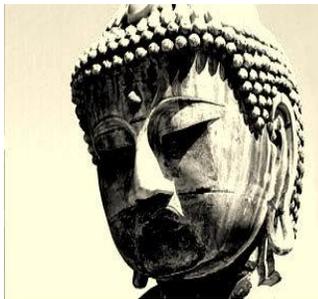




KONVERGENCIAS, *FILOSOFÍAS DE LA INDIA*



LA ANTROPOLOGÍA DEL BUDISMO

Erich Frauwallner

© Traducción del alemán:

Fernando Tola y Carmen Dragonetti.

Observaciones previas

La investigación sobre Budismo estuvo condicionada en sus comienzos, durante largo tiempo, por el hecho casual de que la mayoría de las veces el material conservado provenía de Nepal y Ceilán, y por tal razón esa investigación estuvo muchas veces mal encaminada y llegó a concepciones unilaterales. Después, gracias ante todo al trabajo de investigadores belgas y franceses, llegaron a ser conocidos los más importantes sistemas budistas de la India, la tierra originaria del Budismo. Y hoy es posible formarse, por lo menos en sus líneas fundamentales, una idea del completo desarrollo del Budismo. Por consiguiente, si hoy uno habla de Budismo es necesario tomar en cuenta todo su desarrollo. En este trabajo me he esforzado por cumplir con esta exigencia. Desde luego que no se puede, dentro de los límites de un breve artículo, exponer todos los hechos en su integridad. Por eso he tratado de relevar las enseñanzas fundamentales características del Budismo. No hemos tomado en cuenta, tampoco, aspectos difíciles y poco claros del Budismo, como la doctrina de los Mahâsâmghikas, ni las deformaciones y mezclas de

determinadas concepciones tales como, por ejemplo, se manifiestan en las diferentes tendencias de la escuela Vijñānavāda.

En lo que se refiere a la concepción de la esencia del hombre y de su función en el devenir del mundo, el Budismo ocupa, entre las escuelas religiosas y filosóficas de la India, una posición sumamente especial. Él adopta en parte concepciones que en su peculiaridad se presentan totalmente aisladas y que difícilmente pueden ser comparadas con otras incluso fuera de la India. Para comprender estas peculiares concepciones es imprescindible tener presente el universo de ideas en el cual surgió el Budismo. Sólo entonces se puede intentar explicar el desarrollo especial que tuvo.

Concepciones vigentes cuando aparece el Budismo

En la época y en el contexto en que el Budismo surgió y se desarrolló, la concepción de la esencia del hombre y de su posición en el devenir del mundo está determinada por dos factores diferentes: por la doctrina de la transmigración y por la ausencia de la creencia en un Dios supremo. La doctrina de la transmigración era en ese entonces reconocida en los círculos más amplios y constituía el supuesto evidente por sí mismo de la imagen reinante del mundo. De acuerdo con esa doctrina, habita en el interior del hombre un alma eterna, ya sea ella una parte del alma del mundo o un alma individual que pasa, en la serie de nacimientos, de una encarnación a otra. Y, ya que esta serie de nacimientos está sometida por completo al sufrimiento, alcanzar la liberación de esta serie constituye la meta suprema del hombre. Con esto se da como elemento fundamental de la concepción de la esencia del hombre el hecho de que el núcleo de su esencia sea un alma, mientras que todo lo demás es transitorio y exterior a él y nada tiene que ver con su verdadero Yo. Para la posición del hombre en el devenir del mundo es decisivo que la transmigración se extienda desde los seres infernales y los animales hasta 'el mundo supremo de los dioses (1). El alma del hombre puede en un nuevo nacimiento ingresar en un cuerpo de animal, pero puede también renacer como un dios. Los dioses no son sino almas que transmigran. No existe un Dios supremo que se encuentra por encima del devenir de todo el mundo y que pueda gobernarlo. Con esto queda desechada la pregunta acerca de la relación del hombre con la divinidad. El alma que transmigra, de acuerdo con esta imagen del mundo, está sola. No tiene por encima de ella ninguna divinidad. Además, dentro del ciclo de las reencarnaciones, no tienen los dioses ninguna situación de privilegio con relación al punto más decisivo: para alcanzar la Liberación, no es la existencia como dios la que ofrece ciertamente las condiciones más favorables, sino la existencia como hombre. Y la existencia como hombre puede por consiguiente ser considerada en este sentido como superior.

Posición del Budismo frente a las concepciones vigentes

Frente a estas concepciones de aquella época, ampliamente difundidas, el Budismo adopta una posición novedosa y peculiar. Él no participa de la concepción de la transmigración tal como era generalmente aceptada. Por eso, se habla de la negación del alma por parte del Budismo y también se dice que el Budismo ve la Liberación, el Nirvâna, en el aniquilamiento, en el ingreso en la nada. Sabemos hoy que esto no es del todo exacto, que no todas las escuelas del Budismo sostenían esta concepción. Pero es de señalar que el desarrollo de esa concepción fue sobre todo posible en el ámbito del Budismo. Y es un hecho que la cuestión acerca del ser propio del hombre, de su Yo y de su verdadera personalidad fue arduamente discutida en el Budismo. Existían al lado de escuelas que negaban la existencia de un Yo, aquellas que lo afirmaban. Y existían, a lado de escuelas que veían la personalidad del hombre en un complejo de factores psíquicos transitorios, otras que creían en un espíritu eterno universal. Y así nos encontramos con la pregunta de cómo fue posible esta diversidad de concepciones y de qué manera surgió.

Posición de Buda

Al respecto una cosa es clara desde el principio: que tales concepciones opuestas podían ser posibles, sólo si el fundador del Budismo, el mismo Buda, no se hubiese expresado en forma clara y unívoca acerca del alma y de la esencia de la personalidad humana. Y éste fue precisamente el caso (2). Uno de los rasgos esenciales del mensaje de Buda es precisamente su firme propósito de limitarse a y orientarse hacia la meta de la Liberación. Buda quiere mostrar el camino que lleva más allá del sufrimiento propio de la existencia, pero sólo quiere esto. Él desecha toda especulación teórica, toda discusión filosófica, en tanto que ellas no son ineludiblemente necesarias para la fundamentación de su camino salvífico. Este rechazo se aplica también a la teoría del alma y de la condición alcanzada por el liberado, por muy sorprendente que pueda esto parecer tratándose de una doctrina de la Liberación. Evidentemente Buda era consciente de que se trataba de cuestiones especialmente complejas, que fácilmente podían conducir a interminables discusiones. Además, a lo anterior se agregaba lo siguiente: Buda no enseña, ningún sistema, sino que Él indica el camino que conduce a la Liberación, un camino al término del cual el discípulo, en el estado de concentración de la mente, percibe por sí mismo en forma inmediata la Verdad proclamada por Buda. Así la propia vivencia reemplaza a la instrucción oral y la hace en gran medida superflua. Y vemos entonces que Buda, en sus exposiciones de la Doctrina, evita, constantemente y con habilidad consumada, las cuestiones acerca de la existencia de un alma y de la condición alcanzada por el liberado. Él se limita esencialmente a rechazar erróneas concepciones. Y esto lo hace realmente en forma muy enérgica. Ante todo insiste en que no se debe ver en la personalidad empírica a un verdadero Yo. De acuerdo con su doctrina, esta personalidad empírica está constituida por cinco grupos de factores (skandhâh): corporeidad, sensación, percepción, voliciones y conciencia (vijñânam), y no se cansa de señalar que ninguno de estos grupos es un Yo. Pero si existe un Yo, un alma, y de qué naturaleza es la condición alcanzada por el liberado -estas cuestiones son por Él constantemente rechazadas. Sólo en pocos casos se hace más explícito y entonces es evidente que Él considera que nada se puede decir

acerca del Yo y de la condición alcanzada por el liberado. Hay motivos para pensar que Él admitiría algunas concepciones similares a aquellas que se expresan en las enseñanzas de la Antiguas Upanishads, sobre todo en, la enseñanza de Yâjñavalkya. Pero esto se da sólo en casos aislados. Y lo cierto es que no se encuentra en sus palabras afirmaciones sobre estos temas.

Reacción de la Comunidad budista antes y después del Nirvâna de Buda frente a cuestiones metafísicas

Esta actitud de Buda no podía, naturalmente, dejar de tener consecuencias. Durante su vida fue posible que sus seguidores, gracias al peso de la personalidad del Maestro, se mantuvieran en el Camino del Medio entre la afirmación y la negación, Camino que Él había elegido y al cual Él se atenía en un equilibrio cuidadosamente logrado, y que dejaran de lado las cuestiones capitales acerca del alma y de la condición alcanzada por el liberado. Pero estaba en la naturaleza humana plantearse renovadamente preguntas al respecto. Y, cuando después de su muerte su influencia personal desapareció, sus seguidores se decidieron a contestarlas. Pero, como no existía una toma de posición explícita de su parte, las más diferentes respuestas eran posibles. A esto se agrega lo siguiente: tratándose de desarrollos intelectuales, con gran frecuencia ocurre que una personalidad descollante mantiene a su entorno bajo control y deja que su propio pensamiento quede fijado, de modo que, también después de su muerte, por mucho tiempo, ese pensamiento siga naturalmente por la senda marcada. Y, cuando finalmente otras ideas comienzan a aparecer, la tradición viva está ya interrumpida, y lo nuevo que entonces surge ya no se vincula más en línea directa con lo antiguo que se ha convertido en algo que les es ajeno, sino que aporta muy a menudo pensamientos completamente diversos, ajenos a la doctrina originaria. Y esto parece haber ocurrido también en el Budismo. Cuando los budistas comenzaron nuevamente a plantearse las preguntas acerca del alma y de la condición alcanzada por el liberado e intentaron contestarlas, se encontraron librados por completo a sí mismos y debieron decidir por cuenta propia. Y así se llegó a que se dieran respuestas completamente diferentes.

Posición de la escuela de los Sarvâstivâdins

De especial importancia es la respuesta que fue dada por un sector de la Comunidad budista, en el cual se destacaba la escuela de los Sarvâstivâdins. Esta escuela tomó la advertencia de Buda de no ver a un Yo en las cosas, especialmente en los componentes de la personalidad empírica, como una negación de la existencia de un alma y explicó: No existe ningún Yo, no existe ningún alma; lo que aparece como personalidad del hombre es una combinación de elementos transitorios. Pero con esto surgían las preguntas: ¿Para qué entonces la doctrina de la Liberación? ¿Cómo es posible una transmigración sin alma? y ¿Quién es el que se libera?

El complejo psíquico como núcleo de la personalidad y elemento explicativo de la transmigración

A estas preguntas se pudo contestar gracias a una psicología altamente elaborada. Buda había distinguido en la personalidad empírica del hombre cinco grupos de factores, cuatro de los cuales eran de naturaleza psíquica. Después de Él, en lugar de esta división general se introdujeron diferenciaciones esencialmente más sutiles (3). En esta evolución la teoría de la Liberación desempeñó una gran función. Se observa a menudo, y ciertamente no sólo en la India, que las doctrinas de Liberación cuidadosamente estudian y analizan los procesos psíquicos que conducen a la Liberación. Se diferencian virtudes y defectos, se determina qué favorece la Liberación y qué la obstaculiza, y se enseña cómo combatir y superar estos obstáculos. Algo similar encontramos también en el Budismo. Se distinguieron factores psíquicos de carácter general, que acompañan cada proceso cognoscitivo, factores salvíficos, defectos y defectos accesorios, y se enseñó en detalle su significado para el proceso de Liberación y cómo este proceso se desarrolla. Y por más que todo esté encaminado a la meta de la Liberación, sin embargo contiene también una cantidad de valiosos conocimientos psicológicos. Todos estos factores psíquicos se combinan -así se enseñaba- en un complejo psíquico, en cuyo punto central está la conciencia (*vijñānam*). Gradualmente se aprendió a conocer, junto a los factores psíquicos conscientes, también factores psíquicos inconscientes; se enseñaba que todos los procesos del conocimiento dejan tras de sí impresiones subliminales, que después permiten evocar recuerdos; y se desarrolló así una psicología cada vez más sutilmente construida, que impresiona por su sorprendente capacidad de progreso.

El indicado complejo psíquico es entonces, como se admitía, el núcleo de la personalidad empírica y es el que permite explicar la transmigración. Así era posible conectarse con antiguas concepciones. Ya en la misma Doctrina de Buda la conciencia (*vijñānam*) desempeña una función especial en la transmigración, en cuanto después de la muerte ingresa en un nuevo cuerpo. Y es el complejo psíquico el que ahora la ha reemplazado.

El complejo psíquico no es un alma

Ahora se podría, desde luego, preguntar: ¿No es en estas circunstancias la absoluta negación del alma una mera discusión sobre palabras? ¿No es el complejo psíquico simplemente el alma que transmigra concebida bajo otra forma? Pero estas preguntas deben ser contestadas negativamente. Una concepción tal era totalmente ajena al hombre indio. La doctrina del complejo psíquico se relaciona más bien con concepciones completamente distintas. Encontramos que en la India, ya desde tiempo antiguo, se sustenta la opinión de que el alma que transmigra no pasa sola de un cuerpo a otro sino que va acompañada de factores psíquicos. Ya en las Antiguas Upanishads nos

encontramos con esta idea. Entre los sistemas posteriores, en el Vaisheshika, el órgano psíquico (manah) desempeña una función semejante en la reencarnación. Y el Sâmkhya reconoce un organismo psíquico completo que pasa de nacimiento en nacimiento. En este proceso los factores psíquicos actúan en forma ampliamente independiente. Esto se funda en el hecho de que, en el esfuerzo por desconectar al alma, y especialmente al alma universal, de todo lo empírico, se ubicaban todas las determinaciones concretas, todo proceso causal, en el ámbito de la materia. Esto llegó tan lejos, por ejemplo, en el Sâmkhya, que se radicó a todo proceso psíquico en los órganos psíquicos, mientras que el alma sólo participa en ellos en cuanto ella deja caer la luz de su espiritualidad sobre los órganos psíquicos. Y el Budismo acentuó la independencia del organismo psíquico, pero además negaba especialmente la existencia de un alma. A nadie se le ocurrió ver en el organismo psíquico una especie de alma.

Impermanencia e insustancialidad de todo

Además el Budismo construyó su concepción del complejo psíquico de una manera que lo colocaba en la más abierta oposición a todo concepto de alma. Para Buda el sufrimiento de la existencia reposa sobre su impermanencia. Ésta es para Él lo decisivo. Por eso Él renovadamente señala con énfasis la transitoriedad de todas las cosas, y el Budismo posterior lo sigue en esto. No se da -se enseñaba- nada que permanezca, nada que se mantenga en las cosas. Todo surge para de nuevo perecer, mientras algo diferente lo reemplaza. Esto vale especialmente para las manifestaciones psíquicas. Se transforman a cada instante. Y en ellas no existe nada duradero, ningún núcleo que las mantenga unidas. Todas esas manifestaciones son sólo factores transitorios aislados. Esta concepción fue aplicada, establecida y fundamentada con severa rigurosidad lógica y cuando después el sistema Vaisheshika constituyó la doctrina de las categorías y diferenció sustancias y propiedades y las confrontó entre sí, el Budismo no temió negar el concepto de sustancia ni afirmar que sólo existen manifestaciones, fenómenos, transitorios, insustanciales.

Transmigración sin alma e interrogantes que plantea

Con esto el complejo psíquico, que se consideraba como el elemento transmigrador, adquirió un carácter que lo diferenció fundamentalmente de toda alma eterna. Fue así, de hecho, una transmigración sin alma lo que se enseñaba. Y esto ciertamente planteaba dificultades al tema de la Liberación. El complejo psíquico, sustento de la personalidad empírica, no podía naturalmente mantenerse después de la Liberación. Pero entonces ¿qué queda? ¿el aniquilamiento?

Respuesta de la Escuela Sarvâstivâda

Esta consecuencia fue evitada mediante una doctrina absolutamente peculiar y no del todo clara, tan característica de la escuela Sarvâstivâda, que ésta recibió su nombre precisamente por ella (4) -la doctrina que sostiene que todo existe, no sólo lo presente, sino también lo pasado y lo futuro. Se afirmaba así que las cosas, al surgir y al perecer, no salían de la nada ni se disolvían en la nada, sino que pasaban de la fase del futuro a la fase del presente y del pasado, y que ellas existían realmente en todas estas fases del tiempo, como cuando en un tablero para calcular se pasa una ficha del casillero del uno al casillero del diez o del cien. Esta doctrina fue ideada para explicar, de acuerdo con la doctrina india del *karman*, el funcionamiento de las buenas y malas obras pasadas. Pero esta doctrina permitía también no concebir a la Liberación como aniquilamiento. De acuerdo con ella, el complejo psíquico, con la Liberación, pasaba para siempre a la fase del pasado y finalmente con ello alcanzaba la quietud definitiva. El complejo psíquico no era pues aniquilado, sino que subsistía en ese estado.

Respuesta de la Escuela Sautrântika

Desde luego esta solución propia de los Sarvâstivâdins era sólo posible sobre la base de su peculiar doctrina de la realidad de las tres fases del tiempo. Quien no la aceptaba, debía necesariamente adherir a la concepción de que con la Liberación el complejo psíquico se disuelve y con ello tiene lugar el aniquilamiento. Y de hecho existió una escuela, la Escuela Sautrântika que no temió sacar esa conclusión.

Importancia de la Escuela Sarvâstivâda. Otras tendencias.

Así nos hemos referido a una corriente del Budismo que estaba representada sobre todo por la Escuela de los Sarvâstivâdins, y que negaba la existencia de un alma. Esta escuela, gracias a la elaboración de la psicología y sobre todo gracias a su dialéctica altamente desarrollada y al implacable rigor lógico de su pensamiento, tuvo gran trascendencia e influyó fuertemente sobre las otras escuelas. Pero, como hemos dicho, ella representaba una corriente y su doctrina es, desde luego, sólo un intento por resolver el problema del alma. Al lado de ella, encontramos tendencias completamente diferentes que no tenían pocos adherentes y que fueron fuertemente combatidas.

La doctrina de los Vâtsîputrîyas-Sâmmatîyas

De entre éstas hay que mencionar en primer lugar la Escuela Vâtsîputrîyas-Sâmmatîyas, la cual en tierra india era una de las escuelas más difundidas. Si los Sarvâstivâdins habían enseñado que no existe ningún Yo, ninguna personalidad, los Vâtsîputrîyas sostenían con igual firmeza que existe una personalidad. Su doctrina quizá se puede comprender mejor de la siguiente manera. Ellos evitan de manera notoria los conflictivos términos "Yo" o Alma" (*âtma*) -tan fuerte era la influencia de la posición de los

Vâtsîputrîyas. Hablan más bien de una personalidad (pudgalah)). En esto se atienen a la doctrina de Buda acerca de la personalidad empírica. Buda había enseñado, como ya hemos señalado, que la personalidad empírica del hombre está constituida por cinco grupos de factores (skandâh) y había agregado que estos cinco grupos no son un Yo. Esta afirmación había sido interpretada en la corriente de 'evolución, cuyos más importantes representantes son los Sarvâstivâdins, en el sentido de que se explicaba que los cinco grupos no son un Yo, más aun, que un Yo o una personalidad no existen. En oposición a esto, los Vâtsîputrîyas daban a la misma afirmación de Buda el sentido de que ciertamente los cinco grupos no son en sí un Yo, pero que sin embargo junto a ellos se da una personalidad. Los Sarvâstivâdins habían aclarado su opinión además de la manera siguiente: Habían dicho que sólo los cinco grupos son realmente existentes; cuando se habla de una personalidad, se está designando con esto sólo al conjunto de los cinco grupos. Ocurre con esto lo mismo que ocurre con un carro. Sólo sus partes, los rayos, la lanza, el asiento, etc., son realmente existentes y se les designa colectivamente como "carro". Pero no existe un "carro" como un todo al margen de sus partes. Oponiéndose a esto los Vâtsîputrîyas, con todo, se atenían firmemente a su tesis de que al margen de los cinco grupos existe además una personalidad. Y trataron de determinar a esa personalidad con más exactitud aclarando que ella en parte es diferente de los cinco grupos y en parte no es diferente. Para explicar su idea recurrían al ejemplo del fuego, que sólo existe en dependencia del combustible y que es diferente y no diferente del combustible. Además ellos afirmaban que en la percepción de una persona se percibe junto a los cinco grupos también a la personalidad.

Relación entre la doctrina de la Escuela budista de los Vâtsîputrîyas-Sâmmatîyas y la Escuela Vaisheshika hinduista.

Estas afirmaciones se pueden comprender mucho mejor, si con el fin de aclararlas, se recurre a otras doctrinas filosóficas que existían en la India en esa época. Una de las escuelas filosóficas relevantes era entonces la Escuela Vaisheshika, la cual, sobre la base de una filosofía de la naturaleza atomística y mecanicista, había construido una doctrina de las categorías sumamente desarrollada. De acuerdo con la doctrina de esta escuela, todas las cosas están constituidas por átomos, pero ellas no son sólo la suma de sus átomos, sino que al margen de las partes se da un todo real, inherente en las partes, y este todo es percibido junto con sus partes. También esta escuela representaba un realismo consecuente, especialmente en relación al tema de los universales. Ella afirmaba que junto a las cosas particulares también existe lo universal, que inhiere en ellas y les confiere su carácter. Y también afirmaba acerca de este universal que es percibido junto con las cosas particulares. Uno no ve solamente -decían- la 'vaca' particular, sino también la 'vaquidad', que está en el interior de todas las vacas. La Escuela Vaisheshika sostenía por eso la tesis de que lo universal es completamente diferente de las cosas particulares. Pero otras escuelas, que se acercaban a la Escuela Vaisheshika en lo relativo a esta doctrina, el Sâmkhya y la Mîmâmsâ, explicaban que lo universal y lo particular están unidos en una sola esencia, que se manifiesta en parte como lo universal, en parte como lo particular.

Las relaciones de estas concepciones con la doctrina de los Vâtsîputrîyas-Sâmmatîyas son obvias.

Apreciación general de la doctrina de los Vâtsîputrîyas.

Lo anterior es suficiente para dar una idea en líneas generales de la doctrina de los Vâtsîputrîyas. Muchos aspectos de la doctrina de esta escuela son poco claros porque su literatura se ha perdido casi por completo. Pero debemos decir que su doctrina da la impresión de ser en cierta medida incompleta. Así como la escuela evita los términos "Yo" y "alma", así también su explicación de la personalidad como en parte diferente de los cinco grupos de factores (*skandâh*) y en parte no diferente, muestra una cierta timidez y cautela. Y, aunque la escuela, en lo referente al problema del alma, con su afirmación de la existencia de una personalidad, se oponía abierta y rotundamente a la doctrina de los Sarvâstivâdins, en realidad no representa el polo propiamente opuesto. Esta función la asumieron otras escuelas a las que nos referiremos ahora.

Mística y meditación en el Budismo.

La mística constituye un elemento esencial del Budismo desde su comienzo. Esto se remonta a Buda mismo. Cuando Él se encontraba aún en la búsqueda, sus maestros le habían enseñado a alcanzar diversos niveles de meditación. Él mismo había encontrado la Iluminación en un estado de meditación, y había recorrido cuatro niveles de meditación, hasta que en el último Él descubrió la Verdad buscada. Y el camino de la Liberación que Él enseñaba a sus discípulos desemboca en estos cuatro niveles de meditación. Las escuelas budistas posteriores muestran frente a este elemento místico diferentes posiciones. Especialmente en la Escuela de los Sarvâstivâdins predominaba un frío realismo. Esto se expresa en forma especialmente clara en el hecho de que, de acuerdo con su teoría de la Liberación, el conocimiento liberador se produce mediante la intuición, pero que para ello de ninguna manera es necesario recorrer los cuatro niveles de la meditación enseñados por Buda. Pero contrariamente a esto hubo también círculos que practicaban muy especialmente la meditación. Y es de estos círculos que posteriormente salió ante todo el Mahâyâna. Encontramos así en las escuelas del Mahâyâna una concepción de la esencia del espíritu y de la Liberación, que se apoya en la vivencia de la meditación y que es fundamentalmente diferente de la concepción de los Sarvâstivâdins. De acuerdo con ella existe un Principio Supremo, un germen del cual reside en el interior del hombre, y en el cual ingresa el liberado al fin del ciclo de sus reencarnaciones. Pero esto es una concepción que en lo esencial concuerda con la doctrina de *Brahman*, lo Absoluto, y *Âtma*, el Principio Espiritual Individual, tal como la encontramos expresada en las Upanishads del Veda.

Ya que tales doctrinas están sumamente difundidas en la India, y de ninguna manera son características del Budismo, no es necesario hablar al respecto en forma general. Por consiguiente me limitaré a destacar los rasgos que son propios del Budismo.

Ante todo hay que señalar que la enseñanza de un Principio Supremo en el Budismo está estrechamente relacionada con la doctrina de la irrealidad del mundo exterior. Y ciertamente esta última doctrina parece haber surgido igualmente de la vivencia de la meditación. Frente a la Realidad Suprema, que era vivenciada en el estado de meditación, el mundo de la cotidianidad aparecía como algo onírico, irreal y así se llegó a afirmar su irrealidad. Posteriormente se trató de fundamentarla de dos maneras: en la Escuela Mâdhyamaka con ayuda de una dialéctica audaz, que creía poder demostrar que el mundo fenoménico comporta en sí contradicciones y es por lo tanto imposible; en la Escuela Yogâchâra, explicando el mundo exterior como una mera creación mental, como una representación. En la Escuela Mâdhyamaka, a la demostración de la irrealidad del mundo exterior se le da tal relevancia que la idea de un Principio Supremo es completamente relegada y casi se esfuma, tanto más que esta escuela muy marcadamente enfatizaba la imposibilidad de captar un Principio tal.

La Escuela de Sâramati y Maitreyanâtha

Por el contrario, en la escuela de Siiramati (Kien houei) y en Maitreyanâtha, el más antiguo autor conocido de la escuela Yogâchâra, el Principio Supremo tiene rasgos fuertemente positivos. Así al Principio Supremo, que es designado, entre otros, por los términos "Asídad" (*tathatâ*), "Elemento de los factores de existencia" (*dharmadhâtuh*) o "Elemento de los Budas" (*buddhadhâtuh*), se le atribuyen tanto buenas como malas cualidades. Pero, mientras que las buenas están indisolublemente conectadas con su esencia, como los rayos con el sol, las malas sólo son defectos adventicios, que no afectan su esencia. Este Principio Supremo habita en el interior de todos los seres vivos y todos llevan en sí un germen de él. Pero, en los hombres del común, él está contaminado e impurificado por defectos; en los hombres que han avanzado en el camino del perfeccionamiento espiritual, él está en parte puro y en parte impuro, y sólo en los Budas él está completamente puro. Esta pureza absoluta es al mismo tiempo el Nirvâna, la Liberación, que en el Mahâyâna coincide con la Budidad.

La Budología en la Escuela de Sâramati y en Maitreyanâtha.

La Budología desempeña una función especial en estas últimas doctrinas. Se trataba de fundamentar de qué manera el Principio Supremo existente en los Budas puede actuar con miras a la Liberación de los seres y cómo el Principio Supremo se vincula con los Budas. Con respecto a la actividad del Principio Supremo existía la posibilidad de una explicación fundada en el hecho de que, contrariamente al Vedânta, no se le consideraba como completamente incaptable y carente de atributos. Por eso se le podía asignar una actividad. Si esta actividad no se manifiesta siempre, esto se debe únicamente a la corrupción de los seres. Además su actividad se lleva a cabo sin empeño, sin esfuerzo, sin egoísmo, y sin nada de lo que pudiera significar un apego. En lo que concierne a la relación del Principio Supremo con los Budas, se enseñaba que el ser verdadero de ellos

concuenda con el Principio Supremo mismo. La manifestación empírica de ellos tiene con éste la misma relación que tiene con la luna la imagen de ésta reflejada en el agua. En lo que respecta a la unidad del Principio Supremo no se puede naturalmente dar en realidad ninguna pluralidad de Budas. Se habla de una pluralidad sólo con referencia a sus anteriores reencarnaciones. Por lo demás, sólo con fines prácticos se tomaba en cuenta la pluralidad, y ésta quedaba restringida a la actividad, equiparándose las actividades conjuntas de los Budas con las actividades conjuntas de los rayos del sol.

El aporte de la Escuela de Sâramati y de Maitreyañaha a la concepción del hombre.

Lo anterior basta para dar una idea de las corrientes del Budismo que creían en un Espíritu Universal bajo la forma de un Principio Supremo. Por muy rica que haya sido la evolución posterior de esta escuela, en lo fundamental no aportó nada nuevo. Ella desarrolló la teoría del conocimiento para explicar el mundo como representación. Describía cómo en el Principio Supremo, que es al mismo tiempo conciencia pura, se reflejan el sujeto y el objeto, cómo surge así la ilusión del mundo fenoménico y cómo mediante la eliminación de esta ilusión resulta la Liberación. Utilizó la psicología de los Sarvâstivâdins y de las Sautrântikas para los fines de su propia doctrina, con lo cual la amplió de manera valiosa. Desarrolló una Budología en el ámbito de esta psicología misma. Pero no aportó nada que constituyese una imagen fundamentalmente nueva de la esencia del hombre.

Conclusión

Así podemos dar por concluido nuestro examen de las concepciones budistas de la esencia del hombre. Ellas muestran, como lo hemos dicho en el principio, la máxima contraposición. En parte se considera al complejo psíquico como núcleo del hombre y soporte de la transmigración, esté él solo o en unión con una personalidad que no es concebible en forma precisa y que es inefable. En parte, se creía en una especie de Espíritu Universal, una porción del cual habita en el hombre. A pesar de esto, en lo que concierne a la esencia del hombre y a su posición en el devenir del mundo, vale también para el Budismo mucho de lo que hemos dicho en el comienzo de este artículo acerca de las otras doctrinas imperantes en la India en la misma época. El núcleo del hombre, ya sea un complejo psíquico o una porción del Espíritu Universal, constituye el centro del interés como sujeto de la transmigración. Su Liberación es la meta suprema. Todo lo demás es externo y secundario. No existe ninguna Divinidad, que dirija el ciclo de las existencias y ayude con miras a la Liberación. El hombre, en su transmigración, está solo consigo mismo. Él mismo determina su destino y es su propia fuerza la que debe liberarlo. Incluso cuando los Budas se manifiestan como salvadores y la devoción personal se dirige a ellos, ellos sólo encarnan a aquel Principio Supremo, un germen del cual mora en cada hombre y

constituye su verdadera esencia, ya que la Naturaleza de Buda les corresponde por igual a todos los seres.

Notas

1 Sólo los seres vivos más rudimentarios están excluidos de la transmigración.

2 Pienso que en relación a este punto H. Oldenberg ha opinado acertadamente. Cf. mi *Geschichte der indischen Philosophie*, Vol. 1, pp. 217 ss.

3 Naturalmente que junto a esas diferenciaciones se conservó la antigua tradición canonizada como palabra de Buda.

4 *Sarvastivâdah* significa "Doctrina de que todo existe",

Publicado originalmente en *Revista de Estudios Budistas* N° 10, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, Octubre 1995-Marzo 1996, México-Buenos Aires. La traducción está realizada sobre el original alemán *Die Anthropologie des Buddhismus*", artículo publicado en la *Revista Anthropologie Religieuse, Supplements* 10 Numen, Vol. 2, Leiden, 1955, pp. 120-132.