dominó todo el Canon pāli budista. Luego marchó hacia el norte, en busca de nuevos conocimientos, hasta que llegó al Himālaya, donde un monje de edad muy avanzada le confió los *sūtra* del *Mahāyāna;* luego un rey de las serpientes *(nāgarāja)* le reveló un auténtico comentario sobre esas páginas. Todas esas sagradas escrituras habían sido conservadas en secreto -dice la historia- durante siglos. En realidad eran auténticas revelaciones de la doctrina que el Buddha mismo había considerado demasiado profundas para sus contemporáneos y que, por lo tanto, había confiado a competentes guardianes para que las conservaran. La humanidad había necesitado siglos de aprendizaje preliminar (el aprendizaje del *Hīnayāna*) como preparación para esta ley más alta. Pero ahora que el mundo estaba listo, Nāgā'rjuna podía difundir la enseñanza budista final del "Gran Vehículo" por todo el territorio de la India. Y, dice la leyenda, así lo hizo durante trescientos años.

La leyenda atribuye, pues, la fundación del *Māhāyana* a Nāgā'rjuna. Sin embargo, los datos ahora parecen mostrar que los principios fundamentales fueron formulados mucho antes. Aunque prácticamente se le atribuye toda la literatura de la *Prajñā-pā'ramitā*, parece que algunos de estos textos son anteriores a su tiempo, y otros posteriores a él. Con todo, es cierto que, a pesar de los detalles fabulosos de su biografía, Nāgā'rjuna fue un personaje real y, además, un espíritu filosófico brillante, enérgico y cristalizador. Por toda la India septentrional aún se lo llama "el Buddha sin sus marcas características". Y las obras que le han sido atribuidas son reverenciadas igual que "los *sūtra* provenientes de labios del Buddha"[176].

En el decimocuarto Capítulo del *Mādhyámika Śāstra* ("Manual de la escuela de la Vía Media"), se lee: *La enseñanza del Buddha* se *refiere a dos clases de verdad: la verdad relativa, condicional, y la trascendente, absoluta*[177]. El sentido de esta declaración fundamental se aclara bastante a la luz de lo que ya sabemos acerca del misterio de la Iluminación, tal como se la experimenta y explica en las escuelas tradicionales de la India. No es en modo alguno una declaración nueva. Tampoco debe sorprendernos la forma como Nāgā'rjuna describe la inefable naturaleza de la experiencia suprema: *El ojo no ve y la mente no piensa; ésta es la verdad suprema, donde los hombres no entran. A la tierra donde puede obtenerse inmediatamente la visión plena de todos los objetos el Buddha ha dado el nombre de meta suprema* (paramārtha), *lo absoluto, la verdad que no puede predicarse con palabras*[178]. Lo cual, como decíamos no es nada nuevo. Sin embargo, en los versos siguientes se encuentra la clave maestra del enfoque característico de Nāgā'rjuna:

---

[176] Bunyiu Nanjio, *A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects,* Tokyo, 1886, pág. 48.

[177] *Mādyámika Śāstra* 14*;* citado por Rādhakrishnan, op. cit., vol. 1, pág. 658.

[178] Ib. 3: Radhakrishnan, op. cit., págs. 662-663.

śū'nyam iti na vaktávyam
aśū'nyam iti vā bhávet
úbhayaṁ nóbhayaṁ ceti;
prajñāiptyárthaṁ tu káthyate.

No se lo puede llamar vacío ni no vacío, ni ambos ni ninguno de ellos; pero a fin de indicarlo se lo llama el Vacío[179]

Esta designación negativa de la "meta suprema" trascendente, en contraste con la positiva que predomina en la tradición védica, es lo que da su peculiar cualidad y fuerza a toda la compleja doctrina asociada al nombre y a la obra de Nāgā'rjuna. La osada coherencia con que se ha aplicado esta manera de hablar a todas las fases del pensamiento y del sentimiento, hasta el límite mismo, da a todos los discursos mahāyānistas un aire de desapego maravilloso realmente sublime.
Por ejemplo, el *Prajñpā'ramitā-sūtra* que lleva el nombre de "El tallador de diamantes" *(Vajracchédikā)* dice: *Un* Bodhisattva *no debe hacer dones mientras crea en los objetos. No debe hacer dones mientras crea en algo. No debe hacer dones mientras crea en la forma; no debe hacer dones mientras crea en las cualidades especiales de sonido, olor, gusto y tacto. Porque ¡oh Subhūti!, un* Bodhisattva *sólo debe hacer dones con el fin de no creer siquiera en la idea de causa. ¿Y por qué? Porque, ¡oh Subhūti!, un* Bodhisattva *que hace un don sin creer en nada, la medida de su mérito acumulado no es fácil de conocer*[180].
"Hay una realidad fundamental -dice Radhakrishnan en su explicación de la doctrina del Vacío según los *Mādhyámika*- sin la cual las cosas no serían lo que son. La *Śū'nyatā* es un principio positivo. Kumārajīva, comentando a Nāgā'rjuna, observa: *Debido a la śū'nyatā* [el Vacío] *todo se hace posible; sin ella, nada en el mundo es posible.* Es la base de todo. *¡Oh, Subhūti!, todos los* dharma *tienen a la śū'nyatā por refugio; ellos no cambian ese refugio (Prajñāpā'ramitā). Śū'nyatā es sinónimo de lo que no tiene causa, de lo que está más allá del pensamiento o del concepto, lo que no es producido, lo que no nace, lo que carece de medida* (*Aṣṭasāhásrikā Prañāpā'ramitā,* 18) (…) *Lo absoluto no es ni existente ni inexistente ni diferente de la inexistencia y la existen*cia (Mā'dhava, *Sarvadarśanasáṁgraha).* Transferir las categorías finitas a lo infinito sería como intentar medir el calor del sol con un termómetro corriente. Desde nuestro punto de vista, lo absoluto no es nada. *Śū'nyam táttvam.* Lo

[179] Ib. 15. 3 (cf. *Mūlarnadhyamakakārikās de Nāgārjuna,* Biblioteca Buddhica IV, San Petersburgo, 1913, pág. 264, 11. 9-10); Radhakrishnan, pág. 663.
[180] *Vajracchédikā* 4. (Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II, pág, 114)

llamarnos *śūnya* porque no le conviene ninguna categoría relativa a las condiciones del mundo. Llamarle 'ser' es erróneo, porque solo existen las cosas concretas. Llamarle 'no ser' es igualmente erróneo *(tatra-ástittā vā nā'stitā vā nā vídyate nopalábhyate).* Es mejor evitar todas las descripciones."[181]

"¿Qué piensas entonces, ¡oh Subhūti! -dijo el Bienaventurado-; piensa el Tathāgata: «Yo he enseñado la Ley»?"

Subhūti dijo: "No, verdaderamente, ¡oh Bienaventurado!, el Tathā'gata no piensa: «Yo he enseñado la Ley».

El Bienaventurado declaró: -"Si alguien dijera que el Tathā'gata ha enseñado la Ley diría algo que no es verdad; me calumniaría con una no-verdad que ha aprendido. ¿Y por qué? Porque, ¡oh Subhūti!, ha sido dicho: ¡La enseñanza de la Ley, la enseñanza de la Ley, en verdad! ¡Oh Subhūti!, no hay nada que pueda percibirse con el nombre de enseñanza de la Ley."

"¿Qué piensas entonces, ¡oh Subhūti!; hay algo que ha sido conocido por el Tathā'gata en forma del supremo conocimiento perfecto?"

El venerable Subhūti replicó: "No en verdad, ¡oh, Bienaventurado!; no hay nada, ¡oh Bienaventurado!, que haya conocido el Tathā'gata en la forma del supremo conocimiento."

"Así es, Subhūti -dijo el Bienaventurado-, así es."[182]

El término *śū'nyatā,* referido a la realidad metafísica, subraya el hecho de que la razón y el lenguaje se aplican solo al mundo finito; no puede decirse nada de lo infinito. Pero el término se aplica también a cosas de la esfera fenoménica, y en esto reside el toque maestro del *Śūnyavāda.* "Aplicada al mundo de la experiencia -dice Radhakrishnan- *śū'nyatā* significa el estado siempre cambiante del mundo fenoménico. En el terrible desierto de la soledad el hombre pierde toda esperanza, pero, desde el momento en que le reconoce su irrealidad, lo trasciende y busca el principio permanente. Sabe que todo es un sueño pasajero, en el que puede descansar sin preocuparse por el resultado, seguro de la victoria."[183]

Dicho con otras palabras, el concepto de vacío y vaciedad ha sido empleado en la enseñanza del *Mādhyámika* como un instrumento pedagógico conveniente y efectivo para llevar a la mente más allá de ese sentido de la dualidad que infecta a todos los sistemas en los cuales se contrasta lo absoluto con el mundo de lo relativo. En las *Gītā* del *Vedānta,* como hemos visto[184], los rapsodas declaran y celebran la no dualidad de *nirvāna* y *saṁsāra,* liberación y esclavitud; pero en dicha fórmula budista una sola palabra, *śū'nyatā,* es portadora de todo el mensaje y

---

[181] Radhakrishnan, op. cit., págs. 663-664.

[182] *Vajracchédikā* 21-22. (Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II. págs. 137-138).

[183] Radhakrishnan, op. cit., pág. 663.

[184] Supra, págs. 350-356.

simultáneamente proyecta toda la mente más allá de cualquier intento de concebir una síntesis. Filosóficamente, como doctrina metafísica, la fórmula conduce a un completo docetismo; el mundo, el Buddha y el *nirvāṇa* mismo se convierten en nada más que ficciones de un sueño absolutamente huero. (Contra este punto siempre se han dirigido los ataques de la lógica y, desde luego, es un punto que fácilmente puede presentarse como absurdo si se toman en sentido absoluto las categorías usuales de la razón.) Pero hay que tener en cuenta que esta filosofía budista no es primordialmente un instrumento de razón sino un instrumento para convertir la razón en realización comprensiva; la comprensión de lo que realmente significa un término se halla un paso más allá del término mismo[185]. Y difícilmente podría encontrarse un término más adecuado y eficaz como medio para efectuar esa transformación del conocimiento, situándose primero entre todas las contradicciones de "el mundo" y "el liberarse del mundo", y luego entre el momento de la comprensión preliminar y el de la iluminación realizada. Por esta razón a la doctrina se la llama *Mādyámika*, la "vía media". Y en realidad da expresión filosófica sistemática, en la medida de lo posible, a todas las implicaciones de la "doctrina intermedia" del Buddha mismo, pues, como dice en el texto ortodoxo pāli titulado "La cesta (*píṭaka*) de los discursos del Buddha": *¡Oh Kaccāna, un extremo de la doctrina afirma que las cosas tienen ser; el otro extremo afirma que no lo tienen. ¡Oh Kaccāna, el Tathā'gata ha evitado estos extremos y lo que enseña es una doctrina intermedia*[186]. El Buddha continuamente desviaba la mente de su natural tendencia a colocar una esencia permanente más allá o debajo del interminable y absurdo dinamismo de la concatenación de causas. Y éste es también el efecto de la doctrina metafísica de Nāgā'rjuna acerca del vacío.

Pero la mente también quiere expresarse, y así lo hizo en las escuelas del *Mahāyāna*, lo mismo que en todos los demás círculos, a través de todo el mundo, donde los hombres han tratado de ponerse en claro acerca del enigma de la existencia. Los investigadores no han decidido la cuestión de si la escuela *Yogācāra* del *Mahāyāna* precedió o siguió a la formulación de la teoría del *Mādhyámika*, pero en ambos casos es evidente la relación entre las dos escuelas mahāyānistas[187]. El *Yogācāra* mantiene un punto de apoyo

---

[185] "La metafísica del *Mahāyāna*, en la incoherencia de sus sistemas, muestra con bastante claridad el interés secundario que tiene ante los ojos de los monjes, cuyo mayor interés se concentraba en el logro de la liberación. El *Mahāyāna*, no menos que el *Hīnayāna*, se preocupa vitalmente de este fin práctico, y su filosofía tiene valor meramente en la medida en que sirve a los hombres a alcanzar su fin" (Arthur Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923, pág. 273).

[186] *Saṁyutta-Nikāya* 22. 90, 17 (Warren, op. cit., pág. 166).

[187] Cf. infra pág. 408, nota 79. "La concepción general coloca al *Śūnyavāda* antes que el *Vijñanavāda* [= *yogācāra*], aunque uno nunca puede estar seguro de ello. Quizás ambas. se desarrollaron paralelamente" (Radhakrisbnan, op. cit., pág. 645).

para el pensamiento -un último punto de apoyo, pero un punto de apoyo con todo- pues aquí el Vacío (*śū'nyatā*) se identifica con la conciencia pura, el pensamiento puro, la verdadera sabiduría (*prajñā*), como en el *Vedānta*, y a partir de esta posición se desarrolla un sistema de razonamiento.

Se plantea la cuestión, por ejemplo, de cómo este mundo fenoménico puede haberse producido a partir del Vacío. Si el pensamiento puro crea los fantasmas llamados seres y cosas cubiertos por las categorías (*dharma*), y si el pensamiento puro también (como ocurre en la experiencia de los sabios) luego realiza su vacuidad y las reduce, por así decir, a nada, ¿cómo lo hace? Los pensadores del *Yogācāra* se plantearon esta cuestión con profundo interés.

Su filosofía ha sido llamada *nir-ālámbana-vāda,* la "doctrina" (*vāda*) de "ningún" (*nir-*) "soporte" (*ālámbana*), porque niega la existencia de todo objeto externo -aparte de nuestros procesos mentales- que dé apoyo externo a las construcciones de la mente. Esta doctrina ha recibido también el nombre de *Vijñānavāda*, la "doctrina" (*vāda*) de la "ideación" (*vijñāna*), pues considera que lo único que existe son las meras representaciones mentales. Acentúa la primacia lógica no de la multiplicidad creada sino la del principio creador, el pensamiento puro; trata como algo positivo no al mundo sino al pensamiento. Partiendo de éste como sustancia, los filósofos luego llegan racionalmente a la efímera variedad de las cosas externas, y de este modo llevan a su conclusión lógica la tendencia idealista del razonamiento budista iniciado por los *Sautrā'nti*ka[188] hīnayānistas y, además, justifican su propio movimiento dogmáticamente acentuando la importancia de fórmulas tomadas del Canon pāli, como la que dice: *La conciencia es luminosa, pero es mancillada por manchas adventicias*[189].

Por lo tanto, según el *Yogācāra*, la raíz del *santāna* ("extensión": el fluido panorama de los sucesivos estados mentales que constituyen lo que parece ser un individuo y se siente a sí mismo como tal), siempre en movimiento, es la "ideación" *(vijñāna).* Todo lo que parece existir es resultado del *parikalpa*, "la creación desde dentro", es decir, la "imaginación". Pero ese pensamiento mágicamente creador es posible sólo porque existe una especie de eterno repositorio (*ālaya*, "morada"),de donde puede extraerse la sustancia de toda posible imagen e idea, y que recibe el nombre de *ā'laya-vijñāna* "conciencia repositorio", que es el pensamiento en sí y por sí; el pensamiento sin la cosa pensada; el pensamiento "vacío" *(śūnya),* lo cual recibe el nombre de *tathātā,* "el hecho de ser tal" y es el aspecto *positivo* del Vacío[190].

---

[188] Cf. supra, págs. 400-401.

[189] *Aṅgúttara-Ñikāya* 1. 10.

[190] "Si la teoría *yogācāra* es más reciente que la *mādhyárnika* -dice Radhakrishnan-, podcmos comprender fácilmente la lógica del desarrollo. Una explicación intelectual del absoluto de Nāgā'rjuna

El *ā'laya-vijñāna* está más allá de todo concepto o imagen, pero al mismo tiempo es la potencialidad de todo pensamiento posible. Toda cosa contemplada o descubrible, todo lo que se llama "individuo", todos los rasgos del mundo fenoménico, son productos del continuo fluir de los actos de imaginar (los *parikalpa,* "creaciones desde dentro") que surgen como olas de este océano sólo para desvanecerse de nuevo inmediatamente en su infinitud. El individuo cesa de existir al entrar en contacto con esta "conciencia repositorio", pues los ondulantes estados mentales que constituyen la autoconciencia del ego se disuelven en ella. Por lo tanto, el término es prácticamente sinónimo de *nirvāṇa,* lo mismo que de *śūnya;* pero sugiere siempre un estado positivo. El *ā'laya-vijñāna* es una especie de *Brahman* budista, que debe realizarse mediante el puro *Yoga* mental de la conciencia absolutamente pura. En realidad, la conciencia pura es idéntica al *ā'laya-vijñāna.* Y como todo lo demás no es sino conciencia contingente, esta conciencia pura es la realidad última, la abstracta quintaesencia de todo lo que existe.

Cuando los Boddhisattva *poseen cuatro cualidades, entonces se encuentran practicando el Gran Yoga* -leemos en el *Lanhāvatāra-sūtra,* uno de los principales textos del *Yogācāra*[191]*. Estas cuatro cualidades son las siguientes: 1) el conocimiento de que todo no es más que una manifestación de nuestro espíritu; 2) la liberación con respecto a la falsa idea de que existe algo que pueda llamarse crecimiento, duración o sucesión de las cosas; 3) la comprensión de que la única característica de los objetos externos es la inexistencia, y 4) la comprensión de que el Conocimiento sagrado debe realizarse dentro de nosotros mismos.* Este cuádruple *Yoga* mental rescata al agente del doloroso torbellino del *saṁhsāra,* que de otra manera sería infinito. *Prajñā,* la "sabiduría", disuelve el velo portador de las figuras ilusorias, disipa el incesante despliegue de formas, y así conduce a la "potencial conciencia universal en reposo, que contiene todo y no manifiesta nada" *(ā'layavijñāna),* que es inefable. El Yoga consigue este fin mediante una marcha gradual, paso a paso. Remontando retrospectivamente el proceso por el cual el pensamiento se expande, convirtiéndose en acto *(santāna)* a través del continuo fluir de estados mentales, conduce por último la mente al inextinguible repositorio de donde.perpetuamente surge el proceso expansivo. Y este fin, esta simple abundancia que está más allá de las contingencias de la ilusión cósmica, es el *nirvāna.*

---

nos llevará a la teoría del *ā'laya-vijñāna* (…) El *ā'laya-vijñāna* es espiritualidad (*vijñāna*) que se objetiva o expresa a sí misma en el mundo objetivo. El modo más elevado en que el pensamiento puede enfocar lo absoluto es considerándolo como conciencia: *cit, vijñāna*" (Radhakrishnan, op. cit., págs. 665-666).

[191] *Laṅkāvatāra-sūtra* 2. 20. Según su uso del *Mahāyāna,* los adeptos se llaman *Bodhisattva.* (Cf. infra, págs. 414 sigs.)

Pero subsiste la cuestión -problema clásico de la metafísica- de cómo los variados procesos transitorios pueden surgir de la imperturbable paz del único depósito inactivo, del Ser. ¿Cómo puede, "un continuo fluir de estados mentales" *(pravṛtti)* provenir del pensamiento puro, que permanece absolutamente en sí mismo? Desde luego, esta cuestión implica, como corolario, el perenne problema del mal. ¿Cómo el puro, absolutamente puro "repositorio de la conciencia" es perpetuamente movido a sacar de la quietud que es su naturaleza y esencia a un mundo fenoménico causado y caracterizado por la imperfección (el *karman,* el pecado), y, además, teñido por toda clase y grado de sufrimiento?

Cada vez que quien practica el *Yoga* vuelve de su estado de perfecta absorción *(samādhi)* a la conciencia normal, con su pensamiento racional, su conciencia del ego y sus sensaciones del mundo exterior, se encuentra con este enigma. Entonces vuelve a cerrarse en torno a la conciencia del *yogin* todo el espejismo de lo fenoménico, y hasta le surge desde dentro. ¿De dónde viene?

Suponer que la *avidyā* (ignorancia) y las *vā'san ā* (tendencias inconscientes inveteradas) existen ab aeterno como máculas del *ā'laya,* y que son la causa última del devenir universal, sería introducir un principio dualista, como el reconocido en el sistema *Sāṅkhya, lo* que significaría la necesidad de admitir dos principios independientes, ambos sin comienzo ni fin, el *ā'laya* y la *avidyā*, el primero pasivo, el segundo activo, uno esencialmente inmóvil en tanto que el otro es causa de perpetuo movimiento e inquietud. Como hemos visto, el sistema *Sāṅkhya* no explica la atracción que las mónadas vitales *(púruṣa)* sienten por la naturaleza (*prákṛti*). Solo se limita a decir que las mónadas vitales son pura conciencia y que la *prákṛti* es mera materia, y el problema queda en estos términos sin solución. Igualmente en el *Yogācāra* la dificultad subsiste. No se propone ninguna explicación realmente satisfactoria de la relación entre los dos principios. La primitiva enseñanza del *Yogācāra* llevaba consigo, como un dualismo oculto e implícito, las simientes de su propia refutación. Pero luego los maestros clásicos de esta doctrina, los célebres hermanos Asaṅga y Vasubandhu (siglo V d.C.) evitaron con destreza esta *impasse* filosófica[192].

[192] Asaṅga y Vasubandhu eran primero y segundo de tres hermanos, del más joven de los cuales, Viriñcivatsa, no se cabe nada. (Según otra versión Vasubandhu era el más joven y Viriñcivatsa el segundo.) Procedían de una familia brahmánica de Gandhāra y tomaron las órdenes en la escuela sarvāstivāda del *Hinayāna* (cf. supra, pág. 400). Asaṅga fue el primero en pasarse al *Mahāyāna;* convirtió a su hermano, y ambos llegaron a ser distinguidos representantes de su comunión. Estaban estrechamente relacionados con la corte de los Gupta, en Ayodhyā (la moderna Oudh), donde eran contemporáneos del rey Bālāditya y de su padre Vikramāditya (= Candragupta II?). A Vastibandhu se le atribuyen unas veinte obras, de las cuales las dos más célebres y de mayor influencia son el *Abhidharmakośa* ("Compendio de la Suprema Verdad"), que data de su período hināyānista, y la *Vijñaptimātratātimśika* ("Tratado en treinta estrofas sobre el mundo como mera representación"), que pertenece al período posterior de su vida. Las

Al *ā'laya lo* representan como repositorio de lo malo *(kléśita),* "lo desgraciado y funesto" y también de lo bueno *(kúśala),* "lo feliz y auspicioso", poniendo así la metafísica budista directamente en línea de una de las principales concepciones de la mitología y la teología hindúes. Porque, en el hinduismo, el Ser Supremo (bajo la máscara de Śiva, Viṣṇu o la Diosa) es siempre representado como creador de demonios así como de dioses. Él es la fuente de todo lo que hay en el cosmos, tanto de lo malévolo como de lo benévolo, de lo visible como de lo invisible, y él mismo ejecuta a través de ellos los papeles y actitudes que ellos representan. Como sustancia primordial de donde salen las criaturas, el Ser universal es ambivalente o, mejor dicho, polivalente. Como creador y destructor, como consolador y opresor, maestro y tramoyista, y también, al mismo tiempo, trascendente, pacífico y eternamente desapegado, une en su única presencia todos los pares de opuestos; los une y sobrepasa infinitamente. El mismo principio aparece ahora de nuevo en la interpretación del *ā'laya* dada por los maestros clásicos del *Yogācāra*. De aquí resulta claro que la metafísica budista no representa ninguna desviación realmente fundamental con respecto a los grandes principios y problemas del pensamiento ortodoxo de la India[193].

El Buddha había comenzado como hindú. Además, los dioses hindúes lo habían acompañado (según la leyenda budista) en todas las etapas de su progreso. En otras palabras, permaneció dentro de la esfera de la filosofía tradicional de la India, solo que consideró su clásico problema de la

---

más importantes de las obras de Asanga son el *Yogācārya-bhūrni* ("Etapas del *Yogācāra*") y el *Mahāyāna-samparigraha* ("Manual de *Mahāyāna*")

[193] *Nota del compilador:* La doctrina māhāyanista del *Trikāya,* los "tres cuerpos" del *Buddha,* debe mencionarse aquí como próxima al triple concepto hindú (cf. supra págs. 299-322) de: 1. el principio trascendente *(Brahman-Ātman*); 2. el señor del universo creado *(Īśvara),* y 3. la encarnación histórica *(avatāra).* Los tres cuerpos del *Buddha* son: 1. el *Dharmakāya* (cuerpo esencial, idéntico al vacío *(śūnya),* al hecho de ser tal *(tattva),* al conocimiento divino *(Prajña)* y a la sabiduría *(bodhi);* 2. el *Sambhogakāya* (cuerpo de beatitud), que es la Esencia como se manifiesta en el cielo (o en los diversos cielos, los "campos del Buddha"), "determinada por el nombre y la forma, pero omnisciente, omnipresente y, dentro de la ley de la causalidad, omnipotente" (Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism,* pág. 246); y 3. el *Nirmānakāya* (cuerpo de transformación), que es la esencia manifiesta en la tierra como Buddha histórico, emanado o proyectado por el *Sambhogakāya.*

Puede también observarse al respecto que, en algunas de las fases posteriores del *Mahāyāna,* el *Dharmakāya* es personificado como el *Ādi-Buddha* (el Buddha supremo), cuya consorte o *śakti* es Prajña-parāmitā (la Sabiduría de la otra orilla) Cf. Coomaraswamy, op. cit., págs. 239-241, 249, y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 98-102, 146. El símbolo de esta figura y de su consorte abrazados *(yab-yum;* cf. infra, págs. 427-432) es el equivalente budista del *Śiva-Śakti* tántrico (infra, págs. 448-458).

Una exposición de la doctrina del *Trikāya* según las modificaciones que ha experimentado en las diversas escuelas mahāyānistas de China y Japón se encontrará en la obra de Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy,* compilada por W. T. Chan y Charles A. Moore, 2ª edición, Honolulu, 1949, págs. 47, 48, 52, 79. 82, 127, 141. 147, 172, 194.

liberación (*mokśa*) desde un punto de vista nuevo y rejuvenecedor. La gama de sus intereses y sus esfuerzos correspondían precisamente a la de los pensadores brahmánicos contemporáneos. Y así, a su debido tiempo, ambos sistemas prácticamente se unieron. Compartiendo ideas, problemas y métodos, sus protagonistas debatieron las mismas cuestiones en los mismos parques de ciudad y de aldea y en los jardines cortesanos, hasta que finalmente las diferencias prácticas entre ambos puntos de vista desaparecieron. Aunque uno adorase a Viṣṇu y otro al *Bodhisattva,* uno a Śiva y otro al Buddha, aunque ¿no buscaba la liberación en el *Brahman* y el otro en el *ā'laya* que todo lo contiene, los métodos eran prácticamente idénticos, las actitudes hacia el divino *guru* apenas podían diferenciarse y resultaba imposible encontrar honestamente motivo para una controversia fundamental.

La universal "conciencia repositorio" -el pensamiento puro, en sí y por sí- es el manantial de donde brota toda posible idea creadora y de aquí, la interminable serie de pensamientos transitorios a través de los cuales se realiza tanto el proceso vital de cada individuo como el panorama de todo el mundo fenoménico. El dinamismo de los procesos mentales es engendrado por las impurezas, por los gérmenes inherentes al *ā'laya;* pero, fundamentalmente, el *ā'laya* trasciende las impurezas. Esta verdad es realizada y comprendida mediante la sabiduría *(prajñā),* obtenida en la experiencia de la iluminación. El *ā'laya* es *tathātā,* el mero ser -lo absoluto, que está siempre más allá de las impurezas-, y, como tal, es comparable a una joya. Una joya puede estar sepultada en la tierra, pero una vez recobrada, limpia y bruñida, vuelve a brillar con su prístino esplendor. Desde el momento en que el *bodhisattva-yogin* efectúa "la limpieza o purificación" *(vyavadāna)* -como consecuencia de haber alcanzado la sabiduría trascendental- se contempla el ardiente resplandor en su inmóvil pureza absolutamente intacta. Lo que se pensaba que era una impureza ha desaparecido, porque la impureza contemplada era solo un efecto del conocimiento incompleto, nada más que un reflejo de las condiciones de todo razonamiento terrenal.

Es claro que el problema no queda despejado: el argumento ha estado girando en círculo. La impureza *(kleśa)* es un efecto de la impureza, la ignorancia *(avidyā).* La "purificación" *(vyavadāna)* que revela el brillo de la joya es un efecto del descubrimiento del brillo de la joya. Aunque el brillo es puro, se lo experimenta con impureza; la impureza es, en cierto modo, efecto de la pureza, un resultado de la brillante esencia, un reflejo del brillo mismo. La argumentación está llena de paradojas. Sin embargo, su función principal es bastante clara: elevar la mente de la esfera física y racional y transferirla, en su contemplación, a la esfera metafísica.

A la luz de este acento metafísico, todos los términos comunes con el *Hinayāna* se transforman. Por ejemplo, el *karman* ya no se puede

considerar sólo o primordialmente como una función de la ignorancia vital del individuo, que representa la continuidad de una cadena causal específica, un *santāna:* una serie individual sin comienzo pero susceptible de terminación; porque el *karman* ahora ha cobrado aspecto cósmico. Una acción ya no es un "germen" *(bīja)* que debe dar fruto; él mismo es el fruto de un "germen" que se encuentra en la "conciencia repositorio". El *karman* es este "germen" universal cuyo fruto es todo acto; un germen imaginario, que fertiliza, por así decir, el inmaculado y puro vientre del *ā'laya-vijñāna* haciéndole producir imaginarios individuos, imaginarios universos: fantasmas fenoménicos, como las figuras de un sueño. Tales individuos viven y sufren bajo la ilusión de que viven, sufren y crean *karman* en el curso del tiempo, pero en realidad son los reflejos de ideas universales imaginarias, sembradas en la eternidad. El *karman,* factor real de todo lo que vemos, sentimos, experimentamos y oímos, es el aparente creador del mundo fenoménico. Sus gérmenes se despliegan en una interminable cosecha de conciencias individuales que surgen repetidamente como la hierba surge de la semilla. Las cadenas de conciencia aparentemente separadas constituyen la variedad de este mundo y del sistema de mundos, pero todos arraigan en el único depósito. Por esta razón la vida está regida por leyes comunes. Hay muchas lámparas pero su luz es una sola; muchas "corrientes de conciencia" *(vijñana)* que fluyen desde el *ā'laya* y retornan (a través de la liberación), pero la totalidad de la existencia fenoménica, aunque múltiple en sus manifestaciones, en su constitución y proceso de continuo devenir es una.

El mundo en su vida es uno; pero como a los "hechos" nunca se los experimenta en su realidad sino solo tal como los registran los sistemas de conciencia universales diversamente limitados, el carácter de la existencia se experimenta de una manera diferente en las distintas esferas del ser. Uno de los comentaristas de Vasubandhu escribe: *Para un hombre, un río parece una masa de agua que corre; para las criaturas infernales, condenadas a sufrir los tormentos del infierno, parece una corriente de metal fundido al rojo; mientras para los dioses, que gozan de las delicias celestiales, mirándolo desde arriba parece un collar de perlas en el pecho de la diosa Tierra*[194]. Cada visión está condicionada por el sujeto, como función del particular matiz de *avidyā* de cada variedad de ser; pues lo que nos hace sentir que el mundo existe es simplemente la magia de la "gnorancia", y sus efectos difieren en cada uno. Por esto, todo lo que vemos es un adecuado reflejo de nosotros mismos, en tanto que en realidad todo el contexto carece de existencia. El infierno no es otra cosa que la idea

[194] *Nota del compilador:* Posiblemente Agotra en su comentario al texto de la *Vijñaptimātratāviṁśática* 3-5. Cf. supra, pág. 368. No he podido localizar las fuentes de estas citas de Zimmer.

de infierno, provocada en nosotros por nuestro peculiar estilo de imaginación. No hay ministros infernales, como Vasubandhu muestra en su *Vijñaptimātratāviṁśáticā; pero los pecadores, debido a sus pecados, se imaginan que ven ministros infernales y surge en ellos la idea de que eso es el infierno, allí y entonces y piensan: "Éste es un ministro infernal. Yo soy un pecador (…)" Y, como consecuencia de su karman nocivo, se imaginan que ven y que experimentan las diversas torturas infernales*[195]. El *karman* nocivo arraiga en el puro *ā'laya* y se manifiesta como la impureza, en que se autoperpetúa, de un individuov irreal perseguido por irrealidades correlativas, no menos irreales, que él mismo. Tal es la paradójica verdad expresada en los términos racionalizadores del *Yogācāra*[196].

[195] Vasubandhu, *Vijñaptimātratāviṁśática* 5.

[196] Las notas de Zimmer se acaban aquí. Más datos sobre las doctrinas de las escuelas del *Hināyāna* y el *Mahāyāna* en Takakusu, op. cit., págs. 57-73. *(Sarvāstivāda),* 74-79 *(Sautrā'ntika),* 80-95 *(Yogācāra),* y 96-107 *(Mādhyámika).* Veáse también Daisetzu Teitaro Suzuki. *Essays in Zen Buddhism,* first series, Londres, s. f., págs. 116-160.