

## LA EXPERIENCIA SUPREMA DEL BUDISMO

por Lydia Susana Rossi

El nirvana, experiencia suprema del Budismo, constituye un problema muy difícil de ser enfrentado desde una perspectiva occidental. Estamos en efecto acostumbrados a pensar que una religión debe vincularnos con un Ser Supremo, sostener la existencia de un alma individual y, de alguna manera, prometer la inmortalidad a sus adeptos. Por eso hallar que para un budista no existe ni un Ser Supremo ni un alma individual y que el supremo bien reside en la aniquilación nos parece absurdo y repugna a nuestro pensamiento.

El propósito de este trabajo consiste en tratar de esclarecer en qué consiste el nirvana, meta suprema del esfuerzo budista, investigando las diferentes interpretaciones que han hecho de él los estudiosos occidentales del Budismo, ubicándolo dentro del contexto de la doctrina budista y relacionándolo con sus propios presupuestos doctrinales, y buscando en los textos más antiguos del Budismo lo que éstos nos enseñan acerca de este concepto.

La comprensión del nirvana es indispensable para una aproximación correcta al Budismo, que lo separe claramente de las otras corrientes de pensamiento de la India, y que recupere, sin reducirlo a un sustancialismo ni a un misticismo, el carácter religioso de dicho sistema de ideas.

### Interpretaciones Occidentales del Nirvana

Para el Budismo la vida es sufrimiento (dukkha) y la liberación de ese sufrimiento (mokkha) es el nirvana (nibbana). Sobre qué es en esencia ese nirvana, qué ocurre con la persona que llega a él, ha habido discrepancias entre los investigadores occidentales.

El comienzo del estudio científico del Budismo se va a dar a partir del siglo XIX. Comienza con Eugène Burnouf, quien en 1844 publica la "Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien". Sus objetivos eran más históricos que filosóficos. Sin embargo, se ocupan también del análisis de la doctrina y atribuye al nirvana un significado exclusivamente soteriológico, oponiéndose a las tesis que lo identificaban con una absorción dentro de un ser supremo o dentro de una nada, opiniones que predominaban entonces.

En el apéndice de la Introducción nos dice que nirvana significa "extinción". En el discurso no filosófico el compuesto verbal nir + va en forma activa tiene siempre tal connotación. Por ejemplo, se emplea en el sentido de apagar la luz de una lámpara. Este sentido de extinción también aparece cuando se usa la palabra en el discurso filosófico pues el nirvana se compara con el fuego que se apaga. Así la idea dominante dentro del término nirvana es la de extinción.

A partir de Burnouf, la pregunta que inquietaba a los estudiosos europeos del Budismo no va a ser: "¿Qué es el nirvana?", sino "¿puede aceptarse la idea de que el nirvana equivalga a la nada?". En la polémica que se va a mantener a lo largo de todo el siglo XIX intervinieron estudiosos tan destacados como Max Müller, James D'Alwis, Robert Caesar Childers, etc<sup>1</sup>.

Pasamos ahora a ocuparnos en forma más detenida de los tres investigadores con los cuales el estudio del Budismo entra en una etapa de mayor desarrollo.

<sup>1</sup> La historia de las interpretaciones occidentales del nirvana encuentra una exposición muy detallada en el libro: *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* de Guy Richard Welbon, The University of Chicago Press, 1968.

**a— Hermann Oldenberg**

La primera edición de la obra de Oldenberg: “Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Geimende” fue publicada en 1881<sup>2</sup>. Es una obra básica e importantísima para la comprensión del Budismo.

Para Oldenberg, el Budismo no pretende ser una filosofía que indague los fundamentos últimos de las cosas sino que se dirige al hombre en su condición sufriente enseñándole a comprender su dolor y la manera de exterminarlo.

Históricamente, el Budismo surge en un medio brahmánico del cual toma uno de sus elementos y elabora a partir de él una nueva soteriología. El Brahmanismo había elaborado una concepción dualista. Por un lado estaba lo eterno e inmutable (Brahma) que es idéntico al sí mismo verdadero del hombre, (Atman), por otro lado estaba el mundo de lo que comienza y acaba, del devenir. De este dualismo brota el axioma fundamental del Budismo: la identificación de las ideas de cambio y sufrimiento. La vida corporal y espiritual fluye continuamente y el hombre permanece indefenso en medio de esta corriente. Sólo se encuentra la paz en la separación de todo lo terreno. Nosotros deseamos ser y continuar siendo: este es el fundamento de nuestra existencia y es nuestro mayor pecado. En la cadena de las doce causas que dan origen al sufrimiento Oldenberg subraya el papel del apego (upâdâna). La palabra pali upâdâna encierra una metáfora: la llama “se apega” al combustible, no puede existir sin él. La existencia de cada uno es como una llama, la liberación es la extinción de la llama pero la llama no se extingue mientras no se apague el combustible.

Y el apego se debe en última instancia a la ignorancia. La raíz última del sufrimiento es la ilusión que esconde al hombre el verdadero ser y el valor verdadero del sistema del universo. La ignorancia nos muestra un fantasma de felicidad y placer, donde en realidad hay sólo dolor. Esa ignorancia produce residuos o san-

<sup>2</sup> Para este trabajo me he basado en la traducción inglesa del libro de Oldenberg: *Buddha, his life, his doctrine, his order*, Indological Book House, Delhi, 1971.

kharas. Estos residuos son los que van a dar lugar a las reencarnaciones más o menos dichosas o afortunadas.

Pero no es una vida más afortunada, pues toda vida implica dolor, lo que busca el sabio budista. El hombre sabio no aspira a la felicidad, sino que dirige su autodisciplina a la cesación de los sankharas, es decir a acabar con la cadena de las reencarnaciones.

Surge entonces la cuestión fundamental que nos ocupa. Buda enseñó a los hombres el fin de la producción de sankharas a través de la extinción del deseo y la cesación del anhelo, es decir, la separación del mundo de lo terreno, el nirvana. Pero si de un lado está el mundo de lo terreno gobernado por la ley de la causalidad, ¿qué hay del otro lado?. Oldenberg comienza su reflexión diciendo que lo único que sabemos es que es el dominio sobre el cual no tiene poder la ley de la causalidad.

El santo budista persigue este fin como meta suprema, fin que ya puede alcanzarse aquí y ahora. El creyente se salva del devenir, la muerte y el sufrimiento alcanzando el nirvana y esta felicidad no se obtiene simplemente en el más allá. Venciendo la ignorancia y liberándose del deseo se alcanza ya en esta vida esa recompensa suprema.

Este es un punto muy importante que Oldenberg subraya, pues en él se va a basar su interpretación del nirvana. No es que se anticipa de palabra un summum bonum al que se llegará luego de la muerte, sino que el nirvana se obtiene ya en esta vida. Aun cuando el último fin fuera la nada, no es esta nada el objeto de aspiración del budista. La meta perseguida es la liberación de la cadena de las reencarnaciones; eso no conlleva que dicha liberación deba conducir a la nada; sólo que tal especulación resulta indiferente y accidental frente a lo único importante: la salvación.

En el budismo el mundo finito aparece descansando completamente en sí mismo. No hay en lo transitorio huella de nada eterno; no aparece ninguna conexión con un otro inmutable. Todo es condicionado y como tal, surge en conexión con otros condicionados. Al terminarse una serie de condiciones no puede quedar sino el vacío. Esta consecuencia está ligada a la negación de un alma, de un yo sustancial. Siguiendo las premisas de la enseñanza budista se puede llegar a las conclusiones de que el yo no existe, y, en consecuencia, el nirvana es aniquilación. Desde esta perspectiva se comprende el silencio frente a la verdad última que podía alejar a los débiles e indecisos.

Pero aparte de la pregunta sobre lo que debe reconocerse como dogma, dice Oldenberg que hay otra inquietud que debe tomarse en cuenta. El abandono de la pregunta no elimina del corazón el anhelo de una respuesta. En el samyutta se encuentra un diálogo entre el rey Pasenadi y la monja Khema sobre la existencia del Perfecto después de la muerte. No hay respuesta, pero Oldenberg descubre sugerido en este trozo el misterio de lo eterno. Se dice en este diálogo que la existencia del Perfecto es tan profunda como el océano; es de una profundidad que el pensamiento humano con sus medios no puede agotar. El hombre que aplica a lo incondicional predicados que sólo pueden utilizarse con propiedad cuando se refieren a lo condicionado, se parece a una persona que intentara contar las arenas del Ganges o las gotas del océano. Según Oldenberg, aquí está implícita una respuesta positiva; lo incondicionado no es un ser en el sentido ordinario de la palabra pero tampoco un no ser: “es un sublime positivo, del cual el pensamiento no tiene idea, para el cual el lenguaje no tiene palabras, que se dirige a satisfacer los anhelos de los sedientos de inmortalidad”<sup>3</sup>.

#### b— Thomas William Rhys Davids

Rhys Davids fue un investigador que vivió a fines del siglo pasado y al igual que otros historiadores de las religiones de su tiempo se interesó por encontrar el estrato más primitivo del Budismo como fenómeno histórico. Fundador de la Pali Text Society dedicó su vida y su talento al conocimiento y divulgación de los manuscritos pális, a los que consideró como la fuente del Budismo originario.

Al comparar las distintas exposiciones sobre el tema del nirvana se puede ver que su posición frente a ese problema se mantiene igual a lo largo de toda su obra<sup>4</sup>. Considera al nirvana

<sup>3</sup> *Buddha*, p. 280.

<sup>4</sup> *On Nirvana* publicado en *The Contemporary Review* (1877); *Buddhism* (1877); *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by some points in the History of Indian Buddhism* (Hibbert Lectures, 1881); *Buddhism, its History and Literature* (American Lectures on the History of Religions, 1894-95); *Early Buddhism* (1908); y *The Pali Text Society Pali English Dictionary* (1921-25).

como la desaparición de la condición pecadora de la mente y el corazón que de otro modo sería causa de una nueva reencarnación. El nirvana es, en consecuencia, un estado de mente puro, una condición moral y debería traducirse con el término santificación.

En el Budismo se niega, de la manera más completa y categórica, la existencia de un alma, de una entidad de cualquier clase que continúe existiendo después de la muerte. El hombre está constituido por cinco skandhas. Estos cinco grupos incluyen todas las partes del cuerpo y de la mente, ningún grupo es permanente, están en constante cambio, no son iguales en dos momentos consecutivos, su naturaleza es surgir y desaparecer.

Sin embargo, esta afirmación de la no existencia de un alma plantea un problema. El mal y la injusticia del mundo se explicaban por la doctrina de la transmigración (*samsâra*) que daba una respuesta a esos problemas y al mismo tiempo no podía ser refutada. Dicha doctrina proporcionaba una explicación muy completa de las aparentes anomalías y fallas en la distribución de la alegría o la tristeza. Esta creencia en el *samsâra* lleva a un callejón aparentemente sin salida: “para salvar lo que parece ser una verdad psicológica el Budismo rechaza la noción de un alma pero para salvar lo que parece ser una necesidad de la justicia retiene la creencia en la transmigración”<sup>5</sup>.

Y para solucionar el problema de una transmigración sin alma, se busca el eslabón que permita unificar ambas teorías. Acude así al expediente del misterio: la doctrina llamada del “karma”. Esta doctrina enseña que ni bien muere un ser vivo se produce un nuevo ser en un estado de existencia más o menos doloroso de acuerdo al “karma”, es decir, al mérito o merecimiento del ser que había muerto. Lo único que permanece cuando el hombre muere es el resultado de su acción, palabra o pensamiento; es decir su karma (literalmente: acción). Esa acción no sólo se transmite sino que se concentra para dar lugar a un nuevo ser: lo peculiar del Budismo reside en esto, en que el resultado de lo que un hombre es o hace se mantiene, no para disiparse en muchas corrientes distintas sino para concentrarse en la formación de un nuevo ser sintiente, nuevo en cuanto a sus partes constitutivas pero el mismo en su actuar, en su karma.

<sup>5</sup> Cf. *On Nirvana* p. 253, citado por Welbon p. 230.

El nirvana, por lo dicho anteriormente, no puede ser la extinción de un alma. Es la extinción de aquella condición de la mente y el corazón que se apega a la existencia y así, de acuerdo al karma, causa una nueva reencarnación. Tal extinción se produce por el desarrollo de la condición opuesta de la mente y el corazón. El nirvana es, en consecuencia, equivalente a un estado de mente calmo y sin pecado.

El summun bonum budista es un estado mental, es una condición moral, e implica tanto el sendero que lleva a la extinción del pecado como la ruptura en la transferencia del karma que trae tal extinción del pecado. El estado de mente que se extingue en el nirvana es precisamente aquel que en el momento de la muerte lleva a la formación de un nuevo individuo.

Rhys Davis subraya el sentido intramundano del término nirvana, y la única significación trascendente estaría en que el estado de arahat es un estado en el mundo pero que no pertenece más al mundo. En este estado se ha extinguido upâdâna (apego) y Klesa (error), pero vive todavía su cuerpo con todas sus potencialidades. Este, sin embargo, pronto desaparecerá y no quedará nada que produzca un nuevo conjunto de skandhas. El santo (arahat) no existirá entonces en ningún sentido: habrá alcanzado el Parinibbana, la completa extinción.

### c— Louis de la Vallée Poussin

Ya en la primera publicación importante de este investigador belga "Etudes et matériaux", aparecida en 1898, se expone su concepción básica: el Budismo pali no constituye sino el punto de vista de una de las tantas sectas budistas. Describir la vida y enseñanzas de Buda sobre la autoridad de documentos que datan del I ó IV siglo de nuestra era no es históricamente correcto y reduce y mutila dicho sistema de ideas. Es necesario estudiar todas las fuentes a fin de encontrar el Budismo que subyace bajo las teorías de todas las sectas.

La Vallée Poussin piensa que la interpretación filosófica del nirvana es predominantemente negativa, pero que desde el punto de vista religioso el nirvana no significa aniquilación. Así lo expresa en dos ensayos titulados "Dogmatique bouddhique" que apa-

recieron en el *Journal Asiatique* en 1902 y 1903. Allí nos dice que es una inclinación natural de la personalidad humana aspirar a la inmortalidad personal y en consecuencia, que el nirvana no puede significar aniquilación. Hay en el desarrollo de cualquier institución religiosa una tendencia inexorable a sistematizar sus dogmas fundamentales y a volverse artificial. Pero el Budismo era una religión, una fe, antes de pasar a ser una filosofía.

En "Opinions" publicada en 1908, la Vallée Poussin subraya el punto de vista medio propio del Budismo. La literatura canónica nos presenta tres posibles respuestas: el yo no es sino un agregado de skandhas y el nirvana es aniquilación; la persona existe y el nirvana tiene una connotación positiva; o finalmente, ambos puntos de vista (nihilista y eternalista) son falsos y debe seguirse el camino del Medio rechazando ambos tipos de error. La tercera posición es la actitud más común con respecto al nirvana y se encuentra en los textos llamados agnósticos que enfatizan el silencio de Buda. La definición más exacta del nirvana sería la de liberación no calificada es decir, una liberación de la cual no tenemos derecho a predicar nada.

En esta obra el Budismo pali aparece como revelando en cierta medida las intenciones originales del fundador. La Vallée Poussin acepta esto, pero niega a la filosofía todo otro papel que el de mera ayuda para la meditación y la disciplina. A partir de aquí la Vallée Poussin disminuye completamente el valor especulativo del Budismo y pone en su esencia a la idea de salvación como noción religiosa.

EL paso siguiente lo da en la obra "Nirvana" que se publica en 1925<sup>6</sup>. El nirvana aparece aquí entroncado en la práctica Yoga y como una experiencia inefable. Los budistas son místicos y es cometer un error aplicar nuestras nociones de ser y de nada, y nuestra lógica, a dicho sistema de pensamiento. Hay que buscar los principios del Budismo en una disciplina inmemorial de la India llamada Yoga, una disciplina esencialmente práctica y mística que apunta tanto a la posesión de poderes sobrenaturales como a la conquista de la salvación. El nirvana es el absoluto al que llega el santo liberado en la experiencia del éxtasis.

El budismo es un orden monástico que surge entre las nume-

<sup>6</sup> Louis de la Vallée Poussin, *Nirvana*, Gabriel Beauchesne Editeur, París, 1925.

rosas cofradías de ascetas que practicaban el Yoga. Los textos disciplinarios (Vinaya) del canon pali son los más tempranos y testimonian la verdad de la afirmación de que el Budismo no comenzó como un movimiento filosófico sino como un modo de vida. El Budismo primitivo no tenía ninguna teoría estrictamente racional sobre la naturaleza de las cosas. Su creencia se reducía a que el hombre consume el fruto de sus actos de existencia en existencia hasta que obtiene la liberación o nirvana. Los ascetas verdaderamente espirituales deben buscar en lo pasajero aquello que permanece, lo absoluto, "aquellos que la lengua de su tiempo llama lo Inmortal o la Inmortalidad. De todos los nombres de la salvación, este es uno de los más comunes, uno de los más arcaicos y uno de los más característicos" <sup>7</sup>.

## II Presupuestos doctrinales del Budismo

### a— La teoría de los dharmas

La explicación de la realidad en el Budismo se hace a través de la doctrina de los dharmas que constituye así la concepción metafísica fundamental de dicho sistema de ideas. Todo los seres vivientes son combinaciones de dharmas, la vida es una manifestación compuesta. La realidad se fracciona en factores irreducibles que cooperan entre sí. No hay un sustrato permanente al que se le pueda atribuir un ser autónomo. La explicación de la realidad como compuesta por dharmas se aparta de la de una realidad formada por cosas y personas, dándonos en cambio sólo hechos y procesos.

Cada dharma se conoce por su efecto, por una marca propia, y éste es el rasgo que lo distingue de los demás dharmas. Marca y dharma son equivalentes. Son los elementos últimos constitutivos de la realidad y todas las personas y cosas son combinaciones de estos dharmas.

Los dharmas están en incesante devenir, surgen unos de otros en una dependencia funcional sometida a leyes. Un dharma surge cuando están presentes todas las condiciones necesarias para ello. El cambio para el Budismo no es una transformación de un material preexistente sino una sucesión de dharmas distintos unidos

<sup>7</sup> Ob. cit. p. 49.

por la ley de causalidad. Esta ley explica la continuidad del mundo en ausencia de un sustrato permanente. La existencia es transformación, es una serie de hechos sucesivos.

Fue Otto Rosenberg quien señaló la importancia del concepto de dharma para la comprensión de la filosofía Budista<sup>8</sup>. Para Rosenberg el concepto de dharma ocupa un lugar tan preponderante en el Budismo que este sistema de ideas puede ser llamado una "teoría de los dharmas". La captación de esta concepción fundamental terminó con las dificultades que había para el correcto entendimiento de la metafísica Budista. Al darle al término "dharma" el sentido de "cosa empírica del mundo exterior" en lugar del sentido técnico de "factores de existencia irreductibles", los estudiosos confundían como simples descripciones trozos que poseen un significado filosófico bien definido. Esta posición ha sido aceptada por la mayoría de los estudiosos del Budismo.

Etimológicamente el término dharma se emparenta con la raíz "dhar", llevar; según la definición clásica de Vasubandhu se llama así porque el dharma lleva en sí mismo sus propias características<sup>9</sup>.

En el Sutrapitaka, la literatura más antigua del Budismo, ya aparece una doctrina de los dharmas. Aunque expuesta sin sistematización, encierra sin embargo todo lo que será desarrollado en los textos posteriores. El significado del término dharma en los textos canónicos ha sido estudiado exhaustivamente por Magdalene y Wilhem Geiger, que clasifican los diferentes sentidos en que aparece el término<sup>10</sup>.

En dicha clasificación se puede ver que el término dharma en el Budismo primitivo se utiliza para designar todas las cosas existentes. Pero ya se encuentran casos en que dharma significa elemento constitutivo, factor de existencia, es decir, ya nos encontramos con el valor técnico que tendrá en las obras posteriores. Cuando Buda analiza al hombre y encuentra que es un conjunto

<sup>8</sup> Un estudio muy profundo y detallado de este tema puede encontrarse en el artículo de Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *La doctrina de los dharmas en el Budismo* publicado por el Boletín de la Asociación Española de Orientalistas. Año XIII, 1977, p. 105-132.

<sup>9</sup> Vasubandhu, *L'Abhidharmakosa*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, París, Paul Geuthener, Louvain, 1923, I, p. 2 b, p. 4.

<sup>10</sup> Conze, Edward: *Buddhist Thought in India* George Allen and Unwin Ltd. London, 1962, pp. 92-94.

de dharmas insustanciales, transitorios y dolorosos, éstos vienen a ser sus elementos constitutivos, los factores que posibilitan su existencia. Asimismo la concepción de la generación condicionada explica que para que un dharma llegue a la existencia es necesario que existan otros dharmas que le den origen. Los dharmas que actúan como condiciones determinantes pueden ser considerados como factores de existencia del nuevo dharma que nace como consecuencia de ellos.

Pero es en el segundo período, el del Budismo Hinayâna, cuando se utiliza el término dharma en un sentido únicamente técnico. No se encuentra ya el uso de dharma con el significado de "cosa en general" sino que designa los "factores de existencia", los elementos constitutivos de todo lo que existe. Y en esta elaboración posterior se fijarán los rasgos característicos de los dharmas: son insustanciales, impermanentes y dolorosos; y este dolor alcanza su término en la liberación final <sup>11</sup>.

Los dharmas son insustanciales, es decir, anâtman. Anâtman significa que los dharmas no pertenecen ni manifiestan algo distinto de ellos mismos. Al negar toda sustancia, se niega también la diferencia entre sustancia y cualidad. No hay inherencia de cualidades en una sustancia; en este sentido todos los dharmas son igualmente independientes. Decir que "la tierra tiene color, olor, etc." es una expresión inadecuada, debemos decir "la tierra es color, olor, etc." ya que aparte de los datos sensibles no hay ninguna sustancia subyacente. El mismo principio se puede aplicar a la esfera humana: no hay una sustancia espiritual diferente de los elementos mentales. No hay un alma aparte de los sentimientos, ideas, voliciones, etc.

Los dharmas son impermanentes, momentáneos. Así como no están unidos por ninguna sustancia subyacente, tampoco lo están por un tiempo o duración, ya que duran solo un momento (ksana). Desaparecen tan pronto como aparecen y son seguidos en el momento siguiente por otra existencia momentánea.

El tercer rasgo de los dharmas condicionados es que son duhkha, dolor, sufrimiento. En esta característica de los dharmas

<sup>11</sup> Cf. Stcherbatsky, Th: *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word 'Dharma'*, Royal Asiatic Society, 1923, pp. 25-27, 37-52.

se basa el Budismo como doctrina de salvación. Desde el punto de vista del camino hacia el nirvana los dharmas pueden caracterizarse por su tendencia hacia la vida, agitación y commoción (sâsrava: influídos por las pasiones); o exhibir la tendencia opuesta hacia la reducción de la vida, el apaciguamiento y aun la aniquilación (anâsrava: no influídos por las pasiones). Ahora adquiere importancia un elementos especial: prâjña o sabiduría. Es la facultad mental que, presente en cada momento consciente, contrarresta y hace desparecer gradualmente los elementos no favorables a la salvación.

### b— La transmigración

La transmigración es una creencia común a todos los sistemas de pensamiento de la India, con excepción del materialismo.

El Budismo participa en la creencia en la transmigración y en su carácter retributivo moral. La constante sucesión de nacimientos y muertes en conexión con cada serie individual constituye el samsâra. Pero mientras que el Hinduísmo acepta la existencia de un alma individual, espiritual inalterable y eterna que transmigra de un cuerpo a otro, es decir que afirma que hay “algo” que transmigra, para los budistas no hay “algo” que transmigra sino un mero “transmigrar”, no hay “algo que pasa” sino un mero “pasar”, no hay “algo que actúa” sino un mero “actuar”.

Un sutra tardío del Budismo Mahâyana, el Bhavasankrântisûtra<sup>12</sup>, explica el mecanismo de la transmigración. Desde el punto de vista del Budismo no hay ningún dharma que pase de una existencia a otra, lo que hay es una serie de conciencias que se siguen unas a otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad. Esta serie de conciencias no se detienen con la muerte. Es decir, que una de esas conciencias viene a ser la última de un segmento que es concebido como una vida o existencia, mientras que la que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie de conciencias, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido

<sup>12</sup> Bhavasankrântisûtra, Texto Tibetano, Introducción, Traducción y Notas por Carmen Dragonetti de Tola. Centro de Investigaciones Filosóficas Buenos Aires, 1977. Ver ahora de los mismos autores, *Budismo Mahayana*, Buenos Aires, 1980, pp. 19 y ss.

como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos. Se llama muerte a la desaparición de la última conciencia y nacimiento al surgimiento de la primera conciencia. No hay ningún dharma que pase de una a otra vida, pues la última conciencia no pasa a ningún lugar, ni la primera conciencia viene de ningún lugar, sino que son fragmentos de una serie cuya relación es la misma que existe en el curso de una vida entre cualquier conciencia y la que le sigue, con la única diferencia de que cuando se pasa de un segmento de la serie a otro, conjuntamente con la última conciencia se produce el aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento que concluye, y con la primera conciencia se produce el surgimiento de un nuevo componente material propio del segmento que se inicia.

Esta primera conciencia no va acompañada del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores, con excepción del caso de Buda y otros hombres extraordinarios que, gracias a su gran desarrollo espiritual sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, así como el anciano sabe con qué niño estaba ligado muchos años atrás, por pertenecer ambos a una misma serie de conciencias. Esa desaparición de los componentes materiales propios de cada segmento de la serie y el olvido de las experiencias vividas en los segmentos anteriores oculta la continuidad ab a eterno de la serie y hace creer en la existencia de individuos separados sin conexión con nadie en el pasado ni en el futuro.

La serie de conciencias no ha tenido principio. Para el Budismo es una especulación vana buscar un principio en un pasado infinito y sin comienzo. Pero si bien no puede buscarse un comienzo del proceso, éste sí puede tener un fin, cuando la ignorancia se torna sabiduría y se llega al nibbâna dhâtu, entonces se alcanza el fin del samsâra.

### III El Nirvana en los textos del Budismo Primitivo

El problema del nirvana sólo puede encontrar una solución dentro del marco del sistema total del Budismo, es decir que toda interpretación del nirvana debe hacerse teniendo en cuenta su base metafísica no trascendente: la teoría de los dharmas. Para esta filosofía no se da en el mundo de la experiencia ningún ser, sino sólo un devenir ininterrumpido, no existe un yo permanente

y cosas permanentes en el exterior de él sino sólo una corriente que fluye inagotablemente.

Pero para entender el nirvana hay que tomar en cuenta también el segundo supuesto fundamental del que parte el Budismo: la transmigración. No sólo la realidad es un conjunto de dharmas impermanentes, y por lo tanto dolorosos; no sólo no hay ningún sí mismo, ninguna sustancia que unifique, sostenga y haga posible un entronque en un principio superior o espiritual, sino que el hombre está encadenado a ese continuo sufrir a través de la serie de nacimientos que continúa mientras se produzcan los residuos kármicos que darán origen a una nueva vida.

Y el budista, al igual que el resto de las corrientes de pensamiento de la India busca escapar de esa realidad de dolor, pero se diferencia de ellas en que niega toda sustancia o ser que fundamentalmente esta realidad y al que pueda dirigirse el salto de la liberación. Más aún, el Budismo niega terminantemente que haya algo que se libere, es decir, no hay en el hombre ningún principio que alcance esa liberación.

#### a— Nirvana como aniquilación

Muy clara aparece esta idea en los textos que se refieren a la existencia del hombre después de la muerte. No hay nada en él que pueda decirse que perdure.

Sanj. N., Vol. III, p. 96<sup>13</sup>.

“Ahora, amigo Yamaka, si te preguntaran: ‘Con respecto al hermano, oh amigo, que ha destruído los âsavas, cuando el cuerpo cesa, ¿existe después de la muerte?’ Si así te preguntaran, oh, amigo, ‘¿qué contestarías?’ ‘Si así me preguntaran, oh amigo, yo contestaría: ‘El cuerpo, amigo, es impermanente. Lo que es impermanente, es sufrimiento. Lo que es sufrimiento cesa, es destruido. *Lo mismo con respecto a la sensación, la percepción, las actitividades*. La conciencia es impermanente. Lo impermanente es sufrimiento. Lo que es sufrimiento cesa, es destruido’. Esto es lo que contestaría, oh amigo, si así se me preguntara”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> La aclaración de las abreviaturas de los textos, así como las ediciones consultadas, aparecen al final del artículo.

<sup>14</sup> Convalidan estas tesis numerosos textos: D. N. I, VII, 147; Maj N, I, XXII; Sanj. N. II, XII, 17; Sanj. N. II, VII 70; Sanj. N. II, XIV, 12; Sanj. N.

### b— Nirvana como cesación de la cadena de las existencias

Un análisis de los textos que hablan acerca del nirvana nos lleva a la conclusión de que éste significa el fin de la cadena de las reencarnaciones. A lo largo de las cinco Nikayas se repite una y otra vez al hablar del santo liberado:

D. N., p. 208.

“El conoce de acuerdo con la verdad: ‘Este es el sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Este es el origen del sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Esta es la cesación del sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Este es el camino que conduce a la cesación del sufrimiento’ ... La mente de aquél que conoce así, que ve así, se libera de la impureza del deseo, su mente se libera de la impureza de la existencia, su mente se libera de la impureza de la ignorancia. Y en el así liberado se produce el conocimiento: ‘Es la liberación’. El conoce: ‘El renacer ha sido destruído, la vida religiosa ha sido realizada, se ha hecho lo que se debía hacer, nada queda después de la actual existencia’ ”.

Es decir que a través de la destrucción de los ásavas del deseo, del apego a la existencia y de la ignorancia, se alcanza el nirvana, o sea, el fin de la transmigración<sup>15</sup>.

### c— Forma como se produce el fin de la transmigración

La transmigración tiene lugar siempre y cuando haya un combustible y ese combustible es el deseo.

Sanj. N., Vol. IV, pp. 280-281.

“ ‘Acerca de esto, maestro Gotama, tenía dudas y oscilaciones y pensé: ¿Cómo debe entenderse la enseñanza del recluso Gotama en esta materia?’ ‘Tu puedes dudar, oh Vaccha, tu puedes oscilar, sin embargo, tu oscilación nos ha llevado a un punto dudososo. Con referencia al renacimiento, oh Vaccha, yo declaro que éste es para lo que tiene combustible (upâdâna). Así como, oh Vaccha, un fuego con combustible brilla, pero no así si no

III, XXII, 85; Sanj. N. XLIV, 2; Sanj. N. IV, XLIV, X, 4; Sanj. N. IV, XLIV, X, 5; Ang. N. IV, VII, VI, 51; S. N. estrofas 354-355.

<sup>15</sup> Ver también: Maj. N. I, IV, Maj. N. I, XXVI, S. N. estrofas 414, 517, 521.

tiene combustible; de la misma manera, oh Vaccha, yo declaro que el renacer corresponde a lo que tiene combustible no a lo que no tiene combustible'. 'Pero, maestro Gotama, en el momento en que una llama llevada por el viento recorre un gran trecho, con referencia al combustible: ¿qué dice el maestro Gotama acerca de esto?'. 'En el momento en que una llama, oh Vaccha, llevada por el viento recorre un gran trecho, yo declaro que esta llama está sostenida por el viento. En ese momento, oh Vaccha, el viento es su combustible.'

'Pero, maestro Gotama, en el momento en que un ser deja de lado este cuerpo y surge nuevamente en otro cuerpo, ¿cuál es, maestro Gotama, el combustible para ellos?'

'En el momento, Vaccha, en que un ser deja de lado este cuerpo y surge de nuevo en otro cuerpo, para ello yo declaro que el combustible es el deseo. Sin duda, oh Vaccha, el deseo es en esa ocasión el combustible' '.

Al agotarse el deseo, el apego, se termina con la serie kármica; y para llegar a la aniquilación total sólo basta que se termine el efecto de los residuos kármicos de las existencias anteriores que aún continúan actuando<sup>16</sup>.

No hay, pues, ninguna duda que, en coherencia con la concepción global del Budismo el nirvana consiste en la cesación de la cadena de las reencarnaciones y en la aniquilación.

#### d— Textos que definen al nirvana como diferente de la realidad empírica

Encontramos una serie de textos que nos hablan del nirvana negando que él participe de ningún atributo de esta realidad transitoria.

Ud., p. 227.

"Existe, oh bhikkhus, aquel dominio en que no se dan ni la tierra ni las aguas, ni el fuego ni el aire, ni el dominio de la infinitud del espacio, ni el dominio de la infinitud de la conciencia, ni el dominio de la conciencia, ni el dominio de la nada, ni el dominio del conocimiento y del no conocimiento, ni este

<sup>16</sup> Ver también: Sanj. N. Vol. I, p. 134, Sanj. N. Vol. III, p. 157, Maj. N. Vol. II, p. 291.

mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, oh bikkhus, que ahí no se entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que ahí no se recae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento".

En este texto se ve claramente que nirvana aparece como lo totalmente otro de la realidad empírica. Ni siquiera puede entrarse en él, ni siquiera puede pensarse. Lo único que puede afirmarse de él es que es el fin del dolor.

El nirvana que alcanza el Santo Emancipado en el momento de su muerte consiste en la cesación de la cadena de las reencarnaciones, y esta cesación da paso a lo totalmente otro de lo corruptible y de lo impermanente. A este otro no se le puede atribuir ningún calificativo correspondiente a la realidad empírica y el lenguaje se detiene ante él<sup>17</sup>.

#### e— Textos con valor metafórico

Es importante el análisis del carácter metafórico de las expresiones con que nos referimos al nirvana. Pues sólo a partir de la comprensión de la manera en que se refieren al nirvana estos textos, podemos llegar a entender qué es ese misterio ante el cual el silencio es la única actitud adecuada.

Muchos textos nos hablan del nirvana como isla, la otra orilla, la felicidad, lo inmortal, la paz, la bendición, etc.

Así por ejemplo, en el Sutta Nipata encontramos el nirvana como isla.

#### S. N. estrofas 1092, 93, 94.

"Kappa: Revela a aquéllos a quienes rodean temibles mareas, revela a aquéllos exhaustos de la vejez y la muerte, una isla fortificada. Señálame una isla adonde no haya más todo esto.

El Señor: Kappa, para aquéllos a quienes rodean temibles mareas, para aquéllos exhaustos de vejez, exhaustos de muerte, (yo digo que) existe una isla fortificada. El hombre de esa isla es nirvana y allí ha desaparecido lo viejo y nada nuevo encuentra alojamiento, no hay más muerte y vejez".

<sup>17</sup> Ver también: Ud. p. 58, Ud. p. 229, It. p. 143, Sanj N. Vol. II, p. 31.

Es muy claro el carácter metafórico de este texto. El nirvana aparece como una isla fortificada que protege al hombre de las terribles mareas, del dolor, la vejez y la muerte. Sería absurdo pensar que se trata de una isla real y concreta.

También se le llama isla y fortaleza en el Samyutta Nikaya, añadiéndose predicados tales como lo inmortal, la bendición, lo maravilloso.

Sanj. N. Vol. IV p. 261.

“Sin ásavas, verdad, la otra orilla, lo sutil, lo difícil de ver, lo inmarchitable, lo estable, lo que nunca decae, lo invisible, lo sin mancha, la paz, lo inmortal, lo excelente, la bendición, la seguridad, la destrucción del deseo, lo hermoso, lo maravilloso, lo libre de mal, el estado de liberación del mal, nibbâna, lo sin daño, lo sin pasión, pureza, liberación, no apego, la isla, la caja de protección, la fortaleza, el refugio, la meta”.

Se ve muy bien como estas expresiones cumplen una función explicativa en las paráboles de Buda <sup>18</sup>. Es decir que estos nombres que se le dan al nirvana son metáforas que tratan de aclarar aquello ante lo cual el lenguaje se detiene.

En un texto de Anguttara Nikaya, luego de igualarlo con la felicidad se nos aclara que es una felicidad en sentido negativo, como liberación del dolor.

Ang. N., Vol. IV p. 279-280.

“‘Este enfriarse (nibbâna), señores, es felicidad; este enfriarse , oh venerables señores, es felicidad’.

Una vez que hubo así hablado, el venerable Udayin le dijo: ‘¿Pero de qué clase es, oh venerable señor, la felicidad que en esto no es sentida?’. ‘Es ciertamente solamente aquella felicidad la que en esto no es sentida. Hay, venerable señor, cinco dominios del deseo sensible. ¿Cuáles cinco? Hay formas conocidas por el ojo, deseadas fuertemente, agradables, amables, ligadas a la pasión y el deseo. Hay sonidos conocidos por el oido... olores por la nariz... gustos por la lengua...contactos conocidos por el tacto, deseados fuertemente, atractivos, agradables, amables, ligados por la pasión y el deseo. Estos, venerable señor, son los cinco do-

<sup>18</sup> Por ejemplo: Sanj. N. Vol. IV, p. 109, 110, Sanj. Vol. V. p. 22.

minios del deseo sensible; y la felicidad, el bienestar, que surge de ello es llamado felicidad sensible.

Considera, oh venerable señor, el monje que separado del deseo sensible, entra y permanece en la primera concentración, si, mientras él permanece en tal lugar, las percepciones y pensamientos acompañados por el deseo sensible lo molestan esto constituye para él una enfermedad. Así como un mal, equivalente a una enfermedad, puede surgir en una persona feliz; así mismo estas percepciones y pensamientos acompañados por el deseo sensible lo molestan y constituyen para él una enfermedad. Realmente, venerable señor, es sólo de esta manera que el enfriamiento debe entenderse como felicidad' ”.

También se trata de una inmortalidad en sentido negativo<sup>19</sup>. Es decir, que todas estas afirmaciones se hacen, ya sea en un sentido metafórico, (isla, fortaleza, bendición) ya sea en un sentido que implica el abandono de la tristeza, del dolor, de la impermanencia; sólo por contraposición con esta realidad puede decirse que el nirvana es felicidad e inmortalidad.

#### f— El nirvana como lo totalmente otro

Ya hemos visto que el nirvana aparece como lo otro de la realidad empírica, y que las expresiones que se refieren a él con valor metafórico señalan su carácter de total diferencia con lo impermanente y lo doloroso.

Pero no se puede decir en que consiste este otro. Para hablar de él el lenguaje no nos es útil. Sabemos que no es un ser, ni una nada. Lo único que nos resta es guardar silencio.

Sanj., N. Vol. V. p. 192-193.

“ ‘¿Cuál es, entonces, maestro Gotama, el fin de la liberación?’ . ‘Nibbâna, brahmin, es el fin de la liberación’ . ‘Pero, maestro Gotama, ¿Cuál es el fin del nibbâna?’ . ‘La pregunta va muy lejos. Esa pregunta está más allá del límite de una respuesta. El propósito de vivir una vida santa, brahmin, es sumergirse en el nibbâna como su fin’ ”.

Esto surge muy claramente en los textos que se refieren a la existencia del Tathâgata después de la muerte.

Maj. N., p. 166.

<sup>19</sup> Ver: Sanj. N. Vol. I, p. 154, Sanj. N. Vol. V, p. 7.

“ ‘Pero si alguno te preguntara, oh Vaccha: aquel fuego que estaba frente a Vd. y que ha sido extinguido, ¿en qué dirección ha ido el fuego, hacia el este, o el oeste, o el norte o el sur? Si se te preguntara así, ¿qué responderías, oh Vaccha?’.

‘No es lo mismo, buen Gotama. Pues, buen Gotama, aquel fuego que brillaba por el aporte de hierbas y leños, por haber consumido esto totalmente y por falta de otro combustible, al quedarse sin combustible se supone que va a extinguirse’.

‘Y así, Vaccha. aquella forma material reconociendo la cual uno reconoce al Tathâgata — el Tathâgata se ha desprendido de aquella forma material, la corta de raíz, la saca como un resto de palmera al que no le queda más existencia y no puede brotar de nuevo en el futuro. El Tathâgata está liberado de la denotación de la forma material, oh Vaccha, él es profundo, inmensurable, incomprensible, como el gran océano’.

La misma respuesta da la monja Khemâ al rey Pasenadi.  
Sanj. N. Vol. IV. p. 266-267-268.

“ ‘Dime, oh señora, ¿cuál es la razón, cuál es la causa por la cual esto no ha sido revelado por el Venerable?’.

‘Con respecto a esto, oh mahârâjah, yo te preguntaré. Contesta como creas conveniente: ¿qué dices tú, oh, mahârâjah, existe algún contador o calculador capaz de contar las arenas de Ganges así: hay tantos cientos de granos o miles de granos o cientos de miles de granos de arena?’.

‘Ciertamente no, oh señora’.

‘Hay algún contador o calculador capaz de estimar el agua del poderoso océano así: hay tantos galones de agua, tantos cientos, tantos miles, tantos cientos miles de galones de agua?’

‘Ciertamente no, oh señora’.

‘¿Cómo es eso?’.

‘Poderoso es el océano, profundo sin límites, impenetrable. Asimismo oh mahârâjah, si uno tratara de definir al Tathâgata por su forma corporal, la forma corporal del Tathâgata es abandonada, cortada de raíz, hecha como los restos de una palmera, hecha algo que no es, hecha de una naturaleza que no surgirá de nuevo en un tiempo futuro. Liberado de la estimación como cuerpo, oh mahârâjah es el Tathâgata. El es profundo, sin límites, impenetrable como el poderoso océano. Decir que el Tathâgata existe después de la muerte no se aplica, decir que el Tathâgata no

existe después de la muerte no se aplica, decir que el Tathâgata existe y no existe, ni existe ni no existe no se aplica' ”<sup>20</sup>.

El océano incomprendible e inmedible es ese absoluto otro al que el hombre da paso al poner fin a la cadena de las existencias. Ese absoluto no tiene carácter de sustancia ni de divinidad. Es totalmente desacralizado y al no ser fundamento carece del en sí característico de la sustancia; es más bien un telos, un fin, una meta.

Pero nos encontramos con una “liberación de” y no con una “liberación hacia”, o si en algún sentido puede hablarse de un hacia, en qué consiste esto queda fuera del lenguaje al quedar fuera de toda realidad. Y también nos hallamos frente a una liberación en la que nada se libera sino que es sólo un terminarse de una serie de condiciones cuyo mismo carácter doloroso e impermanente exigían esa cesación.

Es en este sentido que puede comprenderse el recogimiento y la admiración que suscita la doctrina de Buda, pues propone un camino capaz de quebrar una realidad sin llevarnos a otra realidad, trascendiendo todo ser y venciendo o mejor terminando con el dolor a través del conocimiento.

### Conclusión

El problema del nirvana ha sido, como hemos visto, un desafío para todo el pensamiento occidental.

La resistencia a aceptar que el supremo bien de una religión consiste en la aniquilación ha llevado a que, ya se lo reduzca a un estado de beatitud y santificación o ya se lo identifique con un absoluto al que se le hipostasía alguna forma de sustancia. Así se lo iguala con el Brahman del Hinduísmo y se lo hace fruto de una experiencia mística, traicionando los postulados básicos de los que partió el Budismo.

El nirvana es el fin de una serie kármica de impermanencia y dolor. En este sentido no cabe ninguna duda que equivale a la aniquilación. Aunque no hay un sí mismo que transmigre, hay

<sup>20</sup> En realidad estas preguntas se refieren al nirvana y no a la existencia del Tathâgâta después de la muerte pues esta pregunta no es válida ya que, al negar la existencia de una entidad que constituya un yo, el Tathâgâta en realidad nunca existió; como se ve, por ejemplo en Sanj. N. III, pp. 99, 100, 101.

una corriente de dharmas que continúan su curso debido a la ignorancia y al apego que resulta de éste.

Al interrumpirse esta corriente se impide el surgimiento de una nueva existencia y es en este sentido que se habla de aniquilación.

Un budista, para el que la vida equivale a sufrimiento, sólo puede aspirar a la liberación del encadenamiento a la serie de nacimientos. De ahí el respeto y el recogimiento con que siguen al maestro que los va a salvar de esa condición dolorosa.

Pero una vez terminada la serie, ¿qué encontramos? No llamamos nada real; nada que sea ni que no sea; lo que queda es un absoluto por oposición a esta realidad relativa, un incondicionado por oposición a esta realidad condicionada. Sólo el silencio resta, ya que el lenguaje corresponde a la única realidad, que es la relativa y condicionada. Este absoluto no tiene caracteres de sustancia, pues no hay ninguna sustancia, ni tiene caracteres sagrados pues los dioses son habitantes de otros mundos también sometidos al samsára. Es lo totalmente otro y como tal excede nuestra comprensión y nuestra palabra.

Aquí radica la característica principal de este sistema de pensamiento: el hombre puede trascender la realidad. De ahí la enorme fuerza soteriológica de esta doctrina. Se puede acabar con el dolor y la impermanencia dando paso a un otro absoluto e incondicionado.

La profundidad de la experiencia, que bajo ningún aspecto puede llamarse mística al no aceptar un fundamento sagrado al que refiera, reside en un telos que va más allá de la realidad. Este corte es el nirvana, la experiencia suprema del budista, que vence la verdad del sufrimiento. En ésto radica el sentido y la fuerza, que sí podríamos llamar sagrada, de esta doctrina.

## ABREVIATURAS

|                          |           |   |
|--------------------------|-----------|---|
| <i>Anguttara Nikaya</i>  | Ang. N.:  | The Book of the Gradual Sayings.<br>Translated by F. L. Woodward and E. M. Hare. Volúmenes I, II, III, IV, V. Pali Text Society, London, 1970, 1973, 1973, 1965, 1972.  |
| <i>Digha Nikaya:</i>     | D. N.:    | Diálogos Mayores de Buda. Traducción directa del Pali. Carmen Dragonetti. Monte Avila Editores. Argentina, 1977<br>Dialogues of the Buddha. Translated by T. W. Rhys Davids. Vol. I y II. Oxford University Press, 1899.<br>Dialogues of the Buddha. Translated by various scholars and edited by T. W. Rhys Davids. Vol. III. Pali Text Society, London, 1977. |
| <i>Khuddakanikaya:</i>   | I. t.:    | Itivuttaka (As it was said). Translated by F. L. Woodward. Oxford University Press, 1977.   |
|                          | S. N.:    | Sutta-nipata (Discourse Collection). Edited in the original. Pali Text with an English version facing it. Translated by Lord Chalmers. Harvard University Press, London, 1932.  |
|                          | Ud.:      | Udana. La palabra de Buda. Versión directa del Pali. Introducción y notas de Carmen Dragonetti. Monte Avila Editores. Barcelona—Caracas, 1972.  |
| <i>Majjhima Nikaya:</i>  | Maj. N.:  | Further Dialogues of the Buddha. Translated from the Pali by Lord Chalmers. Vol. I. The Middle Length Sayings. Translated from the pali by I. B. Horner. Pali Text Society, London, 1975.   |
| <i>Samyutta' Nikaya:</i> | Sanj. N.: | The Book of the Kindred Sayings. Translated by Mrs. Rhys Davids and F. L. Woodward, Vol. I, II, III, IV, V. Pali Text Society, London, 1971, 1972, 1975, 1972, 1972.  |