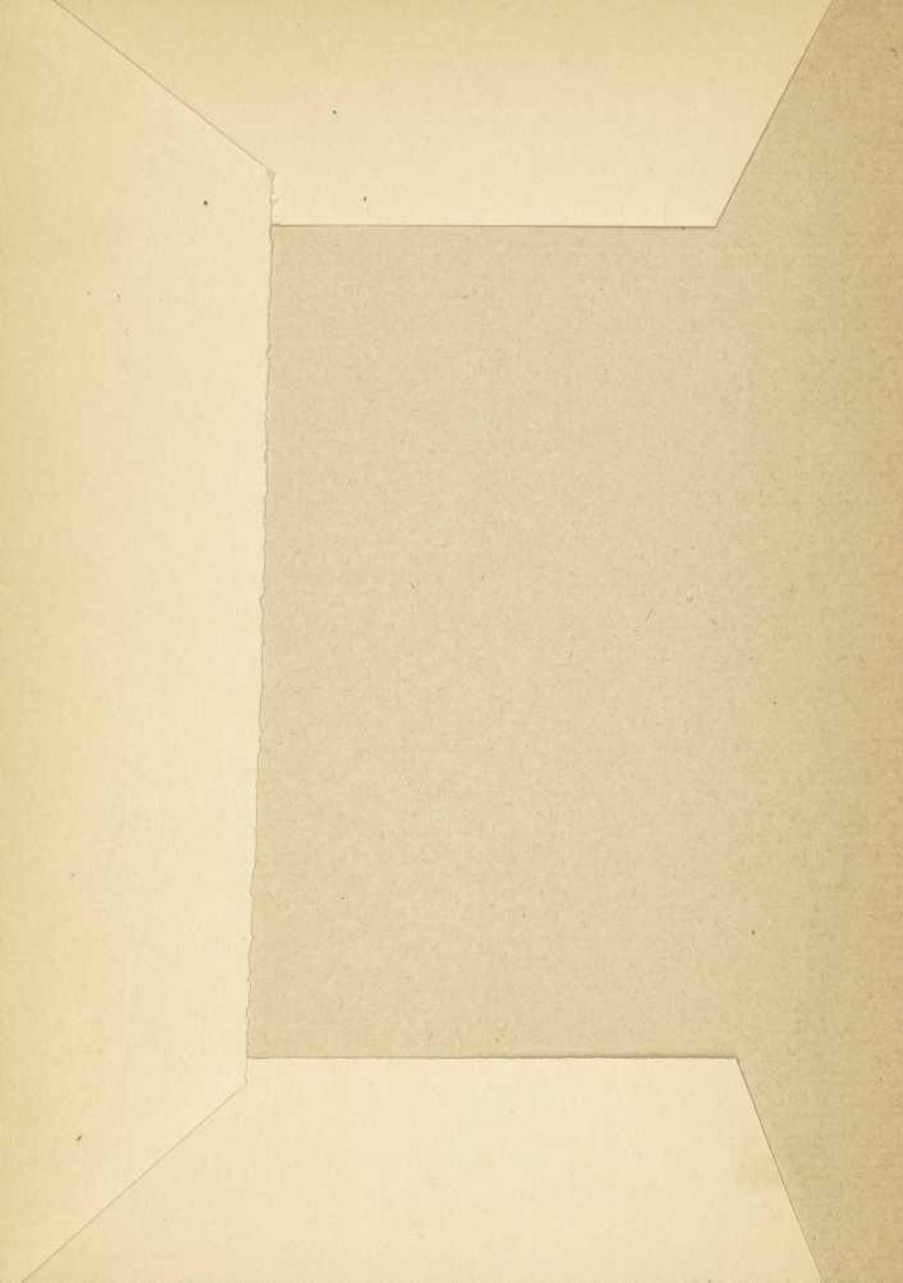


RICARDO PISCHEL
VIDA Y DOCTRINA
DE BUDDHA



Revista de Occidente
MADRID



*Revisado
Revisado
1935*

VIDA Y DOCTRINA
DE BUDDHA

DR 2519

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

- Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7,50 ptas.
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringier: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.
Bernard Shaw: *Santa Juana. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo* * 6 ptas.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.^a serie) * 6 ptas.
— *Figuras del mundo antiguo* (2.^a serie) * 5 ptas.
Fernando Crommelynck: *El estupendo cornudo. Farsa en tres actos* * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas. (Historia de un archipiélago imaginario.)* * 8 ptas.
José Ortega y Gasset: *El Espectador*, núm. IV * 5 ptas.
— *El Espectador*, núm. V * 5 ptas.
— *El Espectador*, núm. VI * 5 ptas.
— *La deshumanización del arte.* * 5 ptas.
— *Las Atlántidas. (Suplemento número 2 a la Revista de Occidente.)* * 10 ptas.
— *Espíritu de la letra* * 5 ptas.
— *Tríptico: I. Mirabeau o el político* * 3 ptas.
Vsevolod Ivanov: *El tren blindado No. 14-69* * 3,50 ptas.
Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.
Leonidas Leonov: *Los Tejonés* * 10 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
Eugenio Zamiatin: *El farol y otros cuentos* * 4 ptas.
Arnold von Salis: *El Arte de los Griegos* * 20 ptas.
Franz Roh: *Realismo mágico (Post expresionismo)* * 12 ptas.
E. Zamiatin: *De cómo se curó el doncel Erasmo* * 3 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

- I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas.
- II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto. (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.)* * 5 ptas.
- III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas.
- IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 ptas.
- V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.
- VI. *El Cantar de Roldán* * 5 ptas.
- VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.
- VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mio Cid* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

- IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.
- X. *Cuentos de la Edad Media* * 5 ptas.
- XI. *Trece Fabliaux franceses* * 4 ptas.

LOS GRANDES PENSADORES

- I. *La Filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* * 5 ptas.
 - II. *Platón, Aristóteles* * 5 ptas.
 - III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* * 5 ptas.
 - IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* * 5 ptas.
 - V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* * 5 ptas.
 - VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* * 5 ptas.
-

- R. Wilhelm: *Laotsé y el taoísmo* * 5 ptas.
- *Kuntsé (Confucio)* * 5 ptas.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

- A. Messer: *La filosofía actual* * 7,50 ptas.
- *La filosofía en el siglo XIX (Empirismo y Naturalismo)*
6 ptas.
- *De Kant a Hegel* * 6 ptas.
- *La filosofía moderna (Del Renacimiento a Kant)*. 5 ptas.

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

- I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) * 5 ptas.
- II. Rodolfo Otto: *Lo Santo (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.)* * 8 ptas.
- III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* * 11 ptas.
- IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* * 6 ptas.
- V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* * 5 ptas.
- VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* * 7 ptas.
- VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* * 6 ptas.
- VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* * 5 ptas.
- IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* * 3 ptas.
- X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* * 11 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

- XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace* * 5 ptas.
- XII. Federico Bendixen: *La esencia del dinero* * 4 ptas.
- XIII. Francisco Brentano: *Psicología* * 5 ptas.
- XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* * 7 pesetas.
- XV. Jorge Simmel: *Sociología*. Tomo I, 5 ptas. - Tomo II, 3,50 pesetas. - Tomo III, 5 ptas. - Tomo IV, 3,50 ptas.
- XVI. Francisco Brentano: *El origen del conocimiento moral* * 3,50 pesetas.
- XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* * 6 ptas.
- XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía* * 3 pesetas.
- XIX. A. Messer: *El realismo crítico* * 3,50 ptas.
- XX. C. J. Yung: *Lo inconsciente* * 6 ptas.

HISTORIA BREVE

- I. Ludo Moritz Hartmann: *La decadencia del mundo antiguo* * 5 ptas.
- II. Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* * 6 ptas.
- III. Enrique Finke: *La Mujer en la Edad Media* * 5 ptas.
- IV. Eduardo Schwartz: *El Emperador Constantino y la Iglesia cristiana* * 6 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

- I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* * 2 ptas.
- II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* * 3 ptas.
- III. J. B. S. Haldane: *Calínico* * 2 ptas.

COLECCIÓN «NOVA NOVORUM»

- Pedro Salinas: *Vispera del gozo* * 3,50 ptas.
- Benjamín Jarnés: *El profesor inútil* * 3,50 ptas.
- Antonio Espina: *Pájaro pinto* * 3,50 ptas.

CENTENARIO DE GÓNGORA

- I. *Soledades* (Editadas por Dámaso Alonso, con prólogo y versión prosificada) * 5 ptas.
- II. *Romances* (Editados por J. M. de Cossío) * 5 ptas.

RICARDO PISCHEL

VIDA Y DOCTRINA DE BUDDHA

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
POR J. GARCÍA DÍAZ

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

8621

Revista de Occidente

Avenida Pi y Margall, 7

MADRID

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid * 1927

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA

NO sin reflexionarlo mucho accedí al ruego del editor de escribir, para la colección «La Naturaleza y el Espíritu», una obrita sobre la *Vida y Doctrina de Buddha*. No faltan obras sobre el budismo, destinadas a sectores más amplios; pero todas, incluso la tan estilizada de Oldenberg, adolecen, a mi parecer, del defecto de no dar bastante relieve al carácter del budismo como religión, y de no tomar demasiado en cuenta el espíritu indio que en él palpita. Cuanto más penetramos en el conocimiento del Asia central, tanto más se desprende que, para una gran parte del Oriente, el budismo no ha sido menor elemento civilizador que el cristianismo para el Occidente. A medida que el budismo se eleva como religión, húndese cada vez más como filosofía. Creo, con Garbe y con Jacobi, que Buddha, como filósofo, depende, por completo, del Samkya-Yoga. En este sentido, al contrario de Oldenberg, he intentado analizar la doctrina de Buddha. Ha sido necesario conservar más

expresiones técnicas de las que, en interés del lector, hubiera deseado. Pero era inevitable. Todavía es muy difícil entender el idioma técnico y formalista de los escritos búdicos; pues no se ha publicado más que una exigua parte de la bibliografía exegética. Aún no se ha llegado a un acuerdo entre los investigadores sobre la traducción de muchos conceptos importantes. Desde que se encontraron en el Turquestán fragmentos del canon sánscrito, que se creía perdido, la tradición septentrional budista aparece en nueva luz. Ya no puede prescindirse de ella en una exposición de la doctrina de Buddha.

La extensión de esta obrita estaba prefijada. De ahí que me viera precisado a compendiar en el capítulo IV, y especialmente en el V, mucho más de lo que, en otro caso, hubiera acontecido; a resumir, a pasar por alto muchas cosas y a suprimir otras todavía. Pero no falta nada esencial. No pude evitar el hacer uso de muchos ejemplos que ya figuran en mis predecesores. Pero he examinado, y modificado muchas veces, todas las traducciones, teniendo a la vista el texto palí, sánscrito y el del dialecto gatha. Así, pues, no obstante la modestia de su propósito, puede esta obrita aportar a los especialistas algo nuevo.

R. PISCHEL

Berlín-Halensee, 14 de Octubre de 1905.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

Con la sencillez propia de su estilo estudió Pischel en esta obra a Buddha y su doctrina. Sólo quien conozca las fuentes y sus dificultades puede apreciar la cantidad de saber y de labor investigadora que esconde muchas veces la brevedad de una de sus frases. En un sabio como Pischel, que abrió nuevos derroteros a los más diversos campos de la filología india, es casi natural que sus conceptos sean muchas veces nuevos y originales. Y es comprensible también que hayan sido discutidos en parte. Yo, por la mía, confieso que soy de distinta opinión en algunas cuestiones, como, por ejemplo, en la valoración del *maïtri* budista.

No obstante, cuando, a instancias del editor, me encargué de revisar la segunda edición, sabía de antemano que mi labor había de limitarse a la corrección de algunos ligeros errores de detalle, y que nunca podría llegar a una modificación

más honda. He alterado el texto únicamente donde creo que el mismo Pischel lo hubiera hecho.

La obra se agotó en pocos años. Estoy convencido de que también en adelante encontrará numerosos lectores. Es de lo mejor que escribió aquel hombre que encontró ya su último descanso en el país al que consagró su amor y el esfuerzo de su vida.

H. LUDERS.

Berlín-Charlottenburgo, 8 de Abril de 1910.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN ALEMANA

Los principios en que me inspiré al revisar la segunda edición han seguido inspirándome para esta tercera.

H. LUDERS.

Berlín-Charlottenburgo, 9 de Diciembre de 1916.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN ALEMANA

La última tirada de la cuarta edición se agotó en un año. La valiosa obra de R. Pischel ha ido ampliando cada vez más su círculo de lectores. Teniendo en cuenta las dificultades, casi insuperables, hube de vacilar mucho antes de acceder a la invitación del editor de revisar la cuarta edición. Ésta, comparada con las anteriores, presenta algunas notables modificaciones. Desgraciadamente, dada la índole de la obra, no era posible ocuparse con más detalle del budismo septentrional.

Espero que también esta edición aumente el número de los antiguos lectores, y que todos los que quieran informarse sobre Buddha y su doctrina encontrarán en ella un guía seguro.

JOH. NOBEL.

Berlín, 5 de Junio de 1926.

I

INTRODUCCIÓN

DESDE fines del siglo anterior corre en boca del mundo ilustrado un nombre que antes apenas si rebasaba el limitado círculo de los filólogos indostánicos y de los exégetas de religiones. Ese nombre es el de aquel a quien solemos designar con su nombre religioso de Buddha. Cuando Buddha, tras larga resistencia, cediendo a los insistentes ruegos de su tía y madrastra *Mahaprajapati* (1), aceptó mujeres en la orden, profetizó que su doctrina — que, de lo contrario, hubiera subsistido mil años — no duraría así más que quinientos. Buddha fué un mal profeta. Su profecía no se ha cumplido. Antes bien, el movimiento religioso nacido al Oriente de la India medio milenio antes de Cristo renace en el segundo milenio de la era cristiana a una nueva

(1) La *j* se pronuncia *ch*.

vida. Parece como si se iniciara para Buddha otra marcha triunfal, que no había de limitarse ahora al mundo oriental, sino que ganaría también el Occidente.

Por lo menos a partir del siglo VII después de Cristo, se encontraba el budismo en la India en incesante decadencia, que llegó hasta la desaparición completa en su patria. Subsistía únicamente en Ceilán, Indochina, Japón, el Tibet y tierras comarcanas, así como en parte de la China y en el archipiélago malayo. Según datos del año 1921, la India británica (exceptuando Birmania), con una población de 305 millones, no contaba más que unos 343.000 budistas confinados en el Norte. En primer lugar figura Bengala, con unos 275.000, de los cuales corresponden 193.000 a la provincia de Chittagong. En cambio, en el mismo año el número de budistas llega en Ceilán a 2.800.000 en números redondos, para una población de cuatro millones y medio. Pero, en primer término, aparece Birmania con 11.600.000, o sea el 83 por 100 de la población total. Desde hace tiempo se nota una corriente poderosa para llevar de nuevo el budismo a su antigua patria. Y de hecho, el número de budistas aumentó en la India británica en un 8 por 100 en el período de 1911 a 1921, durante el cual el incremento llega en Ceilán al 12 por 100. En 1891 se fundó en Colombo la *Mahabodhi Society* con el fin de difun-

dir el budismo. Su inmediato punto de mira fué la India. Para los budistas, la carrera de su maestro empieza el día en que llegó a la «iluminación» (*bodhi*) o la «gran iluminación» (*mahabodhi*) en el Oriente de la India, bajo la higuera de Gaya, donde se edificó un templo al que todavía en el siglo VII después de Cristo iban en peregrinación piadosos budistas, incluso de la China. En el siglo XIV fué destruido por los mahometanos, y así permaneció hasta que, en el siglo anterior, un indio tomó posesión de él. En 1874 empezó a reedificarle el rey de Birmania, en vista de que piadosos budistas — de Birmania especialmente —, seguían yendo a él en peregrinación. A la muerte del rey continuó la reedificación el gobierno inglés, y la *Mahabodhi Society* adquirió, mediante un proceso, el derecho a organizar procesiones al templo. Erigió allí una casa para peregrinos, trasladó su residencia general a Calcuta, publicó una revista mensual en inglés y fundó sociedades filiales en la India septentrional y meridional, en Birmania y en Chicago. También en Inglaterra tiene representantes.

Con independencia de ella habíase constituido en 1903 en Rangoon (Birmania) otra Sociedad con el nombre de *Buddhasasana Samagama* (Sociedad de la doctrina de Buddha, o Internacional Buddhist Society). Su objeto era generalizar el conocimiento de la doctrina de Buddha y fomen-

ar el estudio del *pali*, idioma en el cual fué escrito el canon de los budistas meridionales.

Con auxilio de dinero americano fundáronse en Ceilán, sede principal del budismo meridional, escuelas para niños y niñas y seminarios para religiosos budistas. Esclarecidos sabios indígenas siguen atentos el progreso de la ciencia, ayudando solícitos a los sabios europeos.

En Siam, a impulsos del monarca anterior, y con ocasión del jubileo de su reinado, apareció en 1893-94 una edición en 39 volúmenes de los libros sagrados de los budistas meridionales, a la cual debe seguir una edición de las exégesis. Algunas de ellas se han publicado ya.

Sumamente intensa es la actividad que despliegan los budistas en el Japón, donde está en marcha un movimiento para reemplazar el sintoísmo (religión peculiar con *Amatarasu*, la diosa del Sol a la cabeza) por una religión de Estado, donde se fundan el budismo y el confucianismo. Sabios japoneses han estudiado en Europa el sánscrito y el *pali*, y a ellos debemos un estímulo considerable a nuestro conocimiento del budismo, por su labor sobre la traducción china de los libros sagrados de los budistas septentrionales, por las versiones, hechas del chino, de notables obras budistas de viajes, y por las investigaciones científicas sobre determinados puntos de la doctrina búdica. La mayor parte de esta bibliografía

está escrita en japonés. Hay, sin embargo, revistas en inglés, como *The Eastern Buddhist*, que tiende a generalizar, en lo posible, el conocimiento de la doctrina budista. También en América han arraigado misiones budistas japonesas.

De manera que por todas partes se ha hecho, en los países budistas, una activa propaganda, y el budismo se ha ido convirtiendo poco a poco en una fuerza, que algunos consideran como un peligro para el cristianismo.

Han sido muchas veces comparados el cristianismo y el budismo. No puede negarse que ya a primera vista presentan muchos caracteres comunes. Como el cristianismo en Occidente, es en Oriente el budismo la religión más poderosa. Tanto una como otra no se han concretado al país donde nacieron, sino que, franqueando los límites patrios, han enviado misioneros para llevar la civilización y la cultura a pueblos vírgenes de ellas. El triunfo de las dos religiones no está empapado en sangre, como lo está el islamismo, caricatura de religión. Cristianismo y budismo hacen del amor la virtud suprema. Y con más fidelidad que los cristianos han seguido los budistas la doctrina de su maestro. El budismo no conoce persecución de herejes, ni procesos de brujería, ni cruzadas. Sereno y manso, ha seguido su camino y se ha convertido, sin usar de fuerza, en la religión más grande que conoce el mundo.

Cristianismo y budismo son religiones de redención. Por diferente que sea el camino, su fin es el mismo. Jamás devolvió el budismo odio por odio al chocar con otras religiones, y por todas partes le encontró. Una antigua fórmula cristiana de abjuración dice: «Maldito sea Zarades, Bodda y Skythianos, precursores de los maniqueos». Zarades es Zoroastro; Bodda, nuestro Buddha. El misionero metodista *Spence Hardy*, a quien debemos valiosos libros sobre el budismo, resuelve la patente armonía entre el cristianismo y el budismo diciendo que la vida de Buddha es un mito; su doctrina, un cúmulo de errores; su código de moral, imperfecto, y su religión, cimentada en principios faltos de base. Todavía más duro es el juicio del jesuíta *Dalhmänn*. Para éste, el pensamiento fundamental del budismo es una profunda inmoralidad religiosa y social. Precisamente lo contrario es lo cierto.

Prescindiendo de estas voces aisladas, los misioneros cristianos que han estado en contacto con el budismo colocan unánimes la ética budista inmediatamente detrás de la cristiana. Como Cristo, Buddha reprobaba toda devoción externa y hacía de la ocupación moral en sí misma y del amor al prójimo lo principal de su doctrina. Sus mandamientos y prohibiciones son esencialmente iguales a los cristianos, si se prescinde de aquellos específicamente indios y sólo para la India

necesarios. Ambos fundadores de religiones se dirigen, no a clases determinadas, sino a la gran masa de los menesterosos y afligidos. Necesariamente, ha de ser torcida toda interpretación del budismo hecha desde un punto de vista unilateralmente cristiano. Como toda religión, debe el budismo ser juzgado según el pueblo en que nació y según las circunstancias bajo las cuales aparece. Hasta hoy ha sido una desventura para el budismo el hecho de que preferentemente se hayan preocupado de él profanos que le juzgaban erróneamente porque desconocían las condiciones que le provocaron.

Desde que Schopenhauer manifestó, con noble admiración, la gran conformidad de su doctrina con el budismo y que se inclinaba a dar a éste la preeminencia sobre todas las religiones de la tierra, fué convirtiéndose el budismo en tema de actualidad cada vez mayor. Los unos intentan glorificar a su costa el cristianismo; otros, valerse de él para deprimirle, y aun no faltan en Europa quienes vean en el budismo la religión del porvenir. Olvidan que el budismo, transplantado a Europa, deja de ser budismo. Ateísmo y pesimismo son los lemas con que se cree poderle caracterizar. En la época de Schopenhauer puede decirse que no se sabía nada del antiguo budismo.

En la iglesia budista hay dos direcciones opuestas, que pudieran señalarse en cierto modo

como catolicismo y protestantismo. Ya desde un principio se había fraccionado el budismo en muchas sectas. El mismo Buddha tuvo que luchar con la desunión en la comunidad; y a esas discrepancias hay que atribuir, en primer término, la rápida decadencia del budismo en la India. Algunas sectas aisladas redactaron en diferentes idiomas su canon propio de los libros sagrados. Según una tradición, de la que no hay motivo para dudar, inmediatamente después de la muerte de Buddha, *Kasyapa*, uno de los principales discípulos de aquél, propuso a los monjes congregados en *Kusinagara* que compusieran un canon de la ley (*dharmā*) y de la disciplina (*vinaya*). Esto aconteció en el concilio de *Rajagṛha*, antigua capital del reino de *Magadha*, la Tirhut actual, en la India oriental, patria de Buddha. Indudablemente, la primera redacción del canon budista se hizo en la lengua del país *Magadha*, de los *magadhi*, en la cual debió predicar el mismo Buddha. Su monumento más antiguo es la inscripción en el vaso de reliquias encontrado en el sepulcro de Buddha, erigido por la misma familia. La elección de este dialecto precisamente para una fundación de la familia demuestra que fué el dialecto vernáculo de Buddha. Esto explica también que los budistas consideren el *magadhi* como el idioma primitivo que hablaron los hombres de la primera edad del mundo, los *brahmanes*, que no

habían oído antes otro idioma, y el que hablaron también los budistas. De ese antiguo canon *magadhi* conservamos sólo los nombres de partes aisladas, en el edicto de *Bairat*, que en el siglo III antes de Cristo hizo grabar el gran rey budista *Asoka Priyadarsin*, además de algunos vestigios en el canon de los llamados budistas meridionales, que, hasta ahora, es el único que se conoce por entero.

Suele establecerse diferencia entre budistas septentrionales y meridionales. Llámense meridionales a los budistas de Ceilán e Indo-China, especialmente de Siam, Birmania, Annam y Camboja; y septentrionales a los de China, Japón, Corea, Tibet, Mongolia y de las vertientes del Himalaya, especialmente Nepal, Bhutan y Sikkim. El número de los budistas meridionales se calcula en 31 millones; el de los septentrionales, en 479. Profesan por consiguiente el budismo unos 510 millones de hombres, frente a unos 327 millones de cristianos. La cifra no es, empero, completamente exacta; porque los datos, especialmente para la China y el Tibet, son inciertos.

El canon de los budistas lleva el nombre de *Tripitaka*, en palí, *tipitaca*, el «triple cesto». «Cesto» (*pitaka*) es una metáfora para indicar colección. Las tres colecciones de que consta la *tipitaka* meridional se llaman *Vinayapitaka* («cesto de la disciplina»), *Suttapitaka* («cesto de las predica-

ciones») y *Abhidhammapitaka*, que puede traducirse como «cesto de la escolástica». Estas tres colecciones se dividen a su vez en numerosos capítulos. El idioma de este canon es el palí, dialecto hermano del sánscrito y más moderno, hablado probablemente en la India occidental. Los budistas meridionales identifican erróneamente el palí con el antiguo *magadhi* y creen que todo el *tipitaka* quedó fijado, en su forma actual, inmediatamente después de la muerte de Buddha. Esta creencia se opone a la antigua tradición, según la cual, como ya se ha dicho, en el concilio de Rajgrha no se fijaron más que la ley y la disciplina. Lo mismo que en la Biblia, han laborado muchos siglos en el canon de los budistas meridionales, el canon palí. El *Abhidhammapitaka* es, indudablemente, la parte más reciente del canon. Esencialmente no contiene nada nuevo. No viene a ser más que una repetición del contenido del *Suttapitaka*, pero en forma todavía más esquemática. Sin embargo, para el estudio del dogma budista es de una gran importancia el *Abhidhammapitaka*, sobre todo si se utilizan los grandes comentarios palí, basados en una tradición buena. La misma tradición no permite dudar que en él entraron obras muy posteriores. El *Kathavatthu* que figura en él, y que refuta 250 interpretaciones erróneas de diferentes escuelas, fué compuesto, según la tradición, a mediados del siglo III

antes de Cristo, por *Tisya Maudgaliputra* en la corte de *Asoka*, en *Pataliputra*, y proclamado en el tercer concilio. De modo que la obra de un autor generalmente conocido, escrita en forma completamente escolástica, encontró acogida en esa parte del canon. Hoy se sabe positivamente que el canon palí no es más que el canon de una secta, la secta de los *Vibhajyavadins*, una escuela del budismo ortodoxo. No encontró su forma escrita hasta el siglo I antes de Cristo, en Ceilán, bajo el reinado de *Vattagamani*.

Pudiera creerse que la tradición del texto se haya resentido, por fijación tan tardía. Pero no es así. El método indio de enseñanza era tal que, sin necesidad de escritura, hacía posible la transmisión exacta de textos enormes. Todavía hoy se encuentran sabios en la India que saben de memoria todo el *Rigveda*, con su 1.028 cantos, en parte de gran extensión, y los recitan desde el principio hasta el final sin cometer una sola falta. Se habían ideado unas formas de recitación cuyo ejercicio constituía el objeto de la enseñanza. El adiestramiento de la memoria era una parte principal de la tarea escolar. En las predicciones de Buddha a sus discípulos aparece con fuerza este elemento instructivo. Las repeticiones de palabras aisladas, mediante sinónimos y frases enteras; las variaciones del mismo pensamiento, son fatigosas en sumo grado y sólo ex-

plicables por el deseo de grabar indeleblemente en los oyentes su contenido. Especialmente las expresiones técnicas de singular importancia para la doctrina se repiten y se aclaran infinitas veces. De todas maneras, el canon en sí no es más extenso, antes bien, es más breve que la Biblia. En 1881 fundó en Londres *Rhys Davids*, uno de los mejores conocedores del palí y del budismo, la *Pali Text Society*. A esta Sociedad se debe principalmente el que hoy existan impresos, no sólo casi todos los textos importantes del canon palí, sino también extensos comentarios en ediciones críticas.

Hasta hace poco era creencia general de los investigadores que únicamente el canon palí de los budistas meridionales conservaba fielmente la doctrina de Buddha. Ya hacía tiempo que se había visto que parte de los textos de los budistas septentrionales coincidían muchas veces literalmente con los meridionales, y como la mayoría de aquéllos es, indudablemente, de fecha posterior, se supuso que la coincidencia obedecía a copias hechas sobre el canon palí. El estudio del budismo septentrional tropieza con más dificultades que el meridional. En éste tenemos que habérnoslas con un idioma, el palí, escrito principalmente en tres alfabetos: el cingalés, el birmano y el camboyano. Aunque no absolutamente necesario, es conveniente también el conocimien-

to del cingalés, el idioma de Ceilán. En cambio, en el budismo septentrional, el número de idiomas y alfabetos es mucho mayor. Una parte de las obras está en sánscrito; otra, en un dialecto particular, mezcla de sánscrito y de indo medio, el dialecto *gatha*, «dialecto de los cantos», como suele llamársele, porque, al principio, se encontraba sólo en los elementos métricos intercalados en el texto en prosa. Pero ahora conocemos también obras que usan siempre ese dialecto en la prosa. Además, hay que añadir el chino, el tibetano, el mongólico, el japonés; todos idiomas difíciles, con alfabeto propio y una literatura gigantesca. El nombre de «budismo septentrional» no tiene, desde luego, más que una justificación geográfica; y ésta sólo en parte; pues hay que añadir a él el budismo de Java y de Sumatra, que fué llevado allí desde el Norte. El budismo septentrional no presenta unidad de concepto. Hay tantas clases de budismo como pueblos hay. Esto se explica porque el budismo se injertó en todas partes en las religiones populares, que eran, en su esencia, radicalmente distintas. En ninguna parte pudo el budismo exterminar esas religiones, ni quiso tampoco exterminarlas. Incluso en Ceilán, la verdadera religión del pueblo es una creencia en demonios.

Las traducciones chinas y tibetanas indican expresamente que se refieren a un canon sánscrito

to. Sabemos también que la escuela de los *Mulasarvastivadins*, que se consideraban como partidarios de *Rahula*, el hijo de Buddha, tenía un canon sánscrito. Mas, a pesar de todas las investigaciones, no ha podido encontrarse en China un canon sánscrito. En 1903, la expedición del Museo Etnográfico, de Berlín, dirigida por Grünwedel, trajo del Turquestán chino, con muchos otros valiosos hallazgos, una serie de restos de antiguos impresos anopistógrafos escritos en un dialecto particular y difícil, que suele llamarse *brahmi* centro asiático. De la investigación de los impresos xilográficos, encomendada a *Pischel*, resultó que contenían restos bastante extensos del canon sánscrito, que se creía perdido y que, en rigor, la traducción china es una reproducción literal del canon. Desde entonces el material ha aumentado considerablemente por las nuevas expediciones de *Le Coq* y *Grünwedel*, en los años 1904-1914, y por los descubrimientos de investigadores ingleses, franceses, rusos y japoneses. En su mayor parte esperan todavía una revisión científica. Entre tanto se puede ya sostener que el canon sánscrito es completamente independiente del canon palí, como lo demuestra la distinta división. No obstante, el fondo de la doctrina de Buddha es, en las dos interpretaciones, el mismo, hasta en los detalles; lo cual es un testimonio brillantísimo de la fidelidad de la tra-

dición. De manera que si, hasta ahora, se opuso la «tradición palí» a la «tradición sánscrita», y se suponía entre ambas una «diferencia fundamental», en lo sucesivo esto ya no es posible, por cuanto se trate del canon. Verdad es que en su ulterior desenvolvimiento se separaron ampliamente el Sur y el Norte, y que, en general, el Sur puede aspirar a una sencillez y a una antigüedad más grandes. Pero cada vez se va comprobando más que, incluso en obras budistas septentrionales, tenidas completamente por legendarias, se encuentran vestigios de una tradición vieja y sana, que inútilmente buscamos en el Sur. También la «tradición palí» ha de considerarse en adelante como la tradición de una secta solamente y no como la única pura de todo el budismo.

Las colecciones de escritos budistas en la China y en el Tibet son de una extensión enorme. En la China se conoció el budismo a mediados del primer siglo de la era cristiana, y empezó a extenderse rápidamente. Al mismo tiempo se inició una gran actividad en la traducción. Los diversos escritos budistas en sánscrito y algunos escritos no budistas que se necesitaron, fueron traducidos al chino por monjes especializados en idiomas. La cantidad de traducciones aumentó cada vez en el transcurso de los siglos. A estas colecciones se les llama el *Tripitaka* chino. Pero no tiene de común con el *Tripitaka* palí más que

el nombre. Desde muy pronto empezaron los chinos a hacer catálogos de sus colecciones. Uno de los más antiguos de que tenemos noticia es el preparado por *Tao-an* (siglo IV antes de Cristo). Pero ya no existe.

En el Tibet hizo del budismo la religión del Estado el rey *Srong bTsan sGam po*, en el siglo VII de la era cristiana. En esa época no poseía todavía el Tibet escritura propia. El rey envió a la India un ministro llamado *Thon-mi-Sambhota*, para aprender el sánscrito. Así llegaron entonces indios a la corte tibetana. La escritura *gupta*, tipo del sistema de escritura del Norte de la India, conocido sobre todo por inscripciones, fué arreglado para el Tibet, y hasta hoy continúa siendo la escritura tibetana. El culto monarca, preparado por el desarrollo cultural de su país, sugirió seguramente la idea de coleccionar los escritos budistas y traducirlos al tibetano. Como quiera que sea, en el transcurso del tiempo resultaron dos colecciones gigantescas de escritos budistas tibetanos, conocidas bajo los nombres de *Kandschur* y *Tandschur*. Los originales sánscritos que sirvieron para las traducciones chinas y tibetanas se han perdido en su mayor parte.

II

LA INDIA DEL NOROESTE EN TIEMPOS DE BUDDHA

DESDE que tenemos noticias de la India, la encontramos dividida en una serie de reinos más o menos grandes. Sólo algunas veces logró un hombre una soberanía que abarcase una gran parte de la India, como *Candragupta*, de la familia de los *Mauryas*, en el siglo iv antes de Cristo, y la de la familia de los *Guptas*, en el siglo iv de nuestra era. En la época de Buddha, es decir, en el siglo vi antes de Cristo, había en la India nordoriental cuatro reinos, algunos de considerable extensión y prestigio, además de una serie de repúblicas aristocráticas, y alrededor de una docena de principados más pequeños, parte de los cuales se llamaban también reinos. Algunos de estos reyes y nobles desempeñaron un papel importante en la vida de Bud-

dha. Varias de las capitales fueron frecuentemente centros de la actividad de Buddha y se repiten constantemente en la historia del budismo.

Entre los reinos hay que mencionar, ante todo, el de *Magadha* (hoy Bihar), con su capital *Rajagrha* (hoy Raigir), reemplazada más tarde por *Pataliputra* (hoy Patna). Sometido a *Magadha* estaba el territorio de los *Angas*, con su capital *Campa* (1), situado más al Este. En tiempo de Buddha era rey de *Magadha* *Bimbisara* o *Srenika*, fiel partidario suyo. Por instigación de *Devadatta*, primo y traidor de Buddha, mató *Ajatasatru* o *Kunika* a su padre *Bimbisara* cuando Buddha era ya de avanzada edad. Movido por los remordimientos de conciencia, *Ajatasatru* fué a ver a Buddha, el cual le perdonó y le admitió en la comunidad.

Al Noroeste de *Magadha* se encontraba el reino de los *Kosalas* o, más exactamente, *Uttarakosalas* («kosalas septentrionales»), con la capital *Sravasti*, regido por *Prasenajit*, y después por su hijo *Virudaaka* o *Vidudabha*. Lo mismo que *Bimbisara*, fué también *Prasenajit* un fiel adepto de Buddha. Por el Sur unióse a los *Kosalas* el reino de los *Vatsas*, con su capital *Kausambi* (S. O. de la actual *Allahabad*), gobernado por el

(1) La c se pronuncia ch.

rey *Udayana*, cuyos románticos amores con *Vasavadatta* (llamada por los budistas *Vasuladatta*), la hija del rey *Pradyota*, fueron muy celebrados en la India, y todavía en el siglo v después de Cristo corrían en boca de los ancianos *avantis*. Todavía más al Sur se hallaba el reino de los *Avantis*, con la capital *Ujjayini* (hoy *Ujjain*), patria del famoso poeta *Kalidasa*, regido por el rey *Pradyota* o *Canda-Pradyota*, el padre de *Vasavadatta*.

Entre los estados feudales, de forma republicana, sobresalía la confederación de los *Vrjji* (en *palí*, *Vajji*), que comprendía ocho estados confederados, de los cuales merece especial mención el de los *Licchavis* de *Vaisali*. Junto a ellos estaban los *Mallas*, de *Kusinagara* y *Pava*, y los *Sakyas*, con la capital *Kapilavastu*. A la estirpe patricia de los *Sakyas* pertenecía *Buddha*, a quien ya, en una inscripción del siglo iii antes de Cristo, se le llama *Sakyamuni*, «el sabio de los *sakyas*». Los *sakyas* reconocían la soberanía del rey de *Kosala*; pero, por lo demás, eran independientes. Se consideraban a sí mismos como *kosalas* y hacían remontar su origen hasta el antiguo rey *Iksvaku*, de quien tanto hablan las leyendas indias. Se les pinta como altaneros, orgullosos de su estirpe, carácter que acabó por llevarles a la perdición.

La patria de *Buddha* se encontraba en el lími-

te de lo que hoy es el Nepal y el territorio inglés, entre las estribaciones anteriores del Himalaya en el Nepal y el curso medio del Rapti, a unas cien millas inglesas al Noroeste de Benarés, donde hoy se encuentra Gorakhpur. Las fuentes antiguas no dan indicaciones precisas sobre la extensión del país. Oldenberg la estima, a lo sumo, en la cuarta parte de la marca de Brandenburgo, y Rhys Davids calcula la población en un millón de habitantes aproximadamente. Tenemos noticia de muchos nombres de lugares del país de los *Sakyas*, y sabemos que era una región rica y floreciente, donde sobresalía el cultivo del arroz.

Durante mucho tiempo se ha creído que en el siglo vi antes de Cristo el pueblo indio languidecía, oprimido bajo una servidumbre espiritual y temporal, y que esperaba un salvador, que se le presentó en la persona de Buddha. Pero los mismos textos budistas nos informan mejor. Por todas partes se encuentran entonces en la India Estados bien organizados, con poderosos príncipes a la cabeza, con ciudades grandes, magníficas, donde florecían el comercio y las industrias, y con numerosas aldeas de ricas praderas y mucho ganado. Verdad es que los sacerdotes pretendieron ser los primeros en los Estados. Pero, en realidad, la clase predominante fué la de los nobles, los guerreros. Una separación marcada de castas

y profesiones, como la que se exigió después, no existía en aquella época. Prueba de ello son los numerosos ejemplos de personas que cambiaron de profesión. Por mar y por tierra hacían los mercaderes un dilatado comercio, que se extendía mucho más allá de los límites de la India.

En los tiempos más remotos a que alcanzan nuestras noticias de la India, en los tiempos védicos, florecía el hetairado. En la época de Buddha desempeñaban las hetairas un papel no menor que el que desempeñaban en Grecia en la época de Pericles. Entre los adornos y privilegios de una gran ciudad figuraba una «belleza de la ciudad», es decir, una hetaira, la cual no era despreciada ni mucho menos, sino que alternaba en las más altas esferas de la sociedad. *Srimati*, la hermana de *Jivaka*, médico del rey *Ajatasatru*, era una hetaira, y entre las monjas budistas se encuentran algunas que lo habían sido antes. Buddha no tuvo inconveniente en aceptar un banquete en casa de *Amrapali* — conocida generalmente con su nombre palí de *Ambapali* —, la belleza de la ciudad de *Vaisali*, honor que los jóvenes nobles *licchavis* quisieron comprar inútilmente con 100.000 monedas de oro. Buddha aceptó, como regalo de *Ambapali*, un bosque de mangos, recreándola en cambio con pláticas religiosas. Después se hizo monja, y los versos dedicados a ella en el *Therigathas* («Cánticos de las

monjas») figuran entre los más hermosos de esa colección.

Textos brahmánicos antiguos y modernos demuestran asimismo que las condiciones de vida en la India no podían ser más propicias por entonces. Aunque se gozaba por completo de la vida, parece, sin embargo, que en vastas esferas del pueblo preocupaba también la antiquísima cuestión del destino del hombre después de la muerte.

El indio de la época védica creía en una vida de ultratumba, en una inmortalidad del alma. En el supremo cielo gozaba el muerto de una vida feliz, descuidada, libre de las tribulaciones del cuerpo, inalterable, perfecta en los miembros, en eterna luz. Mas, a pesar de todo, prefería el indio permanecer en la tierra. Un antiguo texto dice: «No es bueno abandonar este mundo, pues ¿quién sabe si en el otro se existe o no?» Esta duda se manifestaba también en los mismos círculos sacerdotales. Al final de un famoso diálogo dice a su mujer *Yajnavalkya*, el verdadero creador del brahmanismo y uno de los hombres más significativos de la antigua India: «Después de la muerte, no hay conciencia.» Y todavía más gráficamente se expresa contra sus compañeros de sacerdocio: «Verdad es que un árbol cortado vuelve a crecer por la raíz. Pero ¿de qué raíz crecerá un hombre segado por la muerte? No di-

gáis *del semen*, porque éste es sólo producto de los vivos. El que una vez ha muerto, no vuelve a nacer.» En contradicción con esto se halla una doctrina, antiquísima en la India, aunque su forma definitiva no data sino del siglo VIII antes de Cristo: la doctrina de la transmigración. Según ella, el hombre renace inmediatamente después de su muerte. «Según haya obrado, según haya vivido, así se transforma el hombre. El que ha hecho bien, se convierte en un ser bueno; el que ha hecho mal, en uno malo.» La muerte no es liberación. Vivir es padecer. Mucho antes de Buddha pronunció la filosofía brahmánica esta verdad. El concepto del sufrimiento y de la liberación del sufrimiento dan a toda la filosofía ortodoxa de los indios su sello característico. El temor del renacimiento penetra todo el pensamiento de esta época, y la inteligencia sutiliza para ponerle término. Dos caminos se siguen. Uno consiste en buscar el remedio en ciertas prácticas relacionadas con conjuros y encantamientos y destinadas a la multitud. El segundo camino era el de la especulación. En el *Rigveda* encontramos ya cantos que demuestran que la creencia en los antiguos dioses, presididos por Indra, el enemigo de los demonios, vacilaba. El pensamiento se esforzaba en oponer a la multiplicidad de dioses un dios único, y el *Rigveda* tiene cantos de inspiración completamente mono-

teísta. Pero el Dios único lleva todavía en él nombres que le señalan como Dios personal: *Prajapati* («señor de las criaturas») o *Visvakarman* («creador de todo»). La época ulterior llega todavía más allá. Reemplaza todos los dioses por un dios impersonal, al que llama *atman* («el propio, el yo») o *brahman*, palabra que originariamente denota la fórmula mágica con que se creía poder forzar a los mismos dioses. El concepto del *brahman* neutro fué predominando poco a poco sobre el *atman* masculino. El *brahman* fué concebido como una sustancia que permanece en eterno descanso, de la cual procede todo, que está en todo y a la que todo vuelve. Según esta doctrina, el mundo no es más que una transformación de la sustancia última, impersonal, una químera que sólo aparentemente existe junto al *brahman*; pero que, en realidad, es uno con él y como mundo no existe de ningún modo. Para el hombre que reconocía esto llegaba el descanso del giro eterno de los nacimientos; se perdía en la eterna quietud del *brahman*, era liberado de la metempsícosis. La exposición de esta doctrina en un sistema completo, como lo encontramos en el *Brahmasutras* del *Badarayana*, no se hizo, probablemente, hasta una época posterior; pero los pensamientos fundamentales los hallamos ya, más o menos concretamente, en los *Upanisads*.

Frente a esta doctrina aparecen otros maestros.

Textos budistas nos dicen que, al mismo tiempo que Buddha, recorrían el país otros seis maestros, algunos de los cuales alcanzaron gran boga. Entre ellos se hizo especialmente famoso *Nigantha Nayaputta*, llamado por su nombre religioso *Mahavira* («el gran héroe»), o *Jina* («el vencedor»). Se le tuvo antes por el fundador de la secta *jaina*, que cuenta hasta hoy con numerosos y distinguidos adeptos, especialmente entre los comerciantes del Oeste y del Sur de la India. Pero Jacobi ha demostrado que debe considerarse a *Parsvanatha* como el verdadero fundador de dicha secta. *Mahavira* fué su jefe, en tiempo de Buddha. La doctrina de *Jina* tiene muchísimos puntos de contacto con la de Buddha, hasta el extremo de haberse considerado durante mucho tiempo a los *jainas* como una secta budista. *Jina* fué el competidor más peligroso de Buddha. Según testimonio de los *jainas*, no había entonces menos de 363 sistemas filosóficos diferentes; según el de los *baudhas*, había 62, divididos en dos clases. Los unos enseñaban que hay una libertad volitiva, una responsabilidad y una metempsícosis o reencarnación, y los otros lo negaban. *Jina* y *Buddha* pertenecían a los primeros. Creían, por consiguiente, en la transmigración de las almas, y la última misión de su doctrina era poner un fin a aquélla. Hasta qué punto depende Buddha de sus predecesores es cosa difícil

de precisar hoy. Seguramente introdujo en su sistema muchos pensamientos de la ideología de la época, adaptando otros a sus fines particulares. Las doctrinas de Buddha tienen ciertamente una sorprendente semejanza, en muchos puntos, con determinados principios de la filosofía *samkhya*, y en el curso de esta exposición se aludirá a esa coincidencia. Desgraciadamente, no sabemos hasta qué punto son prebudistas o postbudistas el sistema *samkhya* y el sistema *yoga*, íntimamente relacionado con él. Las obras fundamentales de ambos sistemas proceden, en todo caso, de época mucho más reciente. Aunque hay indicios claros de que en sus comienzos, y en una forma más sencilla, se remontan el *samkhya* y el *yoga* a una edad relativamente alta, sin embargo, lo que comprendemos con el nombre de filosofía *samkhya* debe considerarse como producto de un período mucho más reciente. Las doctrinas capitales del sistema budista proceden, pues, del mismo Buddha. No podría explicarse la rápida propagación del budismo por la personalidad de Buddha únicamente.

III

LA VIDA DE BUDDHA

BUDDHA procedía de la noble estirpe de los *sakyas*, que gobernaban aristocráticamente en un pequeño territorio de las vertientes del Himalaya, en el Nepal. Su capital era *Kapilavastu*. El padre de Buddha se llamaba *Suddhodana*; su madre, *Maya*, generalmente llamada *Mayadevi*. Poco antes del nacimiento del niño, sintió *Maya* el deseo de ver otra vez a sus padres. En el camino la sorprendió el parto en un bosque de las inmediaciones del pueblo de *Lumbini*, junto a *Kapilavastu*. Esta escena está representada en un relieve encontrado en 1899 en las excavaciones realizadas en aquel lugar. El niño recibió el nombre de *Siddhartha* (en palí, *Siddhattha*) o *Sarvarthasiddha*, según las fuentes septentrionales. La rama de los *sakyas*, de donde Buddha procedía, se llamaba *Gautama*, y por eso los contemporáneos suelen denominar a Buddha *sramano*

Gautamah, en palí, *samano Gotamo*, «el asceta Gautama», designación que se repite constantemente en los escritos budistas. *Buddha* significa «el despierto», «el iluminado», y éste es el nombre religioso que dieron más tarde a *Siddhartha* sus adeptos, y con el cual se le conoce únicamente.

Maya, la madre de *Buddha*, murió a los siete días del nacimiento del hijo, y éste fué criado por la hermana de su madre, *Mahaprajapati*, a quien luego tomó por mujer *Suddhodana*. Sabemos que *Buddha* tenía dos hermanastros, hijos de *Mahaprajapati*; un hermanastro y una hermanastra, famosa por su belleza. Antiguos textos nos dicen, además, que *Siddhartha* era un niño delicadísimo, y que fué educado principescamente. Sus vestidos eran del más fino lienzo de Benarés. Día y noche se tenían sobre él blancas sombrillas para protegerle del frío y del calor, del polvo, de la hierba y del rocío. En palacio se dispusieron para él estanques cubiertos de flores de loto de las más diversas clases, y, según la época del año, vivía en un palacio de verano, de otoño o de invierno. Los cuatro meses de la estación lluviosa los pasaba en el palacio de otoño, donde le alegraba una música invisible. Se le preparaban los más delicados platos de arroz y carne. Por lo demás, su educación no debió diferenciarse de la que solían recibir los jóvenes nobles. Textos más modernos

dicen que *Suddhodana*, por excesivo amor a su hijo, descuidó mucho la educación de éste. No se le enseñó siquiera el manejo de las armas, de manera que no le fué concedida la mano de la joven que eligió por esposa hasta que no hizo una prueba. Se casó joven. Le nació un hijo que recibió el nombre de *Rahula*. Los antiguos textos no nos dicen el nombre de la mujer de Buddha. La llaman siempre *Rahulamata*, «la madre de *Rahula*». Un texto más reciente del canon palí la denomina *Bhaddakacca*; los textos septentrionales en sánscrito, *Gopa* o *Yasodhara*.

Tenía Buddha veintinueve años cuando empezó a repugnarle la vida que hasta entonces había llevado. Abandonó sus palacios, su mujer, su hijo, y se marchó como mendigo por el mundo. Un texto antiguo dice acerca de ello: «El asceta *Gautama* se ha hecho monje, abandonando una gran familia. El asceta *Gautama* se ha hecho monje, abandonando mucho oro acuñado y sin acuñar, que se encontraba en sótanos y sobrados. El asceta *Gautama*, siendo joven y, como joven, de cabellos negros, con dichosa juventud, en temprana edad, salió de la patria para vivir sin ella. El asceta *Gautama*, aunque sus padres no querían, aunque derramaron lágrimas y se lamentaron y se hicieron cortar los cabellos y la barba, se vistió un hábito amarillo y salió de la patria para vivir sin ella». Sobre las razones de esta decisión ha-

cen hablar al mismo Buddha los textos antiguos. Después de referir a sus discípulos la abundancia en que había vivido, añade: «A mí, que me encontraba en tal bienestar, y que era tan sumamente delicado, me asaltó, ¡oh monjes!, el pensamiento: El hombre ignorante, vulgar, sujeto a la vejez, siente, cuando ve a un anciano, aunque él no lo sea, malestar, rubor, hastío, haciendo la aplicación a sí mismo. También yo estoy sujeto a la vejez, aunque no sea viejo todavía. ¿Debía yo, que estoy sometido a la vejez, aunque no viejo todavía, sentir malestar, rubor, hastío al ver a un anciano? Esto no era para mí. Meditando así ¡oh monjes!, desapareció para mí completamente, toda alegría en la juventud». Lo mismo se dice luego de la enfermedad y de la muerte, con la diferencia de la conclusión: «Para mí desapareció toda alegría en la salud» y «para mí desapareció toda alegría en la vida». Hay aquí una relación con la doctrina budista, que señala tres clases de presunción: la presunción de la juventud, de la salud y de la vida; es decir, que el hombre olvida que envejece, que enferma y que tiene que morir. El pasaje es importante también, porque en él se basa la explicación que ha dado la leyenda a la decisión de Buddha de abandonar la casa y la corte. Aún refiere más del nacimiento y de la juventud de Buddha. La tradición meridional posterior se encuentra principalmente en la *Nidana-*

katha, introducción al *Jatakas*, de que se hablará después; la septentrional, en el *Lalitavistara*, y el *Mahavastu*, descripciones de la vida de determinadas sectas; la primera, escrita en sánscrito, con versos en dialecto *gatha*; la segunda, en dialecto *gatha* toda ella. El *Lalitavistara*, traducido también al tibetano, es hasta hoy la fuente de creencia para muchos millones de hombres. El relato no llega más que hasta la iluminación, mucho más allá de la cual no llega tampoco el *Mahavastu*. En estas tres obras se encuentran también las concordancias con las narraciones cristianas, que han sido aprovechadas para demostrar la influencia budista sobre los Evangelios cristianos y los demás escritos del Nuevo Testamento. *Rudolf Seydel* fué el primero en hacer esa demostración por extenso, y luego, más cautamente, *van den Bergh van Eysinga*. *Richard Garbe* es también muy precavido, y con razón, en la valoración de dichas coincidencias. La actitud de *Heinrich Günter* es francamente negativa. En rigor, es muy difícil llegar a conclusiones definitivas en este interesante problema.

Sirva de prueba un ejemplo: En una de las obras más antiguas del canon meridional, el *Suttanipata*, se encuentra la siguiente narración. El santo *Asita*, o, con nombre más completo, *Asita Devala* o *Kala Devala*, «el negro *Devala*» vió en una visita que hizo a los dioses en el cielo que

aquéellos se encontraban muy contentos. Al preguntarles la causa, le dijeron que en el país de los *sakyas*, en el pueblo de *Lumbini*, había nacido un niño que un día sería Buddha. Al oír esto, *Asita* marchó desde el cielo a ver a *Suddhodana*, y se hizo mostrar el niño. Cuando le vió, resplandeciente como el fuego, le tomó en sus brazos y le ensalzó como a la más excelsa de las criaturas vivientes. Pero de pronto se echó a llorar. Los *sakyas* le preguntan si amenazaba al niño algún dolor. «No — contesta —; lloro, porque moriré antes de que el niño sea Buddha». Pero hizo notar el acontecimiento a su sobrino *Nalaka* y le designó como discípulo de Buddha. Esta narración es conocida también por la *Nidanakatha*, y, además, por *Asvaghosa*, autor del *Buddhacarita* («vida de Buddha»), que vivió en la primera mitad del siglo II de nuestra era, por el *Lalitavistara* y el *Mahavasta*. Pertenece, por consiguiente, al más antiguo material de la narración de la vida de Buddha. Su analogía con el relato de Simeón, que nos refiere Lucas, 2, 25-36, ha sido notada hace tiempo. Es verdad que en algunos puntos se separan las dos narraciones. Hay que hacer resaltar especialmente que *Asita* manifiesta que morirá antes de que el niño sea Buddha, y en cambio en *Simeón* se cumple la profecía de que no morirá sin haber visto a Jesús. No obstante, la diferencia es más pequeña que la analogía.

Aquí, como allí, se trata de un anciano que llega hasta el recién nacido de modo maravilloso, le alza y se considera feliz porque ha visto al niño. Es muy verosímil una influencia en este caso, y el camino no es ahora tan difícil de señalar como antes.

La exploración del Turquestán por *Sven Hedin*, *Stein*, *Grünwedel*, *Le Coq*, *Pelliot*, *Oldenburg* y otros, ha demostrado que allí se aglomeraban todas las religiones camino de la China. Las ruínas revelan también una antigua misión budista. Por todas partes se encuentran pinturas y construcciones de origen budista, manuscritos budistas, impresos xilográficos. La primera noticia del budismo llega a China a fines del primer siglo antes de Cristo, y, por cierto, fué directamente por el Norte de la India. La continua propagación de la religión budista en China (la cual podemos seguir desde mediados del siglo I de la era cristiana) se explica únicamente por la comunicación con el Turquestán. Aquí debe haber arraigado el budismo mucho antes, probablemente desde principios de la era cristiana. Sabemos de monjes que entre los años 76 y 88 después de Cristo llevaron libros budistas del Turquestán a la China, y en el siglo III se encontraba allí el budismo en todo su esplendor. En la Bactriana se le señala ya en el siglo II antes de nuestra era. Había además en el Turquestán,

zoroástricos, como expresamente nos dice la tradición. Se han encontrado allí también fragmentos de manuscritos zoroástricos. Después desempeñaron allí un gran papel los maniqueos. Seguramente existieron en época muy remota colonias maniqueas en la India del Noroeste y en el Turquestán. El persa *Mani*, el fundador del sistema religioso que lleva su nombre, nació, al parecer, en *Mardinu* (Babilonia) el 215-16 después de Cristo. Sufrió la última pena en 276 ó 277. La religión fundada por él se ha denominado gnosticismo persa. Tenía una gran inclinación hacia el cristianismo. Sus escritos se daban por perdidos; pero las expediciones al Turquestán han encontrado allí numerosos fragmentos maniqueos, escritos, en gran parte, en una forma degenerada del sistema estrángelo siríaco. Debemos su interpretación a la penetrante sagacidad del profesor *F. W. K. Müller*. No en menor número vivieron en el Turquestán cristianos sirios. Los sirios fueron los mediadores entre el Oriente y el Occidente, en diversos temas, por ejemplo, en el referente a leyendas y fábulas. La patria de una gran parte de nuestras fábulas y leyendas es la India. Desde la India emigraron a Persia, de allí a Siria, de donde los árabes las trajeron a Europa. En historias bíblicas, como la de Simeón y narraciones posteriores de los Apócrifos, el camino hasta Siria habrá sido el mismo. No

es, pues, casualidad que todas las analogías de esta índole entre el cristianismo y el budismo se encuentren precisamente en Lucas. La crítica atribuye el Evangelio de Lucas al último cuarto del siglo I de nuestra era, y, según tradición fidedigna, Lucas fué un sirio de Antioquía. Historias edificantes como la de Simeón no deben juzgarse de otro modo que las leyendas y las fábulas. No hay nada que se oponga a su transmisión desde la India. Los contactos de las religiones, en el camino de la India a la China, parecen haberse verificado mucho antes de lo que se creía hasta ahora, y el Turquestán desempeña en ello un papel importantísimo.

En la ceremonia de dar nombre al niño, vuelven a aparecer ocho brahmanes que ya antes habían interpretado un sueño de *Maya*. El más joven de ellos aseguró que el niño sería un Buddha. Según la tradición septentrional, esto lo dijo *Asita* en su visita. Pero *Suddhodana* no estaba conforme con que su hijo se hiciera monje. Cuando a sus preguntas contestaron que su hijo sería movido a entrar en el estado religioso por la visión de un anciano, de un enfermo, de un muerto y de un religioso, dió severas órdenes para impedir que llegasen a vista de su hijo estos casos. En todos los puntos cardinales, a un cuarto de milla de los palacios, colocáronse centinelas para no dejar entrar a nadie. Los testimonios

recientes abundan en milagros realizados por Buddha cuando era niño. Confunde a sus maestros en la escuela — de lo cual tenemos también un paralelo cristiano —, y se revela como maestro en todas las artes y en el manejo de las armas. Todos los testimonios están, no obstante, de acuerdo en que pasó su juventud magníficamente y en la alegría. En los tres palacios fueron puestas a su servicio 40.000 danzarinas, con las cuales, según dice la *Nidanakatha*, vivía como un dios, rodeado de hetairas divinas, alegrado por una música invisible. Además de las 40.000 danzarinas tenía, según el *Lalitavistara*, 84.000 mujeres. Poco a poco se acercaba el tiempo en que su inclinación terrestre había de tener un fin. Mientras en los antiguos textos, la decisión de Buddha de renunciar al mundo surge de su propio impulso, en los más recientes son los dioses los que le obligan a ello. Paseándose un día el Príncipe por el parque en su carruaje, hicieron los dioses que se le apareciese un ángel en forma de hombre anciano, sin dientes, de pelo blanco, encorvado, que andaba tembloroso con un bastón en la mano. Cuando el Príncipe supo por su cochero que el destino del hombre era envejecer, regresó contristado a palacio. *Suddhodana* hizo doblar e intensificar la guardia; pero no pudo impedir que los dioses permitieran que se le apareciesen de la misma manera al Príncipe un

hombre atacado de una enfermedad repugnante, un cadáver y, finalmente, un monje modesto y bien vestido. Al verle el Príncipe, y una vez que el cochero le describió las excelencias del monacato, no regresó inmediatamente a casa, como las tres veces anteriores, sino que continuó regocijado su paseo y se hizo ataviar espléndidamente, para lo cual le enviaron los dioses el *visvakarman*, el artista de los dioses. Cuando, por fin, decidido a ser monje, subió otra vez a su coche para volver a casa, le llevó un mensajero la noticia de que le había nacido un hijo. Entonces, según la *Nidanakatha*, pronunció estas palabras, probablemente históricas: «Un *Rahula* (1) ha nacido; ha nacido una cadena.» Cuando se le comunicaron a *Suddhodana* estas palabras, éste dijo que su nieto se llamaría *Rahula*. Regresado a palacio, acostóse el Príncipe. Entraron entonces hermosas danzarinas, que quisieron alegrarle con cánticos y danzas. Pero ya habían perdido su virtud con el Príncipe, que se durmió en seguida, y las danzarinas se echaron también cuando vieron que sus artes eran inútiles. A media noche despertó el Príncipe y las vió durmiendo. Los instrumentos se les habían caído de las manos; la saliva les

(1) No se conoce la significación de esta palabra. Una leyenda posterior nordbudista la pone en relación con *Rahu*, demonio a quien se atribuyen los eclipses de Sol y de Luna.

escurría por la boca; los miembros estaban laxos de cansancio; algunas rechinaban los dientes; otras roncaban; éstas hablaban en sueños; aquéllas estaban tendidas, con la boca abierta; otras, con los vestidos sueltos, ostentaban defectos horribles. Entonces se acentuó en él todavía más la repugnancia de los placeres sensuales. Su aposento, que por la magnificencia de su adorno semejaba la mansión de Indra, el rey de los dioses, le pareció un cementerio lleno de cadáveres monstruosos. Y en el mismo día decidió llevar a cabo «la gran separación». El cochero recibió orden de ensillar el noble corcel *Kanthaka*, el cual, advirtiéndolo que sucedía, relinchó de alegría con tanta fuerza, que toda la ciudad le hubiese oído si los dioses no hubieran amortiguado el rumor. Pero el Príncipe no podía separarse sin haber visto a su hijo. Cuando entró en el aposento de su esposa, encontró a ésta durmiendo en su lecho sembrado de flores y con la mano puesta en la cabeza del niño. Y pensó: «Si retiro la mano de la Princesa para coger al niño, despertará y será un obstáculo para mi partida. Volveré y veré a mi hijo cuando me haya hecho Buddha.» Y se alejó.

Como se ve, la leyenda reciente acentúa con innegable arte todo lo que a un hombre vulgar puede hacerle dura la separación de lo cotidiano. Con ello da más realce a la firmeza de Buddha.

La tradición septentrional disiente en algunos puntos de la meridional; pero en conjunto hay concordancia.

Se describe después el maravilloso modo cómo el Príncipe salió con su cochero de la ciudad cerrada. Tras una prodigiosa carrera de treinta horas por tres reinos, llegó a la orilla del río *Anavama* (en palí, *Anoma*). Aquí cortó sus cabellos, y el arcángel *Ghatikara* le ofreció los ocho objetos que deben constituir la única posesión del monje: tres prendas de vestir, un cinturón, la olla de mendigo, una navaja de afeitar, una aguja y un tamiz para filtrar el agua. El cochero fué despedido con el corcel. Pero el corcel no pudo soportar la separación. Su corazón estalló. Mas renació en el cielo en forma de ángel. El Príncipe se quedó solo en la soledad.

Así el Buddha de la leyenda. Volvamos al Buddha histórico. Cuando, asqueado de los placeres del mundo, abandonó la patria, empezó por buscar maestros que pudieran enseñarle el camino de la salvación. Primero fué a *Alara Kalama* (a quien los budistas septentrionales llaman *Arada* o *Arada Kalama*); después a *Uddaka Ramaputta* (*Udraka Ramaputra* o *Rudraka Ramaputra* para los budistas septentrionales). Pero las enseñanzas de éstos no le satisficieron. Lo que estos maestros podían enseñarle lo había él aprendido en seguida. *Alara* le ofreció que rigiese

con él la escuela; *Uddaka* quiso incluso cederle completamente la dirección. Pero Buddha abandonó a los dos al poco tiempo. Ambos maestros son personajes históricos. Eran partidarios de la filosofía *yoga*, que conocemos por los *yogasutras* de *Patanjali*, mucho más recientes por cierto. El sistema *yoga* está íntimamente emparentado con el sistema *samkhya*. La diferencia capital entre los dos sistemas, que tienen comunes casi todos los principios fundamentales, es la de que el *yoga* coloca en primer término la técnica de la contemplación y el valor de los medios externos, como el ascetismo riguroso, y acentúa la exigencia de una austera vida moral, mientras que el *samkhya* hace resaltar la teoría abstracta del recto conocimiento. Después de haberse separado Buddha de sus dos maestros, recorrió sin descanso el país de *Magadha*, hasta llegar a la villa de *Uruvela* o *Urubilva*, a orillas del *Neranjara* o *Nairanjana*, hoy *Buddha Gaya*, al sur de *Patna*. La hermosa y pacífica situación del lugar le sedujo tanto que decidió quedarse allí. En los bosques de *Uruvela* parece haberse sometido a duras mortificaciones. Pero éstas no le trajeron la deseada iluminación. Entonces las extremó. Se privó de todo alimento, contuvo la respiración y concentró su pensamiento en un punto. Cinco anacoretas, admirados de su perseverancia, permanecieron cerca de él para hacerse discípulos suyos si recibía la iluminación.

Pero, a pesar de todos los ascetismos y contemplaciones, de que dan extenso testimonio los textos antiguos y los modernos, la iluminación no llegó. Cuando un día, abismado en su pensamiento, paseaba de arriba abajo, lentamente cayó desfallecido al suelo. Los cinco anacoretas creyeron que estaba muerto. Pero se repuso otra vez y reconoció que por la penitencia y la mortificación no llegaría jamás al verdadero conocimiento. Renunció, pues, a ellas y volvió a nutrirse abundantemente para fortalecer su cuerpo, completamente desfallecido. Entonces le abandonaron los cinco anacoretas y se marcharon a Benarés. Y volvió a quedar en absoluta soledad. Por fin, después de siete años de inútil busca y de inútil batallar, una noche, sentado debajo de una higuera, obtuvo la iluminación tan ardientemente deseada. Pasó de un grado al otro del conocimiento; reconoció los extraviados caminos de la transigración, las causas del dolor en el mundo y la vía para aniquilar el dolor. Aquella noche el príncipe *Siddartha* fué el *Buddha* o *Sambuddha* («el despierto», «el iluminado»). A partir de esa noche refieren los budistas la carrera de su maestro. Se dice que cuando alcanzó la iluminación, pronunció el mismo *Buddha* aquellas palabras que encontraron lugar en el *Dhammapada*, una de las obras budistas más hermosas y más antiguas: «Infatigablemente he seguido el giro de

muchos nacimientos, buscando al arquitecto de la casa (1). Malo es el eterno renacer. Arquitecto de la casa, estás descubierto. No edificarás más casas. Tus pilares son rotos y el techo de la casa desplomado. El corazón, hecho libre, ha matado todo deseo». Estos famosísimos versos reflejan con toda claridad lo que Buddha quería conseguir ante todo: liberación de los deseos, y con ella, liberación del renacimiento. La higuera bajo la cual consiguió Buddha la iluminación se convirtió, como «árbol de la iluminación» (sánscrito: *bodhivrkasa*; palí: *bodhirukka*), en objeto de un culto sacratísimo para los budistas, que creían que el mismo árbol se había mantenido incólume en el mismo sitio. En rigor, próximo a Buddha Gaya, había una higuera antiquísima (*figus religiosa*), bastante decaída, hasta que en 1876 la destruyó una tempestad. Debió haber sido renovada muchas veces, pues estaba lo menos a nueve metros más de altura que el resto del terreno. A mediados del siglo III antes de Cristo llevaron una rama de ella a Ceilán, y la plantaron en *Anuradhapura*, donde creció un árbol que todavía existe.

Sobre la época que sigue a la iluminación tenemos un relato muy completo en una antigua obra del *Vinayapitaka*, el *Mahavagga*, en bello y

(1) Es decir, la causa del renacimiento.

arcaico lenguaje. Allí se dice que, una vez que el santo se hizo Buddha, estuvo sentado siete días ininterrumpidos, con las piernas cruzadas, «gozando la felicidad de la salvación». Transcurridos los siete días, durante la noche, hizo pasar tres veces por su espíritu toda la serie de encadenamientos de causas y efectos que provocan el dolor en el mundo. Después abandonó su sitio debajo del árbol del conocimiento y se marchó al «árbol del cabrero», donde permaneció otros siete días. Una fuente, seguramente más reciente, pero de todos modos bastante antigua, el *Mahaparinibbanasutta*, inserta aquí una historia de la tentación de Buddha por *Mara*, el diablo budista; historia que el texto hace relatar al mismo Buddha. *Mara* invita a Buddha a penetrar en el *nirvana*, es decir, a morir, a lo cual se niega Buddha porque antes tiene que hacer discípulos y propagar su doctrina. El texto añade a continuación otra tentación, que debió verificarse tres meses antes de la muerte de Buddha. *Mara* le hace ver que todo lo que en otro tiempo había deseado, se había cumplido ya, y que podía morir. Buddha le replica que morirá dentro de tres meses. El sentido de la primera tentación se ve claramente en los textos más antiguos. En el pasaje correspondiente hacen dudar a Buddha si conservará para sí el conocimiento o lo enseñará a los hombres. En la tentación no hay más que eso. Si en su an-

tiquísima forma no tiene punto de contacto con la tentación de Jesús, la tiene, desde luego, en su forma reciente. La tradición meridional más nueva hace tentar antes a Buddha. Según ella, cuando abandonó la ciudad en su caballo con el cochero, se acercó *Mara* a él e intentó hacerle retroceder, haciéndole ver que dentro de siete días se le concedería el señorío sobre toda la tierra. Cuando Buddha le rechazó, dijo *Mara*: «Desde hoy, cada vez que pienses en mí suscitaré en tu mente pensamientos de deleites sensuales, de odio y de crueldad»; y desde aquel momento estuvo acechando una ocasión propicia siguiendo a Buddha como su sombra.

En los textos septentrionales, el tentador no es *Mara*, sino el cochero, que pinta a Buddha con soberbios colores la soberanía mundial. Todo esto tiene, desde luego, analogía con la segunda parte de la tentación de Jesús, cuando el demonio le ofrece el imperio de todos los reinos del mundo. Pero también la primera parte, en la cual el tentador invita a Jesús a convertir las piedras en pan, tiene su paralelo. En el viejo *Suttanipata*, ya mencionado, se dice que cuando Buddha se encontraba desfallecido por el hambre y las mortificaciones en los bosques de *Uruvela*, se le presentó el tentador y le dijo: «Estás flaco, desfigurado, próximo a morir. Mil partes tuyas pertenecen a la muerte; sólo una, a la vida. Es mejor

vivir, señor. Viviendo puedes hacer buenas obras». Buddha le rechaza y enumera los nueve ejércitos con que *Mara* ataca a los hombres: voluptuosidad, descontento, hambre y sed, deseos, pereza e inacción, cobardía, duda, hipocresía y necedad, afán de gloria y orgullo. «Tu ejército, que no pueden vencer los hombres ni los dioses, le destrozaré yo con la razón, como se destroza una vasija de barro. Refrenaré mi pensamiento y fortaleceré mi espíritu, andando de reino en reino para formar discípulos.» Entonces dijo *Mara*: «Durante siete años seguí paso a paso al Sublime y no encontré defecto en El completamente despierto, iluminado. Alejémonos de *Gautama* como una corneja que describe, en torno a una roca, giros inútiles». Se alejó, pues, tristemente, y saltaron la cuerdas de su laúd.

En esta antigua forma se dice además, claramente, quién era *Mara* y cuáles eran sus ejércitos. Después se interpretó literalmente el símbolo de los textos antiguos y se crearon figuras concretas. En el *Nidanakatha* y el *Lalitavistara* se refiere que *Mara* se presentó a Buddha cabalgando en su elefante de ciento cincuenta millas, acompañado de un ejército interminable de demonios que se extendía doce millas a derecha e izquierda de *Mara*, nueve millas por encima de él, y detrás se perdía en el remoto horizonte. El ejército es descrito detalladamente. Estaba tan

horriblemente armado y era tan pavoroso, que todos los dioses huyeron. Para atacar, envía *Mara* furiosas tempestades, un diluvio, una lluvia de piedras, espadas, cuchillos, venablos, cenizas calientes, etc. Todo en vano. Las piedras se convertían en coronas de flores; las cenizas, en polvo de sándalo, etc. De la misma manera fracasaron todos los ataques del ejército. Buddha los rechazó y *Mara* huyó con sus tropas. Este ataque ha sido representado gráficamente muchas veces. En vista de que no podía conseguir nada con la fuerza, recurre *Mara* a la tentación y envía a sus tres hijas para seducir a Buddha. Pero Buddha no oye lo que dicen ni las mira, y permanece sumido en contemplativa meditación. Decepcionadas, se vuelven las tres hijas con su padre.

Si se examinan estas diferentes tentaciones, aparece la semejanza con las tentaciones de Jesús, pero también la diferencia. De común tenemos la oferta del imperio del mundo y la invitación a comer. Todo lo demás es propio de la interpretación budista y falta en el relato bíblico. ¿Debe suponerse una relación? *Seydel* la afirma terminantemente y la historia de las tentaciones es una de sus pruebas principales. También *van der Bergh*, que todavía hace resaltar una serie de afinidades más pequeñas, se inclina a aceptar la influencia india, especialmente a causa de la

oferta del imperio del mundo, que no podía ser, para Jesús, objeto de tentación. Recientemente se ha pronunciado también *Garbe* por la influencia india. *Windisch* y *Oldenberg*, por el contrario, niegan toda conexión y ven en las historias paralelos independientes. También a mí me parece esto lo más probable. Los dos puntos de contacto de la narración budista y de la cristiana se explican, naturalmente, por la análoga situación en que se encontraban ambos fundadores de religiones. Los dos se preparaban en la soledad para su misión de maestros y los dos creían poderlo conseguir mejor con mortificaciones y ayunos. Cristo enseñaba: «Mi reino no es de este mundo»; y en el *Dhammapada* se dice: «Preferible al imperio único sobre la tierra, preferible a la soberanía sobre todos los mundos, es el primer paso hacia la santidad». Las dos religiones reconocen un principio del mal, que imaginan encarnado en el demonio. ¿Hay algo más natural que hacer que el demonio ofrezca alimento al hambriento y proponga la soberanía del mundo a quien le desprecia? Esto es tan lógico y tan humano, que muy bien puede haber ocurrido independientemente dos veces en distintos sitios. En el parsismo se encuentra también una tentación. Según el *Avesta*, Zoroastro tuvo que resistir de *Ahriman* y sus espíritus malignos ataques análogos a los de Buddha; y cuando los hubo recha-

zado, le dijo *Ahriman*: «Si renuncias a la buena ley de Ormuzd, recibirás todas las gracias que recibió *Vadhaghana*, el señor de los pueblos». Desgraciadamente, no se conocen más detalles.

Los antiguos textos budistas refieren luego que, cuando estaba sentado Buddha debajo del «árbol del cabrero», se llegó a él un orgulloso brahman que le preguntó cuáles eran las cualidades características de un brahman, las cuales le dijo Buddha. Refieren también cómo el rey de las serpientes, *Mucalinda*, protegió a Buddha de un temporal que duraba siete días, enroscándose siete veces a su cuerpo; cómo Buddha marchó después al «árbol del asiento del rey» y allí ganó sus dos primeros adeptos: los comerciantes *Tapussa* (para los septentrionales, *Trapusa*), y *Bhalkika*, que, impulsados por una divinidad, fueron hacia él y le dieron alimento. Estos relatos antiguos se tienen por absolutamente legendarios. A los siete días volvió Buddha al «árbol del cabrero», y allí le asaltó la duda de si debía comunicar al mundo su conocimiento; pues temía que fuera completamente incomprensible para los hombres. Según la leyenda, el dios *Brahma* venció sus dudas. Instigado por él, marcha Buddha a predicar. Primero piensa en sus dos maestros. Pero una divinidad le dice que *Alara* había muerto hacía una semana, y *Uddaka*, la noche anterior. Entonces se acuerda de los cinco monjes que habían

estado antes con él en *Uruvela* y que le habían abandonado. Encontrábanse a la sazón en el parque de fieras de *Rsipatana* (palí, *Isipatana*), junto a Benarés. Allí dirigió Buddha sus pasos. Al principio, los monjes no quisieron oírle, pero poco a poco se volvieron hacia él y escucharon sus palabras. La tradición hace predicar aquí por primera vez a Buddha, y ese sermón de Benarés, con el que Buddha empezó a «poner en movimiento la rueda de la doctrina», es altamente famoso entre los budistas. Su traducción literal dice así:

«Dos extremos hay, ¡oh monjes!, a los que no debe abandonarse el que renunció a la vida mundanal. ¿Cuáles son esos dos? El uno es el abandono al placer de la concupiscencia, que es bajo, ordinario, vil, innoble, estéril. El otro es el abandono a la propia mortificación, que es dolorosa, innoble, estéril. Sin incurrir en estos dos extremos, ¡oh monjes!, ha encontrado el Perfecto un camino medio, que abre los ojos, que abre la inteligencia, que conduce al descanso, al conocimiento, a la iluminación, al *nirvana*. ¿Y cuál es, ¡oh monjes!, este camino medio que el Perfecto ha encontrado y que abre los ojos, que abre la inteligencia y que conduce al descanso, al conocimiento, a la iluminación, al *nirvana*? Es ese camino noble, de ocho partes, a saber: recta creencia, recta decisión, recta palabra, recta acción,

recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación. Este es, ¡oh monjes!, el camino medio que el Perfecto ha encontrado y que abre los ojos, que abre la inteligencia, que conduce al descanso, al conocimiento, a la iluminación, al *nirvana*. Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo no amado es dolor, la separación de lo amado es dolor, lo deseado y no conseguido es dolor; en resumen: los cinco elementos que nos atan a la existencia son dolor. Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del nacimiento del dolor: es ese ansia que provoca el renacimiento, que va acompañada de alegría y de deseo, que encuentra en diferentes partes su contentamiento, como el ansia de placeres, el ansia de devenir (vida), el ansia de poder. Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad de la cesación del dolor: es la plena liberación de ese ansia, su dejación, abandono, renuncia, destierro. Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del camino que conduce a la cesación del dolor: es ese noble camino de ocho partes, a saber: recta creencia, recta decisión, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación. Esta es la noble verdad del dolor, y así, ¡oh monjes!, se me abrieron los ojos sobre conceptos de los que antes no se había oído nada; se me abrió la inteligencia, se me abrió el

entendimiento, se me abrió la ciencia, se me abrió la vista. Hay que comprender esta noble verdad del dolor, y así, ¡oh monjes!, se me abrieron los ojos sobre conceptos, etc. (como antes). He comprendido la noble verdad del dolor, y así, ¡oh monjes!, se me abrieron los ojos sobre esos conceptos, etc. (como antes). (Sobre las otras tres nobles verdades se dice lo mismo con las modificaciones necesarias.) Y en tanto que yo, ¡oh monjes!, no poseí con toda claridad el verdadero conocimiento tripartito y dodécuplo (1) y la penetración en esas cuatro verdades nobles, no supe, ¡oh monjes!, que había alcanzado el más alto y el más completo conocimiento en el mundo de los dioses, de *Mara*, de *Brahma*, entre las criaturas, incluyendo ascetas y brahmanes, dioses y hombres. Y desde que yo, ¡oh monjes!, poseo con toda claridad el verdadero conocimiento tripartito y dodécuplo y la penetración en esas cuatro verdades nobles, desde entonces sé, ¡oh monjes!, que he conseguido el más alto y el más completo conocimiento en el mundo de los dioses, de *Mara*, de *Brahma*, entre las criaturas, incluyendo ascetas y brahmanes, dioses y hombres. Y en mí se abrió el conocimiento y la evidencia. Incon-

(1) Las tres partes o grados del conocimiento, en cada una de las cuatro verdades, por consiguiente, doce en conjunto, son: «Esta es la noble verdad», «hay que comprender esa noble verdad», «he comprendido esa noble verdad».

movible es la salvación de mi corazón; éste es mi último nacimiento: no hay otro renacimiento (para mí).»

La tradición ha conservado fielmente la forma y el fondo del sermón de Benarés, como puede deducirse de la concordancia casi literal de la tradición septentrional en el *Mahavastu* y el *Lalitavistara* con la meridional en el canon pali. El sermón nos lleva inmediatamente a la ideología de Buddha, y nos revela lo que para él era capital: la salvación del dolor, y, por consiguiente, la supresión de la reencarnación. Nos muestra también la forma escolástica y circunstanciada, netamente india, con que Buddha hablaba a los monjes. También la enumeración aritmética es una de las características de la filosofía *samkhya*, debido a lo cual recibió su nombre de *samkhya*, «filosofía enumerativa» (de *samkhya* = número).

Sus primeros discípulos fueron los cinco monjes. Los budistas meridionales les honran con el nombre de *Pancavaggiya* («el grupo formado por los cinco»); los septentrionales con el de *Bhadravarggiyas* («los que forman el hermoso grupo»). El primer seglar que se adhirió a la doctrina de Buddha fué el joven *Yasas*, hijo del rico presidente de un gremio. Sus padres, su mujer y numerosos amigos siguieron su ejemplo, de manera que, rápidamente, creció la comunidad hasta 60

miembros. Buddha envió en seguida discípulos en peregrinación para anunciar la doctrina con estas palabras perdurables: «Marchad, discípulos, y recorred la tierra para salvación de muchos hombres, por compasión del mundo, para bendición, para salvación, para alegría de los dioses y de los hombres.» Les ordenó que no siguieran dos el mismo camino, para que la nueva se propagase así más rápidamente. Desde un principio se manifestó el budismo como religión misionera, y a esta circunstancia debe, en primer término, su pronta difusión. El mismo Buddha se dirigió a *Uruvela*, donde convirtió a 1.000 brahmanes, entre los que sobresalían tres hermanos de la familia de los *Kasyapas* (en palí, *Kassapa*). Los textos antiguos hacen preceder a la conversión grandes milagros, no menos de 3.500, realizados por Buddha. Después, en el monte *Gayasirsa* (en palí, *Gayasira*), pronunció Buddha, ante sus 1.000 monjes, el segundo sermón, al que se llama «el Sermón budista de la Montaña». Aparte el lugar, no tiene nada de común con el Sermón de la Montaña de Jesús; pero, como el sermón de Benarés, es sumamente característico de la expresión y la finalidad de Buddha. Dice así:

«Todo, ¡oh monjes!, está en llamas. Y ¿qué es ese todo, ¡oh monjes!, que está en llamas? El ojo, ¡oh monjes!, está en llamas; las cosas perceptibles

están en llamas; las impresiones espirituales que el ojo provoca están en llamas; el contacto corporal que el ojo provoca está en llamas; la sensación que de ahí procede está en llamas; sea agradable o dolorosa, o ni agradable ni dolorosa, está en llamas. Y ¿cuál es el fuego que lo inflama todo? En verdad os digo: por el fuego de la concupiscencia, por el fuego del odio, por el fuego de la ignorancia, por el nacimiento, por la vejez, la muerte, el disgusto, la miseria, el dolor, la tristeza, la desesperación, está inflamado todo. El oído, ¡oh monjes!, está en llamas; y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y el tacto, el espíritu y las impresiones están en llamas. (En el original se dice de cada una de las partes del cuerpo citadas y del espíritu lo mismo exactamente que del ojo). Si un oyente, ¡oh monjes!, versado en la escritura, y caminando por el noble sendero, considera esto, se hastiará del ojo, se hastiará de las cosas perceptibles, se hastiará de las impresiones espirituales y corporales, se hastiará del sentimiento que resulte de ellas; sea agradable o doloroso, o ni agradable ni doloroso. (En el original se dice lo mismo del oído, de la nariz, de la lengua, del cuerpo, del espíritu.) Si está hastiado de todo esto, es liberado de la pasión, y por la liberación de la pasión está salvado. Si está salvado, reconocerá que está salvado, y verá claro entonces que la reencarnación llegó

a su fin, que la santificación está cumplida, que su deber está hecho, y que para él no hay más regreso a este mundo.»

Desde *Uruvela* marchó Buddha a *Rajagrha*. Textos posteriores le habían hecho ya dirigirse allí, inmediatamente después de tomar la vestidura eclesiástica. Su extraordinaria aparición había despertado entonces la atención del rey *Bimbisara*, que ofreció a Buddha todo aquello de que podía disponer y, según fuentes septentrionales, incluso la mitad de su reino. Pero Buddha renunció a todo, prometiendo, en cambio, al rey que cuando fuera Buddha visitaría su reino antes que ninguno. Según esto, la visita descrita por los textos antiguos sería el cumplimiento de una promesa anterior. *Bimbisara* se convirtió a Buddha con un gran número de súbditos, y durante toda su vida fué un fiel amigo y protector de éste. En aquella ocasión invitó a comer al día siguiente a Buddha, y éste aceptó tácitamente. En la comida le sirvió el mismo *Bimbisara* los platos más exquisitos. Al final de aquélla le regaló un extenso parque, el *Veluvana*, «el bosque de los juncos», que aceptó el maestro. Allí solía Buddha permanecer, desde entonces, cuando iba a *Rajagrha*, y allí se han desarrollado, por consiguiente, muchos sucesos de su vida.

En *Rajagrha* consiguió entonces Buddha también los dos discípulos que después habían de

desempeñar a su lado el primer papel en la comunidad: *Sariputra* (en pali, *Sariputta*) y *Maudgalyayana* (en pali, *Moggallana*). Ambos eran discípulos del monje mendicante *Samjaya* (1), y estaban ligados con estrecha amistad. Habían prometido que el primero de ellos que alcanzase la liberación de la muerte, se lo diría al otro. Un día vió *Sariputra* por las calles de *Rajagrha* a un discípulo de Buddha, *Asvajit* (en pali, *Assaji*; en la tradición septentrional, *Asvakin*), uno del grupo de los cinco. Le produjo tanta impresión su persona, que le preguntó por su maestro y su doctrina. *Asvajit* le dijo que todavía era un novicio, y no podía comunicarle completamente la doctrina, sino el compendio de su sentido. *Sariputra* se dió por satisfecho con ello, y *Asvajit* pronunció las famosas palabras: «Las formas de la existencia que tienen una causa, esa causa el Perfecto la ha anunciado y cuál es su aniquilamiento. Esto es lo que enseña el gran asceta».

Sariputra comprendió inmediatamente el sentido. Manifestósele el puro e inmaculado espíritu de la ley, y reconoció que «todo lo que está sometido al nacimiento está también sometido a perecer», y dijo a *Asvajit*: «Aunque no fuera más que esa la doctrina, has llegado, no obstante, al punto en donde ya no hay dolor, punto que se ha

(1) La j se pronuncia ch.

hecho invisible y ha desaparecido desde miríadas de edades». Fué a ver a *Maudgalyayana*, quien comprendió asimismo inmediatamente el profundo contenido de las palabras. Inútilmente trató de conservarlos su maestro *Samjaya*. Con muchos de sus compañeros de doctrina se dirigieron a Buddha, que inmediatamente, al verles, dijo que serían su primera y mejor pareja de discípulos. Del disgusto tuvo *Samjaya* una congestión.

Las palabras que *Asvajit* comunica a *Sariputra* como esencia de la doctrina de Buddha constituyen todavía hoy el credo de los budistas meridionales y septentrionales, con diferencias insignificantes en el texto. Se encuentran muchas veces en libros e inscripciones. Su sentido es: el Perfecto (así se suele traducir la palabra *tathagata* con que gustaba de denominarse Buddha a sí mismo) ha conocido cuáles son las causas de las formas de la existencia; es decir, las reencarnaciones, y cómo pueden ser aniquiladas. Esta es, en efecto, la síntesis de la doctrina de Buddha.

En los antiguos textos se dice, además, que por entonces siguieron a Buddha numerosos jóvenes nobles y principales que adoptaron el estado religioso. Esto descontentó al pueblo, que acusaba a Buddha de haber venido para privar de hijos a las familias, para condenar mujeres a la viudez y para sumir en decadencia a las nobles estirpes. Cuando el pueblo veía monjes budistas,

les increpaba con los versos: «Ha llegado el gran asceta a *Girivraja*, la ciudad de *Magadha*; ha convertido a todos los discípulos de *Samjaya*. ¿A quién convertirá hoy?» Cuando los discípulos se lo dijeron a *Buddha*, éste les calmó y les dijo que en siete días se acallarían todos los rumores si a aquellos versos replicaban con estos otros: «Los grandes héroes, los perfectos, convierten por la excelencia de su doctrina. ¿Quién se encolerizará contra los sabios porque conviertan con su doctrina?» En efecto, estas palabras apaciguaron al pueblo. En esta descripción debemos ver, desde luego, un hecho histórico. Los versos producen una impresión popular.

Desgraciadamente, aquí interrumpe la vieja tradición la vida de *Buddha*, para reanudarla poco antes de su muerte. La tradición posterior es más extensa. Quiero hacer mención de lo más importante, pues algo de ello puede ser verdad histórica.

Extensamente se dice cómo *Buddha* visitó, por deseo de su padre, su ciudad natal, *Kapilavastu*, en cuya ocasión acontecieron muchos milagros. Puede ser histórico en la narración el hecho de que los orgullosos *sakyas* no se vieran muy honrados por su pariente, que se presentaba como monje mendicante. Al principio no le tributaron honores y nadie le invitó a comer. Cuando fué a mendigar al día siguiente con sus

monjes, no encontró quien le diese alimento. Su padre le hizo los más duros reproches por el oprobio de que le cubría, peregrinando como mendigo. Buddha, no obstante, le tranquilizó, y *Suddhodana* alcanzó finalmente el más alto grado de la santidad. Entonces volvió a ver Buddha a su mujer, a quien agradó más todavía como Buddha que como príncipe, y asimismo a su hijo *Rahula*, a quien la madre envió a reclamar de Buddha su herencia. Buddha mandó que *Sariputra* admitiese en la orden a *Rahula*, que tenía entonces siete años de edad, lo cual desagradó mucho a *Suddhodana*. Buddha hizo esto seguramente para tener consigo a su hijo, debilidad sin duda para el espíritu de su doctrina, pero hermoso rasgo si se considera desde un punto de vista puramente humano. Además, admitió Buddha como monje en aquella ocasión a su hermanastro *Nanda*, con gran tribulación de la novia de éste. (*Asvaghosa*, en el siglo segundo de nuestra era, hizo de esta historia un hermoso poema llamado *Saundaranandakavya*.) Después volvió a regresar Buddha a *Rajagṛha*. En el camino, en el bosque de mangos de *Anupiya*, donde había despedido antaño a su cochero, tuvo la comunidad, según la tradición, un aumento considerable. Allí parece que ingresaron en la orden sus primos *Ananda* y *Devadatta*, así como *Anuruddha* y *Upali*. *Ananda* parece haber seguido

en un principio a Buddha como acompañante únicamente, sin hacerse monje. La tradición posterior dice expresamente — y esto concuerda también con los antiguos textos — que no fué ordenado por Buddha hasta los veinte años de predicación del maestro. En una obra antigua, el *Theragathas* («cántico de los monjes»), dice *Ananda* de sí mismo que no recibió la consagración monacal hasta veinticinco años antes de la muerte de Buddha. Y éste es el vigésimo año de su predicación. De estos y otros semejantes casos resulta que no puede desposeerse sin más ni más a la tradición posterior de toda autenticidad, pues muchas veces se apoya visible e inmediatamente en fuentes antiguas. A *Ananda* se le ha llamado el Juan y a *Devadatta* el Judas Iscariote del budismo. *Ananda* era el discípulo predilecto de Buddha. Buddha le llevaba siempre consigo y murió en sus brazos. La tradición dice de *Ananda* que fué el que más oyó y el que mejor retuvo lo oído. Él mismo dice, en los versos que se le atribuyen: «He servido al Señor veinticinco años con amor, con el corazón, con la boca y con las manos, sin apartarme de él, como su sombra.» *Anurudha* pasa por el fundador y el principal conocedor del *Abhidharma*; *Upali* parece haber tenido la mayor participación en el *Vinaya*, la disciplina eclesiástica. Antes de su conversión era *Upali* el barbero de los *sakyas*,

entre los cuales llegó a ocupar una posición familiar.

Devadatta es el traidor de Buddha. Su traición se llevó a efecto cuando Buddha había pasado ya de los setenta años; sin embargo, diremos aquí todo lo que es del caso. Las noticias sobre *Devadatta* están plagadas de milagros y se reputan de fabulosas. La tradición posterior le hace estar ya envidioso de Buddha, cuando éste venció en un torneo a los demás príncipes. Desde entonces, la envidia y el odio no parecen haberse apagado en su corazón. Ese odio explotó cuando Buddha se negó a colocarle al frente de la comunidad, reconociéndole así como sucesor suyo. Por entonces procedió *Ajatasatru* a destronar a su padre *Bimbisara*. Al mismo tiempo, en connivencia con él, debía matar *Devadatta* a Buddha. *Ajatasatru* consiguió su propósito. Metió a su padre en una torre, en la cual le obligó a pasar hambre y le abrasó los pies con hierros candentes; a consecuencia de estas torturas murió *Bimbisara*. En cambio, todos los intentos de *Devadatta* para asesinar a Buddha fracasaron, desde luego, según las fuentes, por el poder milagroso de Buddha. Pero *Devadatta* perjudicó al maestro, más que por sus persecuciones, por la desunión que introdujo en la comunidad. Las noticias sobre ello deben considerarse tanto más históricas cuanto que, según el testimonio de los

peregrinos chinos, todavía en el siglo VII después de Cristo había realmente en la India monjes que seguían la regla de *Devadatta*. *Devadatta* trataba de imponer una orientación ascética más severa, exigiendo que los monjes no viviesen más que en los bosques, sin ir jamás a un poblado; que viviesen exclusivamente de limosna y rechazasen toda invitación; que no se vistiesen más que de harapos; que vivieran junto a los troncos de los árboles, sin techo protector; y que no comiesen jamás carne ni pescado. El que faltase a esto debía ser expulsado de la comunidad. Buddha rechazó estas exigencias. Sin embargo, *Devadatta*, con ayuda del monje *Kokalika*, consiguió insurreccionar a 500 monjes. Según los textos budistas más antiguos, su éxito fué de muy poca duración. *Sariputra* y *Maudgalyayana* fueron tras de ellos, y, cuando *Devadatta* dormía, predicaron a los insurrectos la doctrina pura y consiguieron que todos, excepto *Kokalika*, regresasen otra vez con Buddha. Cuando *Devadatta* fué despertado por su cómplice y supo lo ocurrido, le salió de la boca un chorro de sangre caliente. Según una fuente posterior, después de eso estuvo *Devadatta* nueve meses enfermo, y adoptó la resolución de pedir perdón a Buddha. Sus discípulos le llevaron en una litera, a presencia de Buddha, que no quería verle porque sus pecados eran tan grandes que ni diez, ni ciento,

ni mil Buddhas podían favorecerle. Pero *Devadatta* sentía tanta nostalgia del Señor, que saltó de la litera. Antes de que hubiese tocado el suelo, salieron llamas del más profundo averno y rodearon su cuerpo. Aterrado, pidió auxilio y recitó un canto de alabanza en honor de Buddha. Pero esto no le sirvió más que para el futuro. Por de pronto, fué al infierno, donde recibió un cuerpo incandescente de 1.600 millas de largo. Se ve que aquí es más digna de fe la tradición posterior que la antigua. Según ésta, regresan todos los monjes; según la posterior, *Devadatta* es conducido por unos discípulos. Sólo la última corresponde con el hecho de que todavía en el siglo VII después de Cristo hubiera monjes de la regla de *Devadatta*.

La vida de Buddha transcurre, por lo demás, en la uniformidad más absoluta. Recorría el país, anunciando por todas partes su doctrina y adquiriendo adeptos. Pero el clima indio le imponía una limitación. A mediados de Junio empieza en el Indostán la estación lluviosa, que dura hasta Octubre. El monzón Suroeste, que primero alcanza la costa de Malabar en el Dekan, en el mes de Mayo, penetra poco a poco desde allí en el interior de la India y provoca violentas tempestades y verdaderas cataratas de agua. Es la época de descanso para los hombres y para los animales. La tierra sedienta se cubre de

un verdor nuevo; en un tiempo increíblemente corto brotan, abundantes, las hierbas; en el bosque y en los campos surge la vida. Pero mientras la naturaleza trabaja, el hombre tiene que descansar. La tierra está tan reblandecida que es imposible dar un paso en largos trechos. Los mercaderes regresan a casa con sus caravanas; el comercio y el tráfico están interrumpidos. Los poetas indios describen con predilección precisamente esta estación lluviosa, porque reúne a los amantes separados. Así, pues, la estación lluviosa era para Buddha y sus discípulos una época de descanso, tanto más cuanto que en sus peregrinaciones el monje habría hollado gérmenes de plantas e insectos, cargándose así con un pecado grave. Por eso estaban obligados Buddha y sus discípulos a «guardar la estación lluviosa» todos los años. Vivían en chozas o en galerías cerradas llamadas *viharas*, en los bosques regalados a la comunidad. Buddha vivía la mayor parte de este tiempo en la proximidad de las ciudades, junto a *Rajagrha* en *Veluvana* y junto a *Sravasti* en *Jetavana* («bosque de Jeta»). El *Jetavana* era un regalo del adepto más rico y más generoso de Buddha, el mercader *Anathapindika*, llamado casi siempre por los septentrionales *Anathapindada*, y tan celebrado por los budistas. Refiere la leyenda que el Príncipe *Jeta* no quería vender el bosque, pero que *Anathapindika* le ofreció tanto

dinero como fuera preciso para cubrir toda el área del bosque, hasta los límites más extremos. La suma necesaria para ello llegó, según el *Nidanakatha*, a 180 millones de piezas de oro, que pagó el mercader. La escena está representada en el gran *stupa* de *Bharaut*, con la inscripción: «*Anathapindika* regala el *Jetavana* después de haberlo comprado cubriéndolo de *kotis* (1) (monedas de oro)».

En el *Jetavana* se sitúan más predicaciones y pláticas de Buddha que en el *Veluvana*. Era su residencia preferida. La inmensa mayoría de las *sutras* budistas empieza: «Así he oído. En aquel tiempo estaba el Señor en *Sravastí*, en *Jetavana*, parque de *Anathapindika*.» A aquel bosque afluía el pueblo para escuchar la palabra de Buddha y para proveerle a él y a los monjes de vestidos y alimentos. La costumbre de «guardar la estación lluviosa» se ha conservado hasta el día de hoy en la Iglesia meridional, aunque en Ceilán las condiciones son muy distintas, y los monjes han abandonado, desde hace mucho tiempo, la vida errante y viven constantemente en excelentes monasterios. Al llegar la antigua «época de guardar la estación lluviosa» abandonan sus monasterios y viven en chozas que levantan los campesinos. Allí

(1) Un *koti* equivale a 10 millones.

celebran públicos oficios divinos, en los que todos pueden tomar parte. Esta es la gran fiesta religiosa para todo el Ceilán, y cae en la época más hermosa del año. Los campesinos edifican bajo palmeras una plataforma techada, pero abierta por todos los lados, adornada con telas blancas y flores. Alrededor se sientan, con sus mejores trajes, mascando betel, durante toda la clara noche de luna, y escuchan los relatos de Buddha y de su Iglesia que les hacen los monjes. Especialmente se refieren historias del libro de *Jataka*, leyendas de las primeras encarnaciones de Buddha. El espíritu de la tranquilidad y de la paz se cierne sobre todo, y en aquellos días se revela el budismo como una religión para el corazón y para el espíritu.

El público de Buddha era, naturalmente, muy heterogéneo. Buddha aceptaba invitaciones para comer, así de los más pobres y humildes, como de los ricos y príncipes. Ya se ha dicho que en *Vaisali* los jóvenes *licchavis* se disputaron con la hetaira *Ambapali* el honor de la invitación, y que venció la hetaira. Estas invitaciones eran lo único que interrumpía la uniformidad de la vida. Cuando no las había, Buddha, como el monje más humilde, iba con su escudilla de casa en casa, y esperaba con la vista baja, silenciosamente, a que alguien le llenara el plato. La mañana se pasaba en ejercicios espirituales; después

de pedir limosna venía el descanso del mediodía; por la noche iban los seglares a *Vihara*, y Buddha les prodigaba, hasta muy entrada la noche, consuelo y enseñanza.

Lo que las fuentes posteriores refieren de los diferentes años de la vida de Buddha son, en su mayor parte, historias de conversiones. En el quinto año de la vida doctrinal de Buddha murió su padre, *Suddhodana*, a los noventa y siete años de edad. Esta muerte tuvo consecuencias trascendentales. La madrastra de Buddha, *Mahaprajapati*, estaba inconsolable por la muerte de su esposo. Fué a ver a Buddha y le rogó que permitiese también a las mujeres ser miembros de la comunidad. Buddha rechazó la súplica tres veces. Pero *Mahaprajapati* no desistió. Con otras 500 mujeres de la familia de los *sakyas*, se cortó los cabellos y se dirigió a pie a *Vaisali* en pos del maestro. Polvorienta y con los pies hinchados permanecía en pie, llorando, a la puerta del aposento de Buddha, cuando la vió *Ananda*. A ruegos de ella transmitió éste a Buddha su petición. Sin embargo, Buddha denegó otra vez. *Ananda* calló al principio. Pero, llegada la ocasión, recordó a Buddha los beneficios recibidos de *Mahaprajapati* y consiguió, en efecto, persuadir a Buddha. Pero éste impuso ocho condiciones, de que se hablará más tarde, a las cuales tenía que someterse toda mujer. *Mahaprajapati* y sus acom-

pañantes las cumplieron con alegría. Así quedó fundada la orden de las monjas. Pero Buddha veía bien que había sido débil y que había dado un paso que había de perjudicar a la prosperidad de la Iglesia. Profetizó que su doctrina ya no duraría más que quinientos años, en vez de mil.

Esto obedece a la mezquina opinión que Buddha, lo mismo que su competidor *Mahavira*, tenía de las mujeres. Las escrituras budistas están llenas de juicios despectivos sobre las mujeres y de consejos contra ellas. Las mujeres están señaladas como «la cadena más perfecta de *Mara*». Se dice de ellas: «Si encontraran una ocasión propicia, o un lugar secreto, o un seductor adecuado, todas las mujeres pecarían, incluso con un engendro, si no hallasen otro a mano.» O: «Todos los ríos describen meandros; todos los bosques tienen madera; todas las mujeres serían pecadoras, si pudieran serlo sin castigo.» Se las señala como el mayor obstáculo para llegar al *nirvana*, y se advierte a los creyentes que no se dejen cegar por la hermosa apariencia. Especialmente se pone a los monjes en guardia contra ellas: «¡Oh monjes, no miréis a las mujeres! Si encontráis a una mujer, no la miréis; tened cuidado, no habléis con ella. Si habláis con ella, pensad: «Soy monje, tengo que vivir en el mundo corrompido, como un loto que no está manchado por el cieno». Debéis considerar a una mujer de edad como a vuestra

madre; a la que os sobrepase un poco en edad, como a una hermana mayor; a la más joven, como a una hermana pequeña.» El estar y hablar con mujeres era muy difícil de evitar para los monjes; porque, en su mayor parte, eran mujeres las que les llenaban de alimento la escudilla. Buddha había tomado todas las medidas de precaución. Le estaba prescrito al monje entrar en la casa envuelto en el manto y con la vista baja. No podía permanecer mucho tiempo. Debía esperar en silencio a que se le diese algo. Si algo se le ofrecía, debía alargar la tartera y recibir lo que se le diese, sin mirar al rostro a la donante. Después debía envolver la escudilla en el manto y alejarse lenta y silenciosamente. Pero Buddha había olvidado que, aunque el monje baje la vista y calle, la mujer no acostumbra a hacerlo. Así, pues, los monjes estaban con frecuencia expuestos a tentaciones. Una vez, se dice, entró un monje joven, extraordinariamente hermoso, en casa de un mercader, y la joven esposa de éste, al verle se enamoró de sus hermosos ojos, y le dijo: «¿Por qué te has impuesto ese voto horrible? ¡Feliz la mujer que sea mirada con ojos como los que tú tienes!» Entonces el monje se arrancó un ojo, lo cogió en su mano y dijo a la mujer: «Madre, ya ves que es un pedazo de carne sangriento y feo. Si le quieres, tómale. Lo mismo es el otro. Di, ¿qué hay de hermoso ahí?» Una his-

toria análoga se refiere de la monja *Subbha*, a quien un hombre hizo en un bosque una declaración de amor. Cuando Buddha la miró, renació en ella el ojo arrancado, con su anterior belleza. Pero con bastante frecuencia, como comprueban los textos, sucumbieron también los monjes a las tentaciones. El mismo Buddha fué calumniado dos veces por monjas jóvenes de sectas enemigas. Pero su inocencia quedó resplandeciente.

De la misma manera que al lado de los monjes estaban los hermanos seglares (*Upasaka*); así, al lado de las monjas estaban las hermanas seglares (*Upasika*). Entre ellas sobresale *Visakha*, «la gran hermana seglar». Era hija de un hombre riquísimo de *Ayodhya* (hoy Oudh), y se casó con el hijo de un ministro del rey *Prasena-jit*, en *Sravasti*. No lejos de esta ciudad hizo construir con enormes gastos un suntuoso edificio con parques para los religiosos budistas, el *Purvarama* (en palí, *Pubbarama*), «Jardín oriental», como se le llama frecuentemente. Estaba colmada de bendiciones en hijos y nietos, y gozaba de gran prestigio en *Sravasti*. Durante su vida proporcionó a la comunidad ocho cosas: capotes de agua, trajes de baño para las monjas (desde que vió una vez que unas monjas jóvenes que se bañaban desnudas con unas hetairas eran objeto del escarnio de éstas), alimento a los monjes que llegaban de fuera, así como a los tran-

seuntes, a los hermanos enfermos y a los enfermos; además proporcionó medicina a los enfermos y repartía todos los días donativos de gacha de arroz. *Visakha* es el correlato femenino de *Anathapindika*.

En el noveno año del apostolado de Buddha, estalló en la comunidad una seria disensión. Hallándose el maestro en *Kausambi*, uno de los monjes se hizo culpable de una transgresión. La regla exigía que el culpable confesase públicamente su delito. Como el monje se negase, el partido contrario le condenó a destierro. Pero como tenía muchas simpatías, encontró numerosos partidarios que le declararon inocente y exigieron el levantamiento del anatema. Inútilmente trató Buddha de resolver la cuestión. Los dos partidos se escarnecían, se agraviaban, incluso llegaron a las manos, con escándalo de los seglares. Uno de los monjes llevó su procacidad hasta decir a Buddha: «Vete tú, sublime señor y maestro: entrégate atento y libre de cuidados, sublime señor, a las meditaciones de tu doctrina, que nosotros ya saldremos adelante con nuestras disputas, pendencias, querellas y riñas». Buddha, humildemente se levantó y se fué. Al día siguiente, al volver de pedir limosna, convocó una asamblea de monjes y recitó una cantidad de versos que ahora figuran, en parte, en el *Dhammapada*. Empezó con el siguiente:

«Estruendoso es el escándalo que hacen los hombres ordinarios. Nadie se tiene por loco cuando surge una disensión en la iglesia; ni admite que otro sea superior a él.»

Y terminó:

«Si no se encuentra un amigo sensato, si no se encuentra un compañero de recta vida, si no se encuentra un compañero constante, entonces hay que irse solo, como un rey que abandona su perdido reino, como un elefante en su selva. Es mejor ir solo; con un loco no hay comunidad. Se va uno solo, sin cometer pecado, libre de preocupaciones, como un elefante en su selva.»

Dicho esto, abandonó a los monjes, y tras un breve descanso en el camino, con discípulos fieles cuyo amor le consoló, marchó a *Parileyyaka*, donde se recreó en la paz en una gruta solitaria después de los turbulentos días de *Kausambi*. Según la leyenda, llegó hasta él un elefante que se había separado de su manada y le sirvió. En la soledad pasó la décima estación lluviosa, y se trasladó luego a *Jetavana*. Entre tanto, la paz había renacido entre los revueltos monjes de *Kausambi*, gracias a los seglares, que se negaron a darles alimento y a tributarles respeto. Pidieron perdón a Buddha, y éste se lo concedió después de imponer una penitencia a los culpables. El hecho, seguramente histórico en lo esencial, demuestra que, en vida de Buddha, antes de la apos-

tasía de *Devadatta*, reinaba la discordia en la comunidad. A su muerte, los descontentos se manifestaron más abiertamente. La tradición dice que *Mahakasyapa* recibió la noticia de la muerte del señor una semana después, por boca de un miembro de la secta de los *Ajivikas*, cuando se dirigía desde *Pava* a *Kusinagara* con sus 500 monjes. Algunos de éstos, que no estaban todavía libres de pasión, levantaron los brazos y lloraron a gritos, se arrojaron al suelo y, revolviéndose en él, exclamaron: «Muy pronto ha muerto el Santo; muy pronto a muerto el Perfecto; muy pronto se ha apagado la luz del mundo». Pero otros, ya libres de pasión, dijeron tranquilamente: «Todo lo que ha sido perece. ¿Cómo podría ser de otro modo?» Entre los monjes de *Mahakasyapa* se encontraba un tal *Subhadra*, que se hizo monje en avanzada edad, y que no hay que confundir con su homónimo el «último discípulo personal del señor». Este *Subhadra* dijo a los monjes: «Cesad, hermanos, en vuestras cuitas y lamentos. Felizmente, nos vemos libres del gran asceta que nos atormentaba diciéndonos: «Esto os conviene; esto no os conviene». Ahora haremos lo que queramos; y lo que no queramos, no lo haremos». Estos casos explican que la comunidad se fraccionara después con tanta rapidez, y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto la fidelidad de la tradición.

En el undécimo año de la actividad doctrinal de Buddha ocurrió la conversión del brahman *Bharadvaja*, a quien, para diferenciarle de muchos otros de su nombre, se le llamaba también, por su ocupación, *Krsibharadvaja* (en palí, *Kasibharadvaja*) «Bharadvaja el agricultor». La historia de la conversión es característica de una determinada forma de enseñanza, elegida por Buddha, la de las parábolas. Se encuentra en el antiguo *Suttanipata*, varias veces citado, y traducida dice así:

«Esto he oído. Una vez estaba el señor en *Maghada*, en *Daksinagiri*, en la aldea de brahmanes *Ekanala*. Y por entonces se uncieron para la siembra 500 arados del brahman *Krsibharadvaja*. Por la mañana se puso el señor su hábito, tomó su escudilla y sus vestidos y se fué al lugar donde trabajaba el brahman *Krsibharadvaja*. Cuando llegó el momento de la distribución de la comida, se dirigió allá el señor y se quedó a un lado. Entonces, el brahman *Krsibharadvaja*, que le vió allí esperando una limosna, le dijo: «Asce-ta, yo aro y siembro, y, después de arar y de sembrar, como. También tú, asceta, deberías arar y sembrar, y comer después de haber arado y sembrado.» «También yo, brahman, aro y siembro, y como después de haber arado y sembrado.» «Gautama, nosotros no vemos junto a ti ni el yugo, ni el arado, ni la reja, ni la mancera,

ni los bueyes.» Entonces habló el señor: «Fe es la simiente (que yo siembro); el dominio de sí mismo es la lluvia (que la fecunda); la sabiduría es mi yugo y mi arado; la modestia es mi esteva; la razón es el clavijero; la reflexión es mi reja y mi timón. Soy limpio de cuerpo y de espíritu, moderado en el goce; hablo la verdad, para destruir la cizaña (de la mentira); la compasión es mi descanso. El esfuerzo es el tiro de bueyes que me lleva al *nirvana* y que va en derechura al lugar donde no hay más dolor. Esta es mi labor y su fruto es la inmortalidad; quien así labre, quedará libre de todo sufrimiento.» Entonces el brahman *Krsibharadvaja* vertió arroz con leche en una fuente de oro, y se la alargó al señor, diciendo: «Come, Gautama, este arroz con leche. Verdaderamente eres un sembrador, puesto que tú, ¡oh Gautama!, haces una siembra que da como fruto la inmortalidad.»

Entre otras historias de conversiones, se citan: en el año décimosexto, la conversión de un gigante antropófago; en el décimonono, la de un cazador que quería matar a Buddha por haber libertado del lazo a una pieza de caza; en el vigésimo, la del famoso bandido *Angulimala*, que aparece en el *Theragathas* con versos propios.

Como ya se ha dicho, en el vigésimo año fué nombrado *Ananda* acompañante personal de Buddha. A partir de este año, omite la tradición

meridional casi completamente veinticuatro años. Verdad es que todavía relata sucesos particulares; pero ya no vuelve a guardar una sucesión cronológica. La tradición septentrional coloca en el año vigésimosexto la apostasía de *Devadatta*, y tres años antes de la muerte de Buddha, la destrucción de *Kapilavastu*. Si escasas son nuestras noticias sobre esos veinticuatro años que transcurrieron, sin duda, en mansa uniformidad, muy detalladas, en cambio, son las que poseemos sobre los últimos tres meses de la vida de Buddha. Encuéntrase en el *Mahaparinibbanasutta* de *Dighanikaya*, texto viejo escrito en un idioma hermosísimo. Se dice en él que Buddha impidió una guerra del rey *Ajatasatru* con los *vrijis* de *Vaisali*, disuadiendo al emisario del rey de emprender la guerra. Después de algunos sucesos sin importancia, marchó a *Pataligrama*, recién fortificada por *Ajatasatru* y convertida en la ciudad de *Pataliputra*, cuya futura grandeza profetizó Buddha. Desde aquí marchó a *Vaisali*, donde se celebró el ya mencionado encuentro con *Ambapali* y los *licchavis*. Desde *Vaisali* se dirigió al inmediato pueblo de *Beluva*, donde pasó la estación lluviosa, que parece ser la última de su vida. En *Beluva* cayó gravemente enfermo. Volvió a reponerse hasta el punto de poder continuar su peregrinación. Camino de *Kusinagara*, la capital de los *mallas*, llegó al pueblo de *Pava*, donde

aceptó un convite del herrero *Cunda*, quien le sirvió carne grasienta de cerdo. Esto fué la causa de su muerte. Después de comer la carne, se presentó violenta la enfermedad y, desfallecido y misérrimo, Buddha se trasladó a *Kusinagara*. En un bosquecillo se hizo preparar por *Ananda* un lecho bajo un árbol de *sala* en flor, y allí esperó la muerte. *Ananda* lloraba amargamente. Entonces, Buddha le consoló, diciéndole: «Basta, *Ananda*, no te aflijas, no te lamentes. ¿No te he dicho, *Ananda*, que hay que cercenarse, separarse, prescindir de todo lo amado y deleitoso? ¿Cómo es posible, *Ananda*, que lo nacido, lo hecho, lo compuesto, lo sometido a la muerte, no perezca? Esto no sucede. Tú, ¡oh *Ananda*!, has servido durante mucho tiempo al Perfecto con amor y fatiga, para provecho y salvación, sin falsedad ni desmayo, con el corazón, con la boca y con las manos. Has obrado bien, *Ananda*. Esfuérzate; pronto quedarás libre de pecado.» Después habló Buddha a los discípulos, y envió a *Ananda* a *Kusinagara*, para anunciar a los *ma-llas* su muerte inminente. Encontrábanse aquellos precisamente reunidos en asamblea, para tratar de asuntos; interrumpen la sesión y, llorando y lamentándose, van con mujeres y niños a ver a Buddha y a venerarle. La última conversión fué la de un monje de otra creencia, llamado *Subhadra* (en palí, *Subhadda*) el «último disci-

pulo personal del Señor». Luego dijo Buddha a *Ananda*: «Pudiera ser, *Ananda*, que os asaltara la idea de que la doctrina ha perdido a su maestro y que no hay maestro ya. No debéis, ¡oh *Ananda*! considerar así las cosas. La ley y la disciplina que os he enseñado y que os he anunciado es vuestro maestro después de mi muerte.» Dió, por último, algunas instrucciones para el futuro, preguntó a los monjes tres veces si alguno tenía duda acerca de la doctrina, y cuando todos callaron, dijo: «Ánimo, discípulos, os digo. Todo lo que es hecho, es perecedero. Cuidad celosamente de vuestra salvación.» Estas fueron sus últimas palabras. Luego perdió el conocimiento y murió. En el momento de su muerte sobrevino un violento terremoto y rodó el trueno.

Anuruddha dirigió una alocución a los monjes, exhortándoles a permanecer tranquilos, y envió a *Ananda* a los *mallas*, quienes continuaban la asamblea antes interrumpida. Al oír la noticia de la muerte prorrumpieron en fuertes lamentos. Se trasladaron adonde estaba el cadáver, y durante siete días honraron al maestro muerto con danzas, cánticos, músicas, coronas y sahumerios. Al séptimo, ocho de los principales *mallas*, llevaron el cadáver a un santuario en la proximidad de la ciudad de *Kusinagara*, donde se le incineró con los honores que suelen dispensarse a un soberano. Los restos fueron repartidos

por el brahman *Drona* entre los diferentes príncipes y nobles. Una parte recibieron los *sakhyas* de *Kapilavastu*, que erigieron sobre ellos un *stupa* (colina de las reliquias).

En 1898 la encontró y la abrió *W. C. Peppé* en *Piprava* (Tarai). Se diferencia de los demás *stupas* que allí se encuentran por su extensión y su sorprendente forma. A tres metros de la cúspide se halló una urna de esteatita pequeña y rota, llena de barro, en la cual estaban introducidos cristales, bolitas, joyas, estrellas recortadas y cosas por el estilo. A partir de allí empezaba un pozo circular, lleno de barro y cercado por una obra de albañilería. A los seis metros de excavación en aquella obra sólida, se tropezó con una gigantesca losa de piedra que excavaciones sucesivas revelaron como tapa de una maciza caja de asperón. La presión de la obra de albañilería había roto la tapa en cuatro partes; pero, a pesar de ello, la caja estaba herméticamente cerrada, pues la forma de sujeción de la tapa era tal que los trozos se mantuvieron adheridos. Sin detrimento del contenido de la caja, pudieron ser retirados. La caja era de un asperón fino y duro, de excelente calidad, excavada con enorme trabajo y grandes gastos en un macizo bloque de roca que debió llevarse desde lejos, pues en las inmediaciones no se encuentra piedra semejante. En el interior de la caja había una urna de esteatita,

que ostentaba esta inscripción en lengua *magadhi* y caracteres *brahmi*: «Este vaso de reliquias del excelso Buddha, de la estirpe de los *sakhyas*, es piadosa fundación de los hermanos con las hermanas, hijos y mujeres». Inmediatamente a la derecha de esta urna había una magnífica caja de cristal, con una tapa cóncava, llena de estrellas granuladas con panes de oro. El asa de la tapa tiene la forma de un pez. A la izquierda de la urna había un vaso, y delante de ambos, una cajita lisa, en forma de cesto con tapa, y a la izquierda del vaso, otra urna de esteatita, mayor que la primera, pero sin inscripción alguna. Todos estos recipientes estaban medio llenos de alhajas de oro, plata, piedras preciosas y cristal, con las más variadas formas, como estrellas, flores, figuras de hombres, mujeres, pájaros y elefantes, y con pedazos de pan de oro, en los que están grabados la figura de un león y el místico signo de la *svastika*, que en otros objetos está solo. En menor diversidad de formas se encontraron también esas alhajas en el *stupa* budista de *Bhattiprolu*, en el Dekan, que contenía también tres cajas de cristal más pequeñas que la de *Piprava*, pero de la misma forma. Las investigaciones de los especialistas han demostrado que el *stupa* de *Piprava* no se había abierto nunca antes del año 1898, de manera que no puede ponerse en duda la autenticidad de las reliquias de Buddha.

Buddha murió a los cuarenta y cuatro años de apostolado y a los ochenta años de edad. Sobre el año de su muerte oscilan las opiniones, entre el 543 y el 368. *Max Müller* fué el primero en señalar como el más probable el año 477, y esto puede tenerse casi por seguro. Las tradiciones griegas e indias se complementan y se confirman mutuamente.

IV

POSICIÓN DE BUDDHA RESPECTO AL ESTADO Y LA IGLESIA

DESDE que conocemos las fuentes antiguas, Buddha nos aparece en un aspecto completamente distinto. Ya he dicho que Buddha no fué el único maestro que se presentó como salvador; los textos budistas nos hablan de otros seis maestros famosos, al lado de él, todos discrepantes de la antigua religión brahmánica y fundadores de sectas propias. Aunque el testimonio de los budistas sobre el gran éxito de Buddha sea muy exagerado, es indudable, sin embargo, que Buddha oscureció a todos sus rivales. Durante mucho tiempo se ha explicado su triunfo, sobre todo por la enérgica posición que adoptó frente a los orgullosos brahmanes; por haber abominado de la diferencia existente, desde remotos tiempos, en el Estado indio, entre las cuatro castas: la de los

brahmanas o sacerdotes, la de los *ksatriyas* o nobles, la de los *vaisyas* o población dedicada al comercio, a la industria y a la agricultura, y la de los *sudras*, esclavos sin derecho, y por haber predicado la igualdad de todos los hombres. Pero esto es un gran error. Buddha no fué un reformador social. Verdad es que reprobó la separación de castas, pero sólo en cuanto las castas podían ser un obstáculo para convertirse en discípulo suyo. Las castas, como institución del Estado, permanecieron intactas, aunque, naturalmente, su espíritu altruísta, la benevolencia para todas las criaturas, predicada por él, tenía que obrar favorablemente en las relaciones mutuas de las diferentes castas. Buddha decía: «Mi ley es una ley de gracia para todos», y «como la doctrina que yo predico es absolutamente pura, no establece diferencia entre el encumbrado y el humilde, entre el rico y el pobre». «De la misma manera, ¡oh monjes!, que los ríos caudalosos como el *Ganga*, el *Yamuna*, el *Aciravati*, el *Sarayu*, el *Mahi*, una vez llegados al gran Océano pierden su antiguo nombre y su antigua estirpe y no conservan más nombre que el de gran Océano, así también, ¡oh monjes!, las cuatro castas, los *ksatriyas* y los *brahmanas*, los *vaisyas* y los *sudras*, cuando, siguiendo la ley y la disciplina que el Perfecto ha anunciado, abandonan la patria para vivir sin ella, pierden el antiguo nombre y la an-

tigua estirpe y no reciben más denominación que la de ascetas que siguen al hijo de *Sakya* (en palí, *samana Sakyaputtiya*). En realidad, el círculo de sus discípulos inmediatos estaba compuesto predominantemente por las clases superiores. *Ananda* y *Devadatta* pertenecían a su propia raza; de manera que eran nobles. Noble era también *Anuruddha*. *Sariputra* y *Maudgalyayana* eran brahmanes. *Rahula* era el propio hijo de Buddha. Pero, desde luego, es cierto que Buddha no establecía ninguna diferencia. *Upali* era barbero.

Entre los *sthaviras* (en palí, *thera*) «los más viejos» de los cuales conservamos algunos versos, como los ya citados *Theragathas*, aparece *Angulimala*, el temible bandido. El *sthavira Sunita*, hablando de sí mismo, dice: «En humilde familia he nacido, pobre y necesitado. Humilde era mi ocupación; quitaba las marchitas flores de los templos. Era despreciado por los hombres, mal visto y escarnecido. Humildemente me inclinaba ante muchas gentes». Buddha le recibió en la orden y *Sunita* consiguió con su celo la salvación. Entonces le dijo Buddha: «Por el sagrado ardor y por la vida casta, por la continencia y por el dominio de sí mismo, se hace uno brahman. Ese es el brahman más alto». El *sthavira Svapaka* (en palí, *Sopaka*) pertenecía, a juzgar por su nombre, «cocinero de perros», probablemente a la

clase más despreciada, la de los que guisaban para los perros. El monje *Svati* fué pescador, *Nanda* fué vaquero. No menos varia era la sociedad de las más antiguas entre las mujeres, las *sthaviris* (en palí, *theri*). *Vimala* era hija de una hetaira y había intentado seducir a *Maudgalyayana*. *Ambapati* había sido hetaira; *Purna* era hija de una esclava doméstica de *Anathapindikā*; *Capa* era hija de un cazador, oficio que en la India se consideraba como impuro; otras procedían de familias pobres. Buddha y sus discípulos veían con gusto que entrasen en la orden jóvenes de casas principales y ricas, porque esto le daba prestigio y provecho. Pero dentro de la orden ya no había diferencia de clases. Se dice: «Si uno de estas cuatro castas se hace monje, se hace santo, vence la tentación, es completo y perfecto, deja el lastre que el apego al mundo impone, alcanza su fin, rompe todo lazo con la existencia y se salva por el conocimiento perfecto, entonces se eleva sobre todos en virtud de la ley.» «No por el nacimiento se convierte uno en paria; no por el nacimiento se hace uno brahman; por sus hechos se convierte uno en paria; por sus hechos se hace uno brahman.» Los textos no se cansan de repetir lo que Buddha entiende por brahman. Buddha reprueba todo sacrificio y toda mortificación. Por sí mismo vió que la penitencia y la mortificación no conducen a la salvación. En

el *Suttanipata* leemos: «Ni el pecado, ni el ayuno, ni el ir desnudo, ni la tonsura, ni el trenzar el cabello, ni el adorno, ni la piel sin curta, ni la adoración del fuego, ni las prácticas expiatorias, ni los himnos, ni las ofrendas, ni los sacrificios, purifican al hombre que no ha vencido la duda.»

En el *Dhammapada*, todo el capítulo XXVI, en 41 versos, trata de los verdaderos brahmanes. Entre otras cosas, dice: «Nadie es brahman por su cabello trenzado, su familia, su nacimiento. El que posee sinceridad y rectitud, ese es bienaventurado, ese es un brahman.» «¿De qué te sirve tu cabello trenzado, necio? ¿De qué tu vestido de piel de cabra? Tu interior es impuro, y es el exterior lo que purificas.» «No llamo a nadie brahman a causa de su origen o de su madre por muy orgulloso y por muy rico que sea. Al pobre que está libre de concupiscencias, a ese le llamo yo brahman.» En el *Tripitaka* hay extensos capítulos consagrados exclusivamente a rebatir la opinión de que los brahmanes son mejor que las otras tres castas.

Para Buddha la existencia de las castas es algo evidente en sí y por sí. Él mismo, aun después de haberse hecho monje, se sentía todavía noble y no soportaba que se menospreciase a los nobles en su presencia. Pero cuando no se trataba de cosas mundanales, sino de cosas ultrate-

rrenas, entonces se oponía lo mismo a las injustificadas pretensiones de los nobles que a las de los brahmanes, y desaparecía para él toda diferencia de castas. La misma idea defiende la filosofía *samkhya*. En tanto que el sistema ortodoxo brahmánico de *Vedanta* enseña que sólo las tres castas primeras están llamadas a la liberación, afirma el *samkhya* que todos los hombres, sin diferencia de clase, pueden salvarse, y que todo el que ha adquirido el verdadero conocimiento puede conducir a otros a ese verdadero conocimiento y salvarlos. El *Vedanta* enseña que el sacrificio y otras obras piadosas contribuyen a la salvación, y hace, por consiguiente, obligatoria la santidad exterior de las obras para los que aspiran a la salvación. Por el contrario, el *samkhya* condena terminantemente el sacrificio, y dice que, incluso las buenas obras, no aceleran la consecución del verdadero conocimiento, sino que lo impiden. No da valor alguno a la moral, y aquí radica la gran diferencia entre él y el budismo. Buddha, en cambio, daba el mayor valor a una vida moral rigurosa, y prestó una forma admirable precisamente a este aspecto de su doctrina. Hay, además, otros puntos en que el budismo se separa profundamente del sistema *samkhya*. El *samkhya* exige indiferencia ante todas las cosas del mundo. La ocupación con ellas distrae el espíritu, y los deseos no se apaciguarían con el

goce. Por eso el *samkhya* exige que el necesitado de salvación renuncie a todos los afanes y posesiones del mundo, y esto voluntariamente, pues toda obligación produce dolor. Y por eso recomienda el *samkhya* la soledad y evitar en lo posible toda sociedad humana, es decir, evitar la ocasión de distraerse e incurrir en nuevos apetitos. Una reflexión intensa, la concentración del espíritu, son necesarias para el puro conocimiento. El *Yoga de Patanjali* ha ampliado esta doctrina. Como ya se ha dicho, da la preeminencia a la submersión espiritual y al ascetismo corporal. El *samkhya* posterior sigue esta doctrina. Por eso tenía, necesariamente, que quedar limitada esta doctrina a un reducido círculo de elegidos. Pues toda la máquina de la existencia humana se hubiera parado si una gran parte de los hombres hubiera querido seguir esa orientación. De manera que el *Samkhya-yoga* quedó como un sistema filosófico para algunos espíritus selectos. Su fórmula de salvación era inútil para la mayoría: era una teoría como muchas otras.

De una manera completamente distinta procede Buddha. En los bosques de Uruvela había reconocido, no sólo la nulidad de todo ascetismo, sino también que no basta para la salvación ningún sistema filosófico, y que la filosofía no es, en modo alguno, un remedio para el que busca la salvación. Hay en el canon muchos pasajes

que expresan estas ideas. Las más características se encuentran en el *Suttanipata* (verso 780 y siguientes), donde se dice que no es fácil elegir el verdadero sistema entre tantos. Uno elige tan pronto éste como aquél. Pero los sabios no forman una idea fija, no prefieren un sistema determinado, no dicen: «Estoy completamente en claro.» Una vez que han cortado el nudo que les ligaba (al mundo), no aspiran a nada en el mundo.

De especial interés son los versos 835 y siguientes, que contienen una conversación de Buddha con un tal *Magandiya*. *Magandiya* ofrece su hermosa hija a Buddha, el cual la rechaza muy descortésmente. ¡Si cuando vió a las tres hijas de *Mara* no sintió el apetito genésico, mucho menos habrá de sentirlo ante aquel ser lleno de orín y podredumbre! Ni con el pie deseaba tocarle. *Magandiya* le pregunta después qué sistema reconoce. Buddha contesta que ninguno, pues todos le parecen lastimosos. Lo que él enseña es la paz interior, que no puede adquirirse con ningún sistema, con ninguna tradición y con ninguna ciencia.

Para Buddha no era lo esencial la fundamentación filosófica de su doctrina. Siempre evitó, en absoluto, tratar cuestiones metafísicas; porque, a su parecer, éstas no son más que obstáculos para el esfuerzo activo. No le importaba demostrar

con tajante lógica lo que había reconocido como cierto, ni tampoco incluido en la estructura de un sistema. Para él, lo principal no era la forma de su pensamiento, sino el contenido. La doctrina de Buddha es, ante todo, ética práctica, y en sus discursos se amolda completamente a la fuerza intelectual y al grado de instrucción de los que le escuchan en el momento.

Tan poco valor como a la rigurosa fundamentación lógica de su doctrina concedía Buddha a la fe. Para los brahmanes, la directiva de su vida eran las santas escrituras, los Vedas. Buddha condenaba la creencia en ellos. Un día llegó a él un joven brahman, *Kapathika*, de la estirpe de *Bharadvaja*, que, aunque no tenía más que dieciséis años y acababa de ser despedido por el maestro, conocía, sin embargo, ya exactamente los tres Vedas y toda la literatura brahmánica. Preguntó a Buddha su opinión sobre la afirmación de los brahmanes de que sólo sus antiguos cantos, transmitidos, como un cesto, de generación en generación, como verdad absoluta, son verdad y que todo lo demás es error. Buddha, por su parte, le preguntó a él luego si había un solo brahman que afirmarse que sólo aquello que él sabe y conoce es verdad y lo demás error. Habiéndolo negado *Kapathika*, repitió Buddha la pregunta refiriéndose al maestro y al maestro del maestro, llegando hasta la séptima generación y,

finalmente, hasta el mismo autor de los cantos védicos. Siempre se vió obligado a contestar *Kapathika* que, incluso para éstos, lo verdadero no era solamente lo que ellos solos sabían. De ahí dedujo Buddha la conclusión de que la fe en la autoridad no es fe. «Es como si una fila de ciegos se llevasen de la mano: el primero no ve, el del medio no ve, el último no ve.» De manera que la creencia de los brahmanes no tiene raíz. Buddha enseñó luego a *Kapathika* que no sólo hay que atenerse a aquello que a uno le han enseñado como verdad, sino que uno mismo debe reconocerla como tal y apropiársela con trabajo y esfuerzo. Cuando le hacían preguntas cuya respuesta le parecía imposible o inútil, Buddha las rechazaba sencillamente. Una vez se quejaba el monje *Malunkya-putra* de que Buddha no hubiese explicado problemas tan importantes como el de si el mundo es o no eterno; si es o no infinito; si el cuerpo y el alma son idénticos o diferentes; si el perfecto continúa viviendo después de la muerte o no. Buddha le preguntó si al aceptarle en la comunidad le había prometido responder a tales preguntas o si él, el monje, había hecho depender su aceptación entonces de su respuesta. *Malunkya-putra* negó. Entonces Buddha le enseñó, por medio de una parábola, que el conocimiento de esas cosas no contribuye a la salvación, y que, por consiguiente, debía dejar sin

explicar lo que Buddha no había explicado. También en otros casos se negó siempre Buddha a contestar a tales preguntas.

Es particular igualmente la posición que Buddha adopta respecto a los dioses del pueblo. Buddha no niega en ninguna manera a los dioses. *Indra*, a quien los budistas llaman comúnmente *Sakra* (en pali, *Sakkra*) sigue siendo para ellos el rey de los dioses, cuyo antiguo número de 33 han conservado. *Indra* vela sobre los budistas lo mismo que sobre los indios brahmánicos. Si a un devoto le amenaza un peligro o si uno intenta o ejecuta una acción de bondad relevante, el trono de *Indra* se calienta; el Dios ha de levantarse, y entonces mira en torno suyo qué es lo que pasa en la tierra. Lo mismo que en el brahmanismo hay también en el budismo santos que visitan el cielo. Con mucha frecuencia aparece *Brahma Sahampati*, con una infinidad de otros dioses del mundo de Brahma. Incluso los escritos budistas nos informan de muchas más clases de dioses que los brahmánicos. Se habla de dioses *Prajapati*, dioses de los cuatro grandes reyes, dioses de la muerte, dioses del cielo *Tusita*, dioses de la alegría infinita, los dioses resplandecientes, los magníficos, los solares, los sublimes, los radiantes, los informes y otros muchos. Se citan divinidades de la tierra, de las selvas y de los árboles. Centenares de miles de divinidades

acompañan a Buddha, para oírle predicar. Pero, no obstante, los dioses han perdido en el budismo mucho de su antiguo esplendor. Ser dios significa para Buddha únicamente un grado más alto de la existencia; es haber conseguido una forma mejor. El mismo *Indra* llegó a su soberanía porque antes había hecho el bien. Un texto budista dice que *Indra* visitó a Buddha para aprender de éste por qué el monje es el mejor entre los dioses y los hombres, lo cual comunica después *Indra* a *Maudgalyayana*, cuando éste le visita en el cielo. Para demostrar a los dioses el poder de los monjes, hace *Maudgalyayana* vacilar en aquella ocasión el palacio de los dioses con el dedo gordo del pie. Los dioses perecen lo mismo que los hombres. Un hombre puede ser en la próxima encarnación un dios; un dios puede reencarnar en un hombre y hasta en un animal o en una cosa inanimada. Lo mismo que los hombres, están sometidos también los dioses al nacimiento, a la vejez y a la muerte. Pero, de todas maneras, los dioses están mejor que los hombres.

El ser dios era el último escalón en el ciclo de los nacimientos, y así, la esperanza de renacer en la próxima encarnación como dios, en un mundo divino, podía convertirse en estímulo para la rectitud de la vida. Buddha tenía que dejar abierta por lo menos la posibilidad de que un

devoto a quien en esta vida le había ido mal, pudiese vivir en el cielo, en la próxima encarnación, como un dios esplendoroso y libre de cuidados. Por consiguiente, no debían faltar los dioses; formaban un escalón necesario en la cadena de la creencia en la metempsícosis. Por eso Buddha jamás dudó de la existencia de los dioses. Varias veces se dice que se acercaron a él personas que le preguntaron abiertamente: «¿Hay dioses?» Por ejemplo: el rey *Prasenajit* y el brahman *Sarngarava*. Buddha rogó a *Prasenajit* que le dijese qué se proponía con tal pregunta. *Prasenajit* contestó preguntando si los dioses volverían o no al mundo. «Los dioses — contestó Buddha — vuelven al mundo cuando hay para ello una razón; es decir, cuando se han hecho culpables.» De manera que también en el cielo se puede pecar. Y a *Sarngarava* le contestó Buddha, evasivamente, que en el mundo se admitía en general que había dioses. Como la finalidad de la doctrina de Buddha es el aniquilamiento de toda existencia, se desprende que el salvado está por encima de los dioses y, por consiguiente, el ser dios no puede ser la suma aspiración de los budistas. No tenemos ningún motivo para suponer que el mismo Buddha haya pensado cosa distinta de la que enseñó. Verdad es que él mismo dice en una ocasión que sabe mucho más de lo que ha revelado a los discípulos.

los. Pero añade inmediatamente que no lo ha revelado porque no contribuye a la salvación. La relación de Buddha con los dioses estaba impuesta por la creencia en la transmigración, sobre la cual descansa toda su doctrina. Precisamente por eso son Buddha y su doctrina budista un producto genuinamente indio.

V

LA DIDÁCTICA DE BUDDHA

YA hemos aducido ejemplos que demuestran el formalismo de los sermones y pláticas de Buddha cuando hablaba a sus monjes. Todavía lo demostrará más el estudio de su doctrina. Pero el procedimiento era completamente distinto cuando Buddha se dirigía al pueblo. La tradición ha transmitido un gran número de narraciones que prueban que Buddha quiso ser y fué para el pueblo un salvador. Una de las más hermosas es la narración de *Kisagotami*, que *Müller* denomina, con razón, «un ejemplo de verdadero budismo».

En *Sravastí* había una familia pobre que tuvo una hija llamada *Gotami* (en sánscrito, *Gautami*). Era tan flaca que la llamaban *Kisagotami* (en sánscrito, *Krsagautami*), «Gotami la flaca». Se casó, y la familia del marido la trató mal por-

que había nacido en una casa pobre. Pero cuando tuvo un hijo, la honraron. El hijo murió cuando acababa de aprender a andar. Como hasta entonces no había visto ella la muerte, echó a los que querían llevarse al niño para quemarle. «Voy a preguntar un remedio para mi hijo», pensó. Y cogiendo el cadáver en su regazo iba de casa en casa preguntando: «¿No sabéis un remedio para mi hijo?» Y la gente le decía: «Hija, ¿has perdido la cabeza? Andas y andas buscando un remedio para tu hijo muerto». Pero ella se decía: «Seguramente encontraré a alguien que sepa un remedio para mi hijo». Entonces vió a un hombre sensato que le dijo: «Hija mía, yo no sé ningún remedio, pero conozco a uno que conoce un remedio». «¿Quién conoce un remedio, señor?» «El maestro, hija mía, conoce un remedio. Anda y pregúntale.» «Voy allá, señor», le dijo, y se fué a ver al maestro; le saludó, se puso a su lado y le preguntó: «¿Conoces un remedio para mi hijo, señor?» «Sí, conozco uno.» «¿Qué tengo que hacer?» «Toma un polvo de grano de mostaza.» «Voy a tomarlo, señor. ¿En qué casa he de buscarlo?» «En la casa en que antes no hayan muerto ni un hijo ni una hija ni nadie.» Ella dijo: «Está bien, señor»; y saludó al maestro, dejó a su hijo en el regazo y se fué a la ciudad. A la puerta de la primera casa pidió un grano de mostaza, y cuando se lo hubieron dado, preguntó: «¿No ha

muerto antes en esta casa ni un hijo ni una hija ni nadie, verdad?» «¿Qué dice? *Los vivos son pocos; pero los muertos son muchos.*» Entonces devolvió el grano de mostaza, y anduvo de casa en casa sin conseguir el apetecido grano de mostaza. Por la noche pensó: «¡Ah! ¡Qué penosa tarea! Yo creí que sólo mi hijo había muerto; pero en toda la ciudad son más numerosos los muertos que los vivos». Al pensar esto, se endureció su corazón, tierno por amor al hijo. Tiró a su hijo en el bosque, fué a ver al maestro, le saludó y se puso al lado suyo. Y el maestro la habló así: «¿Has encontrado el polvo de grano de mostaza?» «No le he encontrado, señor. En toda la ciudad son más numerosos los muertos que los vivos». Entonces le dijo el maestro: «Tú creías que sólo tu hijo había muerto. Morir es ley eterna para todas las criaturas vivientes. El rey de la muerte, como una corriente rápida, arroja en el mar de la destrucción a todas las criaturas vivientes antes de que hayan satisfecho sus deseos». Y después, adoctrinándola en la ley, dijo la estrofa: «El hombre orgulloso de sus hijos y de sus rebaños y cuyo espíritu se ase a las cosas terrenas, es arrebatado por la muerte como la marea arrebató un pueblo dormido». Al terminar la estrofa alcanzó *Kisagotami* el primer grado de la santidad. Se hizo después monja, y en el *Therigathas* figuran estrofas de ella. La narración pasó, como muchas

otras, al Occidente, donde se encuentran algunos paralelos de ella.

Otra forma de enseñanza de que gustaba Buddha era la parábola. Ejemplo es la ya citada narración de *Krsibharadvaja*. Con preferencia se valía Buddha, en sus comparaciones, de la agricultura y de la inundación o de acontecimientos de la vida cotidiana. «En *Sravasti* — decía un día a los monjes — vivía una vez una mujer llamada *Vaidehika*. Esta mujer *Vaidehika* gozaba, ¡oh monjes!, de buena fama. Dulce es el ama de casa *Vaidehika*; tranquila es *Vaidehika*; pacífica es *Vaidehika*. *Vaidehika*, ¡oh monjes!, tenía una sirvienta llamada *Kali*, dispuesta y laboriosa, que desempeñaba bien su trabajo. Y a la sirvienta *Kali*, ¡oh monjes!, le vino el pensamiento: «Mi señora goza de buena fama. Dulce es *Vaidehika*; tranquila es *Vaidehika*; pacífica es *Vaidehika*. ¿Es que mi señora no manifiesta su cólera o es que no la tiene? ¿O es que yo cumplo tan bien mi tarea que mi señora no muestra su cólera? ¿Qué ocurriría si yo la sometiese un día a prueba?» Y la sirvienta *Kali*, ¡oh monjes!, se levantó cuando era de día (ya claro). Entonces la mujer *Vaidehika* habló así, ¡oh monjes!, a la sirvienta *Kali*: «¡*Kali*!» «¿Qué, señora?» «¿Cómo te levantas tan de día?» «No importa, señora.» «¿No importa, mala sirvienta, que te levantes tan de día?», dijo el ama enojada, descontenta y frunciendo

las cejas. Entonces, ¡oh monjes!, le vino a la sirviente *Kali* el pensamiento: «Mi señora tiene cólera interior, sólo que no la manifiesta. Porque cumpla bien mi tarea no manifiesta la cólera interior que tiene. ¿Qué ocurriría si la sometiese a una prueba más fuerte?» Y la sirviente *Kali*, ¡oh monjes!, se levantó más entrado el día. Y el ama *Vaidehika*, ¡oh monjes!, habló así a la sirviente *Kali*: «¡*Kali!*» «¿Qué, señora?» «¿Cómo te levantas tan de día?» «No importa, señora.» «¿No importa, mala sirviente, que te levantes tan de día?», dijo enojada, descontenta y con palabras malhumoradas. (Con las mismas palabras precedentes se dice que *Kali*, para probar a su ama, se levantó por tercera vez más tarde todavía.) Entonces el ama cogió colérica y disgustada la tranca de la puerta, le pegó con ella en la cabeza y se la abrió. Entonces la sirviente *Kali*, con la cabeza abierta y corriéndole la sangre, llamaba la atención de los vecinos: «¡Mirad la obra de los dulces; mirad la obra de los tranquilos; mirad la obra de los pacíficos! ¿Quién pegaría a su propia sirviente con la tranca de una puerta y le abriría la cabeza simplemente por levantarse de día?» Y poco a poco, ¡oh monjes!, *Vaidehika* fué adquiriendo mala fama: «*Vaidehika* es colérica; *Vaidehika* es turbulenta; *Vaidehika* no es pacífica». Así también, ¡oh monjes!, hay algún monje aquí todo dulzura, todo tranquilidad, todo paz, mientras

no oye palabras severas. Pero, ¡oh monjes!, cuando un monje oye palabras severas es cuando debe verse al monje dulce; entonces es cuando debe vérselo tranquilo, cuando debe vérselo pacífico. Yo, ¡oh monjes!, no llamo dulce a un monje que es dulce y muestra dulzura para que se le dé vestido, alimento, lecho y medicinas en caso de enfermedad. ¿Por qué? Porque ese monje, si no recibe vestido, alimento, lecho y medicinas en caso de enfermedad, no es dulce ni muestra dulzura. Yo, ¡oh monjes!, llamo dulce al monje que es dulce y muestra dulzura honrando la ley, estimando la ley, respetando la ley. Por eso, ¡oh monjes!, debéis aprender: Queremos ser dulces y mostrar dulzura honrando la ley, estimando la ley, respetando la ley.

También se valía Buddha con gusto de la imagen del médico. Los peligros que amenazan a un monje son comparados con los peligros a que está expuesto el que se baña: los peligros de las olas, de los cocodrilos, de los remolinos, de los delfines. Los ascetas y los sacerdotes que intentan llegar por falsos caminos al conocimiento son comparados con el hombre que, para conseguir aceite de sésamo, llena de arena una artesa, riega a menudo la arena y la exprime cada vez, o al que, para tener leche, ordeña el cuerno de una vaca con un ternero recién nacido; o al que, para hacer manteca, echa agua en un cántaro y revuel-

ve el agua con el batidor; o al que, para encender lumbre, frota maderas húmedas. La cantidad de parábolas de esta índole es inagotable. Algunas se repiten textualmente en distintas partes del canon, como la parábola de la gallina y los huevos, citada también en los fragmentos del canon sánscrito encontrado en el Turquestán: «Si una gallina, ¡oh monjes!, tuviera ocho, diez o doce huevos y la gallina los hubiera puesto bien, los hubiera empollado bien, los hubiera formado bien, ¿no había de tener la gallina el deseo: «¡oh, si mis polluelos rompieran con las patitas o con el pico la cáscara de huevo y saliesen felizmente!»? Y los polluelos, en efecto, son capaces de romper la cáscara de huevo con sus patitas o con su pico y de salir felizmente. Pues así, ¡oh monjes!, es un monje que posee las quince partes de la aspiración solícita (hacia la salvación). Es capaz para el triunfo, capaz para la iluminación, capaz para la consecución de la salvación suprema.»

Buddha no retrocede tampoco ante las comparaciones más atrevidas: «Si un hombre, ¡oh monjes!, arrojase al mar una nasa con un agujero y ésta fuese lanzada por el viento del Este hacia al Oeste, por el del Oeste hacia el Este, por el del Norte hacia el Sur, por el del Sur hacia el Norte, y hubiera allí una tortuga con un solo ojo, y ésta apareciese una vez en la superficie

transcurridos cien años, ¿pensáis, ¡oh monjes!, que aquella tortuga con un ojo metería su cuello en la nasa con un solo agujero?» «Caso de que lo hiciera, señor, sólo sería después de transcurrir mucho tiempo.» «Pues todavía antes, ¡oh monjes!, os digo, meterá la tortuga con un solo ojo el cuello en aquella nasa con un solo agujero, que un necio, ¡oh monjes!, que haya caído en los cuatro estados del tormento (1), volverá a ser un hombre.»

Las parábolas abundan en sutiles observaciones sobre la vida humana y sobre la naturaleza, y son para nosotros valiosísimas a causa de las muchas aclaraciones que nos dan sobre los usos y las costumbres de los indios. No pocas veces son transmitidos los pensamientos de Buddha en forma de diálogo. En las historias de conversiones suele Buddha hablar solo extensamente, y al final el oyente muestra su asentimiento con pocas palabras. A la vez que de parábolas, se valía Buddha, con frecuencia, para el comentario, de historias de tiempos viejos, de fábulas y cuentos. Con eso satisfacía una propensión del pueblo indio. Ya muy pronto se les dió a algunas de estas historias un giro distinto, que consistió en

(1) El budismo admite cuatro estados, en los cuales puede el pecador incurrir después de la muerte: el infierno, el nacimiento como animal, el espectro y el demonio.

presentar al mismo Buddha en una encarnación anterior, como un *bodhisavatta* (es decir, como un ser destinado a transformarse en Buddha un día), que es el héroe de la narración, y los demás personajes o animales que intervienen son sus amigos, compañeros, discípulos o adversarios. Siguiendo este modelo, se han transformado después un gran número de historias antiguas y se han inventado muchas nuevas. Esta forma de narración lleva el nombre de *Jataka*, «historias de preencarnación». Están coleccionadas en una obra especial que lleva el mismo nombre. El antiguo número de esas *Jatakas* era de 34. Entre los budistas meridionales ha subido a 547; entre los septentrionales es menor. Muchas de estas narraciones son claramente variantes e imitaciones recientes. De la India emigraron hacia el Oeste por el camino ya indicado. Muchos de los cuentos y fábulas que nos encantaron de niños, y que todavía hoy leemos con gusto, aparecen por vez primera en la India.

Con frecuencia precede al *Jataka* una prehistoria, que refiere las circunstancias en las cuales fué narrado el *Jataka*. A veces, esa prehistoria se distingue tan poco del *Jataka*, que en éste la narración se remite a aquélla sencillamente. O es sólo Buddha en una existencia anterior quien aparece en el *Jataka*, o son varias personas, y entonces los malvados son identificados con gen-

tes que en la vida de Buddha desempeñaron un papel malo y los buenos con amigos de Buddha. Las narraciones arrancan, en su mayor parte, de un verso o una estrofa que en el *Jataka* se insertan completamente. El número de estrofas es muy distinto. Los *Jatakas* más cortos no contienen más que una; los mayores, varios centenares. También en boca de Buddha se ponen, desde luego, versos frecuentemente. A veces son versos antiguos; otras veces, refranes; otras, nacidos del momento. El metro corriente, *sloka*, es muy sencillo y de construcción libre, de manera que es de fácil manejo. Es muy probable que Buddha y sus discípulos interrumpiesen muchas veces con versos las narraciones en prosa. De uno de los más antiguos, *Vangisa*, se dice expresamente que sobresalía por el don de la improvisación. De todas maneras, los versos constituyen el fondo primitivo de los *Jatakas*. Sólo los versos pasaron a la parte más antigua del canon meridional. Eran la fuerte armazón en que se encerraba la narración en prosa, modificada según la necesidad, el lugar, el tiempo y la persona. Así ocurría en la India védica y así sigue ocurriendo hasta hoy, no sólo con las narraciones, sino también con las obras de teatro. En los textos budistas septentrionales, como el *Lalitavistara* y el *Mahavastu*, se refiere frecuentemente dos veces, en prosa y en verso, la misma historia, en ocasiones en

forma un poco modificada. En todas partes da una impresión de más antigüedad la forma métrica. En el *Mahaparinibbanasutta* se insertan estrofas que prueban que ha debido haber una antigua descripción de la vida de Buddha en verso. En la India impera desde remota época el verso; del cual, si hemos de creer obras posteriores, se sirvieron también, en ocasiones, las clases más bajas. Muy estimados y conocidos debieron ser los *Jatakas* ya de antiguo, como lo prueba el hecho de que se encuentren reproducciones de algunas escenas de ellos en el *stupa de Baraut* (hacia el 200 antes de Cristo).

La forma de la predicación y la enseñanza, el acertado empleo de narraciones populares, de parábolas, de adagios y sentencias, han contribuido mucho, indudablemente, a que el sabio de la estirpe de los *sakyas* ganase el corazón del pueblo y a que acudiesen los creyentes en tropel. Además influía su personalidad y el favor de reyes poderosos. Pero nada de esto hubiese facilitado el gran éxito, si la doctrina misma no hubiese respondido a las necesidades de la multitud.

VI

LA DOCTRINA DE BUDDHA

EN el *Dhammapada* se encuentra un verso (183) atribuido al mismo Buddha y que hoy todavía recitan los budistas como una especie de profesión de fe: «Omisión de todo pecado, comisión de todo bien, purificación del corazón: esta es la doctrina de Buddha». Y a este verso responde absolutamente lo que la tradición nos ha transmitido de la doctrina de Buddha. Muévase ésta en torno a dos puntos: el dolor y la salvación. Se dice: «Así como, ¡oh monjes!, el gran Océano no tiene más que un sabor, el sabor de la sal, así también esta doctrina no tiene más que un sabor, el sabor de la salvación». Se asigna, pues, a la doctrina un fin práctico perfectamente concreto: la salvación. Ahora bien: la salvación significa para el indio salvación del renacimiento.

Toda la doctrina de Buddha está fundada en las llamadas «cuatro nobles verdades». Estas son

la verdad del dolor, la verdad del nacimiento del dolor, la verdad de la cesación del dolor, la verdad del camino que conduce a la cesación del dolor. Con otras palabras: 1. Todo lo que existe está sometido al dolor. 2. Este dolor tiene su origen en las pasiones humanas. 3. La liberación de las pasiones libera del dolor. 4. El camino para la liberación es el «noble camino de ocho miembros». Por consiguiente, la primera verdad establece que el dolor existe en el mundo; la segunda, por qué existe; la tercera, que puede ser aniquilado, y la cuarta, cómo puede ser aniquilado. Estas cuatro nobles verdades desempeñan el papel principal en la primera predicación de Buddha, el sermón de Benarés, arriba citado. Se repiten innumerables veces en las sagradas escrituras budistas, y los discípulos de Buddha se las dicen a los monjes con las mismas palabras que empleara el maestro. Se consideran como el medio de reconocer a un verdadero budista. Por eso dice en una ocasión *Sariputra*: «¡Oh hermanos!, si un verdadero discípulo conoce el dolor, el nacimiento del dolor, la aniquilación del dolor, el camino que conduce a la aniquilación del dolor, entonces el verdadero discípulo tiene el verdadero conocimiento, entonces su conocimiento es cierto; cree en la doctrina, pertenece a la buena doctrina». Según ha señalado *Kern*, la tetradivisión está tomada del sistema de medicina, al cual sigue

también el *Samkhya-Yoga*. Corresponde a los cuatro grados de los médicos: enfermedad, salud, causa de la enfermedad, curación, y a los cuatro grados del *Yoga*: lo que hay que evitar, el evitar, la causa de lo que hay que evitar y el medio para evitar.

De la primera verdad dice el sermón de Benarés: «Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo no amado es dolor, la separación de lo amado es dolor, lo deseado y no conseguido es dolor; en resumen, los cinco elementos (1) que nos atan a la vida son dolor».

Esta primera noble verdad revela ya que el budismo es una actitud pesimista. Y en rigor no hay en la tierra una religión edificada sobre base tan pesimista y cuyos adeptos estén tan profundamente penetrados, como en el budismo, de la nada y miseria de esta vida. No puede imaginarse una verdadera religión sin algo de pesimismo. Pero ninguna ha dicho con tan franca dureza como el budismo que esta tierra es un valle de lágrimas. *Schopenhauer* dijo que en nuestra misteriosa existencia no hay nada claro más que su miseria y su nada. Esa es también la opinión de *Buddha*. Los escritos budistas pintan con colores

(1) Estos son los cinco *Skandhas* de que se hablará más tarde.

violentos la nada de todas las cosas. El *Dhammapada* dice: «De la alegría nace el dolor; de la alegría nace el temor. Para quien se libera de la alegría, no hay dolor. ¿De dónde le vendría el temor? Del amor nace el dolor; del amor nace el temor. Para quien se libera del amor, no hay dolor. ¿De dónde le vendría el temor?» Insistentemente, se repite que la muerte pone fin a todas las alegrías, y que nadie puede sustraerse a ella. «Ni en el espacio, ni en medio del mar, ni aunque penetres en las cavidades de las rocas, encuentras un lugar en la tierra donde la muerte no impere sobre ti.» Sentencias semejantes son innumerables. Subrayando lo perecedero de todas las cosas, quería demostrar Buddha ante todo su falta de valor y de provecho.

La segunda noble verdad trata del nacimiento del dolor. El sermón de Benarés dice sobre ello: «Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del nacimiento del dolor. Es ese ansia que provoca la reencarnación, que va acompañada de alegría y de deseo, que encuentra acá y acullá su contentamiento, como el ansia de placeres, el ansia de advenir (vida), el ansia del poder». Con la palabra «ansia» (*Trsna*, en palí, *Tanha*) entiende Buddha el placer de vivir, la voluntad de vivir, la afirmación de la voluntad de vivir. El *Suttanipata* dice: «Todo dolor procede del ansia; pero aniquilando por completo el ansia, libertándonos de la pasión

no puede nacer ningún dolor. El hombre, que va siempre acompañado del ansia y vaga mucho tiempo por los caminos de la transmigración, no se libra de la transmigración». Y el *Dammapada* dice: «A quien domina en el mundo ese ansia nefasta, venenosa, el dolor le crece como la yerba voraz *Birana*. Pero sobre aquel que en el mundo domina ese ansia nefasta, difícil de dominar, resbala el dolor como una gota de agua en una hoja de loto. Así como un árbol, aunque haya caído, crece de nuevo si su raíz está incólume, así también el dolor renace siempre, si no han sido aniquilados el ansia y el deseo. Los hombres empujados por el ansia saltan incesantemente como una liebre en una trampa. Envueltos en cadenas y ataduras, soportan durante mucho tiempo el dolor una y otra y otra vez. El necio se aniquila por su ansia de placeres, como si fuera su propio enemigo».

Para el pueblo basta con decir que la concupiscencia existe y que es la causa del dolor. Esto lo demuestran fácilmente ejemplos de la vida diaria. Pero al iniciado habrán de ocurrírsele necesariamente las siguientes preguntas: ¿De dónde viene la concupiscencia? ¿Cuál es la causa de que caigamos en ella incesantemente? ¿Cómo se explica que nos arrastre de encarnación en encarnación? Buddha no ha esquivado la contestación a esas preguntas. Ya en los textos más antiguos

encontramos terminantemente formulada la respuesta, pero en un lenguaje oscuro, técnico, que hace difícilísima la comprensión. Esta fórmula lleva el nombre de *Pratityasamutpada* (en pali, *Paticcasamuppada*); es decir, origen (de una cosa), en dependencia (de otra); es la fórmula de la «relación de causa a efecto», del «nexo de causalidad». Esta fórmula es una de las doctrinas básicas del budismo, y en lo que respecta a santidad, viene inmediatamente detrás de las cuatro nobles verdades, con las que a veces está directamente relacionada. Dice: «De la ignorancia nacen las impresiones latentes; de las impresiones latentes nace la sustancia pensante; de la sustancia pensante nace el nombre y la forma; del nombre y la forma nacen los seis órganos; de los seis órganos nace el contacto; del contacto nace la sensación; de la sensación nace el ansia; del ansia nace la vinculación (a la existencia); de la vinculación (a la existencia) nace el devenir; del devenir nace la encarnación; de la encarnación nace la vejez y la muerte, el dolor y la lamentación, el sufrimiento, la preocupación y la desesperación. Este es el origen de todo el imperio del dolor.

Generalmente, a esta fórmula positiva se agrega la fórmula «hacia atrás», esto es, la negativa: «Pero si se anula la ignorancia anulando completamente el deseo, entonces se produce la anulación de las impresiones latentes; por la

anulación de las impresiones latentes, se anula la sustancia pensante; por la anulación de la sustancia pensante, se anulan el nombre y la forma; por la anulación del nombre y la forma, se anulan los seis órganos; por la anulación de los seis órganos, se anula el contacto; por la anulación del contacto, se anula la sensación; por la anulación de la sensación, se anula el ansia; por la anulación del ansia, se anula la vinculación (a la existencia); por la anulación de la vinculación (a la existencia), se anula el devenir; por la anulación del devenir, se anula la encarnación; por la anulación de la encarnación, se anula la vejez y la muerte, el dolor y la lamentación, el sufrimiento, la preocupación y la desesperación. Esta es la anulación de todo el imperio del dolor».

En esta forma negativa, la fórmula no es, en rigor, otra cosa que una amplificación de la tercera de las cuatro nobles verdades: la verdad de la anulación del dolor. El sermón de Benarés dice de ella: «Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad de la anulación del dolor. Es la completa liberación de ese ansia, su dejación, su abandono, su cesación, su destierro.» Así, pues, la fórmula explica al mismo tiempo la tercera verdad.

Ahora bien: «¿cómo hay que entender la fórmula misma? La pregunta ha sido contestada de diversos modos. Hasta ahora no se ha dado, sin

embargo, una explicación satisfactoria. La palabra de la fórmula que he traducido por «impresiones latentes» (en sánscrito, *Samskara*; en pali, *Sankhara*) es muy difícil de entender, y la traducción no es más que un recurso. Se la ha traducido por «formaciones», «aspiraciones», «diferencias», «mérito y culpa», «residuo». Esta última traducción es la que más se acerca a la verdad. *Samskara* significa literalmente «preparación», «pertrecho», «elaboración», y, en sentido pasivo, «lo preparado», «lo elaborado», «lo hecho», «la forma». En un sentido amplio es, pues, la expresión para la suma de todas las formas, la materia para todo lo que existe. Pero se aplica también al espíritu, y, por consiguiente, su significación fundamental de «preparación», «elaboración», se emplea para designar la facultad del espíritu de hacer cosas buenas y malas, su receptibilidad, naturaleza, predisposición a tales acciones. Y ese es el sentido que la palabra tiene en nuestra fórmula. Según la doctrina del *Samkya*, cada ser posee, además del cuerpo material, grosero, perceptible (*sthulasarira*), que es perecedero, otro cuerpo interior, fino (*lingasarira*), que, junto con el alma, pasa de un cuerpo grosero a otro. Este cuerpo interior es el asiento de todos los procesos psíquicos, y, según el *Samkya*, está formado por una serie de elementos, al frente de los cuales está el órgano pensante o la sustancia pensante

buddhi (literalmente «inteligencia»). Esta sustancia pensante está puesta incesantemente en movimiento por los *samskaras* o *vasanas*, es decir, las impresiones latentes en la inteligencia, dejadas en ésta por las acciones anteriores (*karman*), y que se transmiten de encarnación en encarnación. Los *samskaras* son, pues, lo que queda latente en el espíritu de las anteriores encarnaciones, y que se desarrolla dentro del espíritu en determinadas circunstancias, y mueve a nuevas acciones.

Esos *samskaras* pueden estar dormidos durante muchas existencias de un ser, el cual no necesita, ni mucho menos, tener conciencia de ellos. Pero poseen vitalidad y reaparecen siempre que se presenta ocasión. Son las impresiones latentes, las predisposiciones, que prestan la posibilidad para buenas y malas acciones; son el estímulo para estos actos y, por decirlo así, los bacilos que se desarrollan en condiciones determinadas y favorables. En tanto, pues, que existan esos *samskaras* en el espíritu, éste no puede descansar. Hay que extirparlos. Esto acontece cuando el hombre anula la «ignorancia» (*Āvidya*). Por «ignorancia» entienden el *Samkya* y el *Yoga* el desconocimiento de que el espíritu y la materia son algo completamente distinto. Cuando el hombre llega a conocer esto, desaparece el error. Si la relación entre el espíritu y el cuerpo

se deshace, entonces viene la situación de «estar solo» (*kaivalya*), de la «salvación» (*mukti*), de la «extinción» (*nirvana*). Así, pues, la ignorancia es la causa de los *samskaras*. Esta es exactamente la enseñanza de Buddha. Sólo que su «ignorancia» es distinta. Los textos budistas no permiten dudar sobre lo que Buddha entiende por «ignorancia». *Sariputra* dice una vez en un texto antiguo: «No conocer, ¡oh amigo!, el dolor; no conocer el nacimiento del dolor; no conocer la cesación del dolor; no conocer el camino que conduce a la cesación del dolor, eso, ¡oh amigo!, se llama ignorancia.» Lo mismo se desprende de otros pasajes. «Ignorancia» es, por consiguiente, el desconocimiento de la doctrina de Buddha. Quien no la conoce, no puede anular los *samskaras* y, por lo tanto, no puede conseguir la salvación. *Childers*, que en su *Dictionary of the Pali Language* (Londres, 1875) ha contribuido más que ninguno a la inteligencia de las expresiones técnicas del budismo, ha observado ya que los *samskaras* conducen a la región del *karman* (en palí, *kamma*); es decir, de las acciones del hombre, de sus buenos y malos hechos. Si por encarnaciones anteriores trae el espíritu predisposiciones al bien o al mal, surge necesariamente la cuestión de si el hombre puede hacer algo para modificar por sí mismo esas predisposiciones. Las opiniones eran en esto muy diferentes. Unos afirmaban que el hombre

puede determinar su destino por sus propios actos; otros lo negaban. Al frente de los que lo negaban hallábase, en la época de Buddha, *Makkhali Gosala*, o, como le llaman los septentrionales, *Maskarin Gosalikaputra*, uno de los seis maestros que recorrían el país al mismo tiempo que Buddha. Fué el fundador de la secta de los *Ajivikas*, que cita en una de sus inscripciones rupestres el rey *Asoka Priyadarsin* (272-232 antes de Cristo). Debe, pues, haber sido una secta numerosa por entonces. Es también muy conocido de los *jainas*, que le llaman *Gosala Mankhaliputra*, y que hacen de él un discípulo apóstata de su maestro *Mahavira*. Desgraciadamente, conocemos muy poco la doctrina de *Makkhali*, pero sabemos que decía: «No hay obras, no hay actos, no hay voluntad»; por consiguiente, negaba la libertad de la voluntad. Frente a él aparecen *Mahavira* y *Buddha*. *Mahavira* decía: «Hay un esfuerzo, hay una acción, una fuerza, una voluntad, un viril querer y obrar.» Y Buddha enseñaba: «Yo digo que hay una acción, un hecho, una voluntad.» Buddha comentaba: «Así como de todos los vestidos el peor es el tejido de crin, así de todas las doctrinas la peor es la de *Makkhali*.» Así, pues, según Buddha, el hombre puede modificar e incluso determinar su destino.

La primera fórmula de la causalidad dice, pues: Quien no conoce y no confiesa la doctrina

de Buddha, no está libre de las predisposiciones para un nuevo nacimiento.

La segunda fórmula dice: «De los *samskaras* nace la sustancia pensante.» La palabra para sustancia pensante es *viñāna* (en palí, *vinñāna*), y corresponde visiblemente al *buddhi* del *samkhya*. Los escoliastas emplean ambas palabras como sinónimas. *Buddhi* es comúnmente la capacidad para formar y retener representaciones, el discernimiento, la intelección. En la filosofía *samkhya*, *buddhi* es, en cambio, una sustancia: la sustancia pensante. Es el órgano de la diferenciación, del juicio, de la resolución, y pasa por el más excelente de los órganos internos. Por eso se le llama también *mahat*, «lo grande», o *mahan*, «el grande»; en el yoga se le dice *citta*, «pensar», «pensamiento», «sentido». También los budistas consideran el *viñāna* como una sustancia, un elemento (*Dhatu*). Es para ellos el sexto elemento al lado de la tierra, el agua, el fuego, el viento, el éter. Se le concibe como un elemento sutil, incorpóreo, que no muere con el hombre, sino con los *samskaras*, y por ellos queda libre después de la muerte, formando el germen de una nueva existencia. Es idéntico al *Lingasarira* del *Samkhya*. Los *Samskaras* lo producen, y él es su desarrollo, su florecimiento, su manifestación fenoménica.

Estrechamente relacionada con esto está la

tercera frase: «De la sustancia pensante nacen el nombre y la forma.» «Nombre y forma» (*nama-rupa*) es el término antiquísimo para «individuo», «ser aislado». Así se dice en el *Mundaka-Upanisad*: «Como los ríos que afluyen al Océano pierden nombre y forma y desaparecen, así el sabio, cuando ha perdido nombre y forma, desaparece en el supremo espíritu celestial.» El *samkhya* y el *yoga* no tienen esa palabra. En lugar de ella emplean *Ahamkara*, «el personalizarse», «la adopción de un yo, de una individualidad». Pero el *samkhya* hace proceder el *ahamkara* del *buddhi*, como el budismo hace proceder *namarupa* de *vijnana*, paralelo a *buddhi*. La identidad no puede ponerse en duda.

La cuarta frase dice: «Del nombre y la forma proceden los seis órganos.» Los seis órganos son los cinco sentidos y el espíritu (*manas*), así como su aspecto externo. Tanto el *samkhya*, como el budismo, especifican estos órganos en detalle; pero esto no tiene relación con nuestro tema. La cuarta frase no quiere decir más que esto: «Una vez que el individuo se ha formado teóricamente, aparece prácticamente en la realidad por el acomodamiento de los órganos.»

La quinta frase: «De los seis órganos nace el contacto», y la sexta: «Del contacto nace la sensación», amplían el pensamiento expresado en la cuarta frase. Una vez creados los seis órganos,

entran en relación con el objeto. El mundo interior y el exterior se tocan, y de ahí resulta, como séptimo eslabón en la serie, el *ansia*, es decir, según hemos visto, la voluntad de vivir, el placer de la vida. El yoga ha usado también esta expresión en idéntica relación, aunque más frecuentemente también como «apego a la vida» y «deseo». La octava frase dice: «Del *ansia* nace el vínculo (*upadana*), es decir, la ligadura a la existencia, el aprisionamiento en el *ansia*, la adhesión a las cosas mundanales, a las alegrías de este mundo.» El *samkhya* emplea para «vínculo» la expresión «virtud y vicio» (*dharmadharmau*), que en el fondo viene a ser completamente lo mismo.

También semejante a la doctrina del *samkhya* es esta novena frase: «Del vínculo nace el devenir» (*bhava*). El *samkhya* emplea para *bhava* la voz *samsrti*, «ciclo de las encarnaciones». Para esta idea se emplea corrientemente en otros casos *Samsara*, que es un sinónimo de *bhava*. La frase dice, pues: «La adhesión a lo terrenal conduce a eternas existencias nuevas.» Las frases finales amplifican esto en detalle, hablando de nacimiento, vejez y muerte, dolor y lamentación, sufrimiento, preocupación y desesperación.

Después del *Pratityasamutpada*, la doctrina más importante del budismo es la de los cinco *skandhas*. *Skandha* (en palí, *Kandha*) es una palabra tan difícil y de tantas significaciones como

samskara. Precisamente el no poder fijar hoy la detallada significación de los numerosos términos, es el gran obstáculo para la recta comprensión de puntos esenciales en la doctrina budista. *Skandha* significa «tronco de árbol», «hombro», «división en una obra», «multitud», «masa». En sentido budista significa «los elementos del ser», elementos de que se compone cualquier ser pensante. El budismo admite cinco de esos *skandhas*: lo corpóreo, la sensación, la percepción, los *samskaras* y el *vijnana*. Estas dos últimas expresiones son ya conocidas por la fórmula de la causalidad. Pero, consideradas como *skandhas*, su sentido es más amplio. Considerados como *skandhas*, los *samskaras* son 52. Señalan las facultades espirituales, las manifestaciones del espíritu humano, como reflexión, alegría, deseo, odio, celos, rubor y otras análogas. Son, por consiguiente, impresiones pasajeras. *Vijnana*, en cambio, cuando es considerado como *skandha*, significa el conocimiento diferencial y crítico del espíritu, la distinción entre un hecho o un pensamiento bueno, meritorio, y malo, sin mérito o ni una cosa ni otra. El *vijnana* se descompone en 89 subdivisiones y es el más importante de los cinco *skandhas*, muchas veces casi tanto como el espíritu (*manas*). Como los *samskaras* y el *vijnana*, divídense también los otros tres *skandhas* en varias clases.

Pero, según Buddha, el ser formado por los *skandhas* no es permanente, sino algo que se encuentra en una eterna fluidez y mutación. No hay «ser», sino un eterno «devenir» tan sólo. Lo que llamamos «personalidad» o «yo» no es más que una suma de movimientos ininterrumpidos, que se siguen unos a otros. Todo está en eterna mutación. El ejemplo más conocido y más comentado de esta doctrina es el del carro. Hasta ahora no se encuentra expuesto detalladamente más que en una obra que pertenece al segundo siglo de nuestra era, el *Milindapanha*, «las preguntas de *Milinda*». *Milinda* es el rey *Menandro* que reinó hacia el año 120 antes de Jesucristo, y que fué de todos los reyes greco-indios el que extendió su soberanía más dentro de la India. La obra describe un encuentro del rey con el sabio budista *Nagasena*. A principio de su larga conversación pregunta *Nagasena* al rey si había llegado a pie o en carro. El rey dice que él no anda a pie; que ha llegado en carro. *Nagasena* le invita a decirle qué sea el carro. «¿Es la lanza el carro?» «¿O los ejes?» «¿O las ruedas?» «¿O la caja?» «¿O el asa?» «¿O el yugo?» «¿O las riendas?» «¿O el látigo?» «¿O lanza, ejes, ruedas, caja, asta, yugo, riendas y látigo, todo junto?» *Milinda* tiene que negarle todo y convenir en que el carro no es más que una palabra; que, en realidad el carro no existe. *Nagasena*, para terminar,

se refiere a los versos que la monja *Vajra* (en palí, *Vajira*) había pronunciado delante del señor: «Así como después de asociar las partes, la palabra correspondiente es «carro», así, cuando los *skandhas* existen, el vocablo para ello es «un ser». *Oldenberg* fué el primero en señalar los versos en el canon. El ejemplo, pues, es antiguo. El «ser» o, como generalmente se dice, «el propio»; es decir, el «yo», no es algo permanente. Repetidamente enseña *Buddha* a sus oyentes que los hombres ignorantes, incrédulos, han pensado desde tiempos remotísimos: «Esto es mío; esto soy yo; esto es mi yo mismo»; pero que el hombre sabio, creyente, dice al contemplar las cosas: «Esto no es mío; esto no soy yo; esto no es mi yo mismo.» Lo cual se aplica, de igual manera que a las demás cosas, a la propia personalidad. En una ocasión dice: «Si, por ejemplo, ¡oh monjes!, un hombre cogiese en esta *Jetavana* hierba, madera, ramos, follaje, o lo quemase, o lo emplease, según lo necesitase, ¿pensaríais que el hombre coge o quema o usa «de nosotros»? «No, señor.» «¿Por qué no?» «No es nuestro yo mismo, ni pertenece a nosotros.» «Tampoco, ¡oh monjes!, os pertenece lo corporal, la sensación, la percepción, los *samskharas*, el *vijnana*. Renunciad a ellos. No os van a servir para la salvación ni para la felicidad.»

Con eso se plantea la cuestión de si el hom-

bre permanece idéntico después de la muerte o se convierte en otro, cuestión de una importancia decisiva para la doctrina de la reencarnación y al mismo tiempo de la recompensa después de la muerte. En el *Milindapanha* plantea *Milinda* esta cuestión. *Nagasena* contesta que no se es ni el mismo ni otro, y trata de demostrar esto por una serie de comparaciones, de las cuales puede servir como ejemplo la siguiente: «Si, por ejemplo, ¡oh gran rey!, encendiese un hombre una lámpara, ¿ardería ésta toda la noche?» «Sí, señor, podría arder toda la noche.» «¿Es, oh gran rey!, la llama igual en la primera vigilia que en la segunda?» «No, señor.» «¿Es la llama en la segunda vigilia la misma que en la tercera?» «No, señor.» «¿Era, pues, ¡oh gran rey!, distinta la lámpara en la primera vigilia que en la segunda y ésta distinta a la lámpara de la tercera?» «No, señor. La luz procedía toda la noche de la misma lámpara.» «De la misma manera, ¡oh gran rey!, se siguen los elementos de las formas de la existencia. El uno nace, el otro perece; sin principio ni fin se siguen inmediatamente. Ni como el mismo ni como otro llegamos a la última composición del *Vijnana*». La persona permanece, pues, la misma; sólo los elementos de que aquélla está compuesta cambian constantemente. Todos tienen, por lo tanto, que soportar en la próxima encarnación las consecuencias de sus hechos en ésta.

Con el alma pasa como con el cuerpo. Buddha no niega, en absoluto, la existencia de un alma. Lo que sólo niega es que haya un alma eterna y permanente, que sea algo absolutamente distinto y separado del cuerpo. Tampoco el alma es más que una masa de elementos aislados, en eterna mutación. Por eso, los budistas se oponen también a los materialistas que afirman que no hay alma.

Para representar esta eterna mudanza y cambio, elige Buddha con preferencia la imagen del río, como Heráclito, o, con más frecuencia todavía, la imagen de la llama. Así, en el sermón de la montaña de *Gayasirsa*. Cuando *Kisagotami* se hizo monja, encendió un día una lámpara en el convento, y cuando vió morir y encenderse de nuevo las llamas, dijo: «Así nacen y perecen también los seres vivos; a aquéllos que lograron el *Nirvana*, no los volveremos a ver». Buddha se presentó a ella y le confirmó esto con las mismas palabras. En el *Therigathas* refiere la monja *Patacara* cómo logró la liberación. Al final dice: «Entonces cogí una lámpara, me fuí al convento, vi mi celda y me eché en el lecho. Cogí una aguja y saqué con ella el pábilo. Entonces vino la liberación del espíritu, como la extinción de la lámpara». Las palabras: «como la extinción de la lámpara» dicen en el original, en palí, *padipasseva nibbanam*. La palabra *nibbana*, más conoci-

da en la forma sánscrita *nirvana*, es la palabra en que culmina la doctrina de Buddha. *Nirvana* está compuesto del prefijo *nīs*, que antes de sílaba tónica se convierte en *nīr*, y que significa «ex», «des»; de la raíz *va*, «alentar», «soplar», y del sufijo *na*, participio de pretérito en pasiva. Significa, pues, literalmente, «desalentado», «apagado», «extinto», y sustantivándolo, «lo apagado», «lo extinto». En este sentido literal es en el que se usa frecuentemente, como en los pasajes que se acaban de citar. Después se trasladó a la extinción del fuego del placer. Quien conoce las cuatro nobles verdades, quien obra, según ellas, quien ha vencido completamente sus pasiones, consigue ya en la tierra el estado de un descanso venturoso, el *nirvana*. El santo no necesita esperar a la muerte para salvarse; encuentra su salvación en la misma tierra. En el *Theragathas* dice el *thera Samkrtya*: «No deseo la muerte, no deseo la vida. Espero mi hora como un criado su salario. No deseo la muerte, no deseo la vida. Espero mi hora, lleno de conciencia y de pensamiento». Estos versos antiguos se atribuyen también al *Sariputra* y se encuentran en parte también en la literatura brahmánica.

Los textos hacen resaltar con frecuencia que para los budistas *nirvana* es, ante todo, y en primer término, el estado del que no peca ni sufre. Un día llegó el monje peregrino *Jambukhadaka*

y habló así con *Sariputra*: «Se dice, ¡oh hermano *Sariputra*! ¡*Nirvana*! ¡*Nirvana*! ¿Y qué es, oh hermano, el *nirvana*?» Y *Sariputra* contestó: «La anulación de la pasión, la anulación del pecado, la anulación del deslumbramiento; eso, ¡oh hermano!, es el *nirvana*». A la pregunta de *Jambukhadaka* de si había un camino para alcanzar el *nirvana*, *Sariputra* contesta recomendándole el noble camino de ocho miembros. En el *Dhammapada* se dice: «Si no te exaltas más, si permaneces tranquilo como una campana rota, entonces has conseguido el *nirvana*. No volverás a decir malas palabras». Y en el *Suttanipata*: «Aquel cuyas pasiones están aniquiladas, aquel que está libre de orgullo, aquel que domina todo el sendero del placer, aquel que se ha vencido y ha alcanzado el *nirvana*, asido al espíritu, aquel camina rectamente por el mundo».

Hay, pues, una salvación ya en la vida corporal. También en otros sistemas encontramos ideas semejantes; es decir, que la liberación se consigue sólo por un determinado conocimiento; pero que, después, no puede perderse ya. Esta salvación en la vida corporal se llama *jivanmukti*; a un salvado en vida, se le llama un *jivanmukta*. La *jivanmukti* corresponde exactamente al *Samditthikam Nibbanam* («*nirvana* en vida»). *Nirvana* es, por lo tanto, en un principio, solamente la extinción de la concupiscencia, el renuncia-

miento a las alegrías del mundo. Pero con ello no se ha conseguido todavía una salvación completa. El conocimiento no tiene fuerza retroactiva sobre los actos que yo he cometido antes del conocimiento; no anula los *samskaras*, las impresiones latentes. Las consecuencias de esos actos ha de soportarlas también el salvado en vida. Pero después del conocimiento, después de la salvación en vida, el salvado ya no realiza actos que influyan en el futuro, pues es indiferente ante las cosas de este mundo. Con el conocimiento, con la desaparición de la ignorancia, cesa, pues, la posibilidad de las buenas y las malas obras, y, por tanto, la posibilidad de una nueva encarnación. El ciclo de la vida concluye con la muerte. En el *Suttanipata* se refiere que, poco antes de llegar Buddha a *Alavi*, murió el anciano *Nigrodhakappa*, el maestro de *Vangisa*, el improvisador entre los ancianos. *Vangisa* quería saber si *Nigrodhakappa* había alcanzado el *nirvana* o no; y preguntó a Buddha: «¿Fué inútil para *Nigrodhakappa* la piadosa vida que llevó? ¿Ha entrado en el *nirvana*, o existen todavía sus *skandhas*?» El señor contestó: «Ha anulado el ansia de nombre y forma en este mundo; ha superado la corriente *Maras*, donde se encontró largo tiempo; ha vencido íntegramente el nacimiento y la muerte». «Ha vencido íntegramente el nacimiento y la muerte» significa que no ha

quedado residuo de los *skandhas*; que no volverá a reencarnarse. Y cuando el anciano *Godhika* se dió la muerte, dijo Buddha: «*Godhika*, el hijo de buena familia, ha entrado en el *nirvana*, sin que su sustancia pensante se encuentre en lugar alguno», y «*Godhika* ha entrado en el *nirvana*, después de haber vencido el ejército de la muerte, después de conseguir la no reencarnación y de extirpar el ansia de raíz». «Ha entrado en el *nirvana*» es, en el original: *parinibbuto*, y por eso los textos, cuando hablan con precisión del estado de un muerto que ha conseguido salvarse completamente de la reencarnación, usan siempre *Parinibbana* (en sánscrito, *Parinirvana*) o, más raramente, *Sammanibbana* (en sánscrito, *Samyan-nirvana*) el *nirvana* completo.» La obra que nos refiere la muerte de Buddha se llama *Mahaparinibbanasutta*, y cuando Buddha hubo muerto, no se empleó más que la expresión *Parinibbuto*, al hablar de él. De modo que, en realidad, el *nirvana* tiene dos grados: la salvación en vida (el *nirvana* simplemente) y la salvación después de la muerte, la anulación de las reencarnaciones, el *parinirvana*, llamado también imprecisamente *nirvana* (1).

(1) *Rhys Davids* fué el primero en ver exactamente que hay que distinguir entre *nirvana* y *parinirvana*. La equivalencia de *jivan-mukti* y *Samditthikam Nibbanam* ha permanecido inadvertida hasta ahora.

Hay una serie de pasajes en los antiguos textos, en los cuales Buddha rechaza claramente las preguntas sobre el estado después de la muerte. Por eso se ha afirmado que Buddha evitó formular con claridad el concepto de *nirvana* y que el dogma fué: Sobre el estado después de la muerte no ha revelado nada el Perfecto. Esto no es completamente cierto. Verdad es que Buddha rechaza la pregunta de qué será del hombre después de la muerte; pero únicamente porque esta pregunta es completamente inútil para la salvación. No ha dejado la menor duda sobre el fin de su doctrina: el descanso de todos los *samskharas*, es decir, de todos los pensamientos que, procedentes de existencias anteriores, permanecen en el espíritu, la anulación de la sustancia pensante, la cesación de todos los *skandhas*. El hombre conoce que puede conseguirse este fin, al entrar en el primer *nirvana*, en la salvación en vida. Entonces sabe que esta encarnación es la última; que para él no hay más renacimiento; que a la muerte conseguirá el *nirvana* completo. Por eso el primer *nirvana* es para él causa de dicha, país sereno e incomparable de la paz, lugar eterno donde no se conoce el dolor, mansión que las fuentes budistas describen con brillantes colores. Pero expresiones como las que acaban de citarse podrían muy bien inducir a la concepción de un paraíso. Esto es lo que en realidad ocurrió en el budismo septentrional.

La bienaventuranza vacía del *parinirvana*, era, sin duda, para muchos de difícil comprensión. Mas no por eso les estaba vedada la salvación definitiva. Según la doctrina de las escuelas septentrionales, podían conseguir la extinción eterna con ayuda de un grado intermedio. Este es el paraíso de *Buddha Amitabha* o *Amitayus*. El *Sukhavativyuha*, un hermoso texto sánscrito antiguo, traducido por primera vez al chino hacia el año 150 de nuestra era, y después, con mucha frecuencia, describe en lenguaje sencillo ese alegre país de *Sukhavati*. Está situado al Oeste, a una distancia infinita. Está pródigamente dotado de todos los privilegios de un país de *Buddha*. En torno a estanques maravillosos, llenos de flores de loto, de magníficos colores, crecen soberbios árboles con oro y piedras preciosas. Tres veces por el día y tres por la noche cae una divina lluvia de flores. Un aire refrescante mueve blandamente la red de campanillas en la hileras de los árboles y les arranca una música que penetra en lo profundo del corazón. Cuando los hombres perciben esos sonos, piensan, naturalmente, en *Buddha*, en la ley, en la comunidad. A los hombres que todavía soportan en esta tierra, cargada de dolor, el peso de la vida, no se les exigen esfuerzos desmedidos para renacer después de la muerte en aquel país venturoso. Únicamente deben creer y guardar en su corazón el nombre de

Tathagata. «Entonces, a la hora de la muerte se les presentará *Amitayus*, rodeado de su séquito, y morirán con espíritu tranquilo. Y una vez muertos, renacerán en el país de *Sukhavati*. La escuela *Sukhavati* ha tenido siempre entre los budistas septentrionales numerosos adeptos y hoy comprende en el Japón la mayor parte de los creyentes, con el nombre de secta de *Iodo* (secta del país puro).

Pero Buddha no entendió el *nirvana* de este modo. Para él la completa extinción, después de la muerte, era el fin de las reencarnaciones. Hizo, pues, esencialmente del *nirvana* algo negativo. En eso seguía completamente la costumbre de su época. Los *Upanisads* más antiguos expresan pensamientos afines. Pero hasta qué punto la concepción del *nirvana* de Buddha arraiga en la ideología de su tiempo, no podemos saberlo hoy, porque no estamos suficientemente informados sobre la doctrina de las sectas contemporáneas. Ciertamente, la concepción de la salvación en los *Upanisads* tiene rasgos comunes; mas, no obstante, el contenido esencial del *nirvana* es algo distinto.

Buddha consideró inútil dar una profunda base filosófica a su doctrina. Su sistema no era para él un fin en sí mismo, sino solamente un medio para el fin. Si las tres primeras nobles verdades fueron su confesión filosófica, la cuarta,

el camino que conduce a la anulación del dolor, fué su confesión religiosa. La cuarta verdad comprende la ética del budismo. Ella es la que penetra profundamente en la vida diaria; en ella aparece a plena luz la grandeza de Buddha. Sólo por ella es el budismo una religión.

El sermón de Benarés dice sobre ella: «Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del camino que conduce a la anulación del dolor. Es el noble camino de ocho miembros, a saber: recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación».

En primer término está la recta creencia. Es natural. El premio que Buddha promete no se concederá más que al creyente y, en primer lugar, al monje que se ha desprendido de este mundo. Pero también el seglar debe aspirar a ello. Las prescripciones para éstos son, naturalmente, distintas a las de los monjes. Para convertirse en seglar budista hay que decir tres veces los «Tres refugios»: «Me refugio en Buddha, me refugio en la ley, me refugio en la comunidad». Estas tres frases son conocidas por el nombre de las «Tres alhajas».

Al entrar en la iglesia se compromete el seglar a observar los cinco mandamientos obligatorios para todos los budistas. Son éstos: 1.º No matarás. 2.º No robarás. 3.º No fornicarás. 4.º No

mentirás. 5.º No beberás bebidas embriagadoras. A estos cinco mandamientos están subordinados todos los deberes de los seglares. Y no puede cumplirlos más que si vence las pasiones humanas, liberando así su corazón. Pero la liberación del corazón (*cetovimukti*, en palí, *cetovimutti*) es el amor (*maitri*, en palí, *meta*).

Como el cristianismo, también el budismo hace del amor una virtud cardinal. Al final del sermón de Benarés dice Buddha: «Y en mí se abrió el conocimiento y la comprensión: inmovible es la liberación de mi corazón; éste es mi último nacimiento; no hay ya reencarnación (para mí)». Y al final del «sermón de la montaña» dice: «Por la liberación de la pasión es salvo. Cuando es salvo reconoce que lo es y ve claramente que la reencarnación terminó, que la santidad es completa, que ha cumplido su deber y que no hay para él regreso a este mundo». Y de los oyentes de este sermón se dice: «Durante esta exposición fueron completamente liberados de pasión los corazones de los mil monjes». Y al mismo tiempo penetró el amor en su corazón. El amor es la «liberación del corazón». Todos cuantos han escrito hasta ahora sobre el budismo, han pasado por alto el pasaje principal, que habla del amor budista. Dice así (1):

(1) *Itivuttaka*, § 27.

«Todos los medios para adquirir méritos religiosos en esta vida, ¡oh monjes!, no tienen el valor de la décimosexta parte del amor, liberación del corazón. El amor, la liberación del corazón, los recoge en sí y alumbra, resplandece, irradia. Y así como, ¡oh monjes!, todo el resplandor de las estrellas no vale lo que la décimosexta parte del resplandor de la luna, sino que el resplandor de la luna lo recoge en sí y alumbra, resplandece, irradia, así de la misma manera, ¡oh monjes!, todos los medios de esta vida para adquirir méritos religiosos no valen lo que la décimosexta parte del amor, liberación del corazón. El amor, la liberación del corazón los recoge en sí y alumbra, resplandece, irradia. Y así como en el último mes de la estación lluviosa, en el otoño, el sol, subiendo en un cielo despejado y claro, disipa las tinieblas del espacio y alumbra, resplandece, irradia; y así como en la noche — ya próxima la mañana — el lucero del alba alumbra, resplandece, irradia, así de la misma manera, ¡oh monjes!, todos los medios para adquirir méritos religiosos en esta vida no valen lo que la décimosexta parte del amor, liberación del corazón. El amor, la liberación del corazón, los recoge en sí y alumbra, resplandece, irradia.» En otro lugar se dice:

«Entre quien hace, ¡oh monjes!, por la mañana, a medio día y por la noche una dádiva de

cien ollas de comida cada vez, y quien por la mañana, a medio día y por la noche alimenta en su corazón un momento de amor, el segundo es el que saca más provecho. Por eso, ¡oh monjes!, debéis aprender: engendremos, aumentemos, fomentemos el amor, la liberación del corazón; apropiémonosle, ejercitémosle, consigámosle, empleémosle acertadamente.» Buddha señala como inmenso el poder del amor. Quien abriga amor, encuentra ocho ventajas: duerme bien, despierta bien, no tiene sueños desagradables, le quieren los hombres, le quieren los demás seres, le protegen los dioses, no le dañan ni el fuego, ni el veneno, ni la espada; aunque no adquiriera nada más, pasa al mundo de *Brahman* (al supremo cielo). Cuando Buddha quiere ganar un hombre, le «atraviesa con el espíritu del amor». Se cuenta que yendo una vez Buddha a *Kusinagara*, los *mallas* ordenaron que a todo el que no saliese a saludar a Buddha se le impondría una multa de 500 monedas de oro. También un amigo de *Ananda*, el *malla Roja*, salió al encuentro de Buddha, y *Ananda* le manifestó su alegría. Pero él dijo que no le importaba nada Buddha, ni la ley, ni la comunidad; que había salido al encuentro de Buddha únicamente por la amenaza del castigo. *Ananda*, contristado por ello, fué a ver a Buddha, le indicó lo útil que para la doctrina sería la adquisición de un hombre de tanto pres-

tigio como *Roja*, y le suplicó que le convirtiese. Buddha «le atravesó con el espíritu del amor», y *Roja*, «atravesado por el espíritu del amor», fué «como una vaca con un tierno recental», de *vihara en vihara*, preguntando a los monjes por el Señor, hasta que le encontró. Y quedó convertido. También la fuerza del amor encadena a las fieras. Cuando *Devadatta* sobornó al guardián del elefante malo, *Nalagiri*, para que le soltase contra Buddha, éste «atravesó al elefante con el espíritu del amor», y «atravesado con el espíritu del amor», quedó el elefante con la trompa levantada ante Buddha, que le acariciaba con la mano. Desde aquel día quedó *Nalagiri* domesticado, y la gente cantaba entonces el verso: «Algunos domestican con varas, garfios y látigos; sin vara y sin arma fué amansado el elefante por el gran santo». Un día murió un monje por la picadura de una serpiente, y Buddha culpó al monje porque «no había atravesado con el espíritu del amor las cuatro estirpes del rey de las serpientes.» Enseñó a sus discípulos una sentencia, que constituye el ejemplo más antiguo en la literatura budista, de las fórmulas de juramento, después tan en boga. El que pronuncia dicha fórmula afirma que ama a todos los seres, a los que no tienen patas, a los que tienen dos, a los que tienen cuatro y a los que tienen muchas patas.

Buddha instaba en todo momento a los suyos

para que cultivasen el espíritu del amor. El *Metasutta* de *Suttanipatta* dice: «Como una madre protege a su hijo, a su único hijo, con su vida, de la misma manera hay que alimentar un amor infinito a todas las criaturas. A todo el mundo hay que profesar un amor infinito, a lo de arriba, a lo de abajo, a lo de los lados, sin limitación, sin enemistad, sin aversión. Levantado, andando, sentado, descansando, mientras esté despierto, hay que sentir ese sentimiento. Esto se llama una vida en Dios». Amor, compasión, participación amistosa y ecuanimidad constituyen una vida en Dios; son «los cuatro infinitos», o, como los llama el budismo septentrional, «las cuatro vidas en Dios». La fuente de las tres últimas es el amor (*metta*), que está siempre en primer término, y que, como hemos visto, supera a toda obra santa. Todos los sacrificios que ofrecen reyes piadosos no valen la décimosexta parte de un corazón que produce amor. Los monjes han seguido también, con pocas excepciones, el consejo de Buddha. Conmueve leer con qué amor van al encuentro de Buddha y cómo se mantienen unidos entre sí en el amor y la fidelidad. «Un día — dice la tradición — se dirigió el Sublime a *Pracinavamsadava* («el bosque oriental de bambúes»). Vivían allí a la sazón el venerable *Anuruddha*, y el venerable *Nandika* y el venerable *Kimbila*. El guarda del bosque vió desde lejos

acercarse al Sublime, y cuando le vió le dijo: «No entres en el bosque, asceta; viven aquí tres hombres grandes que se mantienen siempre en la igualdad. No les molestes». El venerable *Anuruddha* oyó al guardián hablar con el Sublime, y cuando le hubo oído le dijo: «Hermano guardián, no pongas obstáculo al Sublime. Nuestro sublime maestro está ahí». Y el venerable *Anuruddha* se dirigió hacia el venerable *Nandika* y el venerable *Kimbila* y les dijo: «Venid, venerables, venid venerables, nuestro sublime maestro está ahí». Y el venerable *Anuruddha*, y el venerable *Nandika* y el venerable *Nimbila* salieron al encuentro del Sublime; uno le cogió al Sublime la escudilla y el vestido; el otro le preparó un asiento; el otro le llevó agua para los pies, un escabel y una jofaina. El Sublime se sentó en el asiento y se lavó los pies. Una vez que los venerables hubieron saludado al Sublime, se sentaron junto a él. Y el Sublime habló así al venerable *Anuruddha*, que estaba sentado junto a él: «¿Os es tolerable la vida, *Anuruddha*? ¿Tenéis para vivir? ¿Son bastantes las limosnas?» «Es tolerable la vida, Sublime. Tenemos para vivir, Sublime, y son bastantes, ¡oh señor!, las limosnas.» «¿Vivís, ¡oh *Anuruddha*!, en buena inteligencia, sin disputas, pacíficos, mirándoos con ojos amistosos?» «Vivimos, señor, en buena inteligencia, sin disputas, pacíficos, mirándonos con ojos amistosos.» «¿Y

cómo lo hacéis, *Ānuruddha*?» «Yo pienso, ¡oh señor! para mí es un beneficio y una dicha el vivir junto a estos compañeros de sacerdocio. En mí ha nacido, ¡oh señor!, un amor activo, con manos, boca y corazón, abierto y escondido, hacia estos venerables. Yo pienso, ¡oh señor!, que ojalá pudiese sofocar mi propia voluntad y obrar con arreglo a la voluntad de estos venerables. Y así, ¡oh señor!, he sofocado mi propia voluntad y obro con arreglo a la voluntad de estos venerables *Porque nuestros cuerpos, ¡oh señor!, son distintos; pero nuestro corazón creo yo que es uno y el mismo*». La misma respuesta recibió de *Nandika* y de *Kimbila*.

Figuras como la de estos tres monjes no son raras en la historia del budismo. Demuestran que la moralidad del budismo es algo más que una simple moral intelectual. Sin duda, el budismo no ha formulado la exigencia ideal cristiana de amar a los enemigos. Enseña únicamente a no devolver odio por odio y a hacer bien a los que nos odian. Dice el *Dhammapada*: «Felizmente vivimos sin enemistad entre enemigos: sin enemistad vivimos entre hombres enemigos». «No encolerizándose, se vence la cólera; al malo se le vence con el bien; al avaro se le vence con la dádiva; con la verdad se vence al mentiroso.» «Con enemistad no cesará en este mundo la enemistad; no sintiéndola, cesará. Esta es la ley eterna.»

En la doctrina budista el devoto ve en perspectiva el premio más que en la doctrina cristiana, y el budista piensa en él cuando hace el bien. Pero en la práctica no hay menos devotos desprendidos en el budismo que en el cristianismo.

No es exacto tampoco, como hace *Harnack*, llamar al budismo una religión «que no obra por un principio» y en la que se dan «demasiadas normas para las leyes particulares y muy pocas para lo fundamental». La idea fundamental del budismo es la *maitri* (en palí, *metta*). La *metta* no es ni compasión ni sentimiento de amistad, sino amor cristiano. Compasión es *karuna*, y sentimiento de amistad es *mudita*, los dos «infinitos» que siguen a *metta*. *Karuna* es el «estar triste con los tristes»: *mudita* es el «alegrarse con los alegres». Ambos proceden de *metta*. Y la *metta*, a su vez, nace en el corazón del hombre cuando éste abandona el amor (*ragha*), y el odio (*dosa*). *Raga* es el amor sensual, la adhesión a las cosas de este mundo, a la mujer y al niño, a la propiedad y a los bienes, a la alegría y a los placeres de la vida. *Metta* es el amor al prójimo, que abarca todas las criaturas. Sólo lo consigue aquel que se libra de *raga* y *dosa*. Sólo éste logra el cuarto «infinito», el *Upekka* (en sánscrito, *Upeksha*), la «ecuanimidad». El ideal de esa virtud está explicado con palabras puestas en boca del mismo Buddha: «Soy igual para todos: para los que me

proporcionan dolor y para los que me procuran alegría. En mí no hay interés ni indignación. Alegría y dolor, honor e ignominia se equilibran en mí. Soy igual para todo. Esta es la perfección de mi ecuanimidad (*upekka*). En este grado, el hombre está libre de pasiones y el *nirvana* es seguro.

Aun cuando «la lengua del budismo no tiene palabras para la poesía del amor cristiano que sean comparables al cántico de alabanza de Pablo» (*Oldenberg*), sin embargo, nadie puede negarle poesía y profundo sentimiento al cántico de Buddha en alabanza de la *metta*, cántico que ya he citado, tomándolo del *Itivuttaka*. Tan erróneo es rebajar el cristianismo en favor del budismo, como es injusto empequeñecer el budismo en favor del cristianismo. En sus leyes morales equiválense ambas religiones, y en el cumplimiento de esas leyes van los budistas frecuentemente más allá que los cristianos. Así, por ejemplo, en el primer mandamiento del budismo: «No matarás».

En el *Dhaammikasutta* de *Suttanipata* se dice: «No se debe matar ni dejar matar a ninguna criatura viva, ni consentir que otro la mate. Se debe evitar inferir sufrimiento a las criaturas; lo mismo a aquellas que son fuertes que a las que tiemblan en el mundo». Con este mandamiento se relaciona, como ya se ha dicho, la costumbre

de guardar la estación lluviosa. Contra el primer mandamiento peca, no sólo el que mata por sí mismo, sino también el que ordena la muerte, el que la presencia o el que la provoca mediatamente. Por eso, para los budistas, son abominaciones los sacrificios de animales que hacen los brahmanes, así como la caza y la guerra. El cazador, el pescador y el carnicero, son las clases más despreciables. Llevada al extremo, naturalmente, esta prohibición ha de tener necias consecuencias. Según eso, no debían matarse los animales dañinos y molestos, lo cual es aún más imposible en la India que entre nosotros. Insectos de todas clases afligen al hombre en la India, y miles de personas perecen todos los años víctimas de los tigres y las serpientes. En la práctica, pues, no se ha llegado tan lejos. Pero las inscripciones del rey *Asoka Priyadarsin* prueban la beneficiosa influencia de la prohibición. El primer edicto dice: «Aquí (es decir, en mi reino) no pueden matarse ni sacrificarse animales ni celebrarse asambleas festivas, pues el rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, encuentra muchos inconvenientes en esas asambleas. Hay algunas, sin embargo, que el rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, reputa por buenas. Antes, en la cocina del rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, se mataban muchos millares de animales para hacer caldo de ellos. Ahora, desde que se escribió este

edicto religioso, se matan sólo tres animales: dos pavos y una gacela, y la gacela no siempre. Pero en lo sucesivo no se matarán ni siquiera estos tres animales.» El edicto décimotercero habla también claramente del cambio de opinión del rey, lamentando las crueldades que había cometido en la conquista del país de *Kalinga*.

El primer mandamiento es interpretado por los budistas en el sentido de guardar consideración en todos sentidos a los seres vivos. El segundo edicto de *Asoka* dice: «Por todas partes, en el reino del rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, y en el de sus vecinos... por todas partes ha erigido el rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, dos (clases de) sanatorios: sanatorios para hombres y sanatorios para animales. Donde no hay plantas saludables para hombres o animales, las ha llevado y las ha plantado. Asimismo, donde no hay raíces ni frutas, las ha hecho llevar y plantar. En los caminos ha mandado plantar árboles y abrir pozos para uso de los animales y de los hombres». Por doquiera, en los países budistas, se extiende a los animales el deber del amor al prójimo. Una parte importantísima en esta solicitud amplísima por los animales se debe, sin duda, a la doctrina de la transmigración. No había nunca la seguridad de que no morase, por el momento, en un animal el alma de algún deudo o pariente.

El primer mandamiento exige, pues, al mismo tiempo, el más difuso amor al prójimo. Por eso, no ha habido en la tierra religión más tolerante que el budismo, que constituye en esto el polo opuesto al Islam. El budismo es la única de las grandes religiones que no ha intentado jamás propagarse por la espada ni por la fuerza. Naturalmente, el budista considera su religión como la más excelente; pero deja a los demás sus creencias. Esta tolerancia se ve claramente en el duodécimo edicto de *Asoka*: «El rey *Priyadarsin*, amado de los dioses, venera todas las comunidades religiosas, caminantes o asentadas, con dádivas y múltiples testimonios de respeto. Pero el amado de los dioses no tiene tanto interés en las dádivas y testimonios de respeto, como en que prospere lo que constituye su peculiaridad. La prosperidad de la índole peculiar de todas las comunidades religiosas es diversa, pero la base para ello es la prudencia en la palabra; es decir, que no se ensalce la propia comunidad o se vilipendie la comunidad extraña, o sin fundamento (prudencia en la palabra) se menosprecie, sino que, llegada la ocasión, se venera la comunidad religiosa extraña. Si se procede así, llegada la ocasión, se fomenta la propia religión y se hace bien a la otra. Quien procede de otro modo, daña a la propia religión y hace también mal a la extraña. Pues el que en todo momento ensalza su

propia religión y vilipendia la extraña, perjudica mucho a la propia religión, queriendo ensalzarla y prestarle brillo. Sólo la concordia es útil, oyendo con gusto la doctrina del otro.» Esta tolerancia ha sido perjudicial para el budismo, sobre todo allí donde se encontró con el Islam.

El segundo mandamiento dice: «No robarás». El *Dhammikasutta* se expresa así: «Un discípulo sensato de Buddha no tomará en parte alguna nada que no se le dé; tampoco será causa de que otro lo tome, ni consentirá que nadie lo haga. No debe tomar nada que no se le dé». También este mandamiento tiene su aspecto positivo, que dice así: «Debes dar». Aparte del amor, no hay entre los budistas ninguna virtud tan perfeccionada como la generosidad, y hasta muchas veces pudiera parecer que el budismo coloca la generosidad a la cabeza de todas las virtudes. En ello puede haber entrado algo de conveniencia. Hay que tener en cuenta que los monjes no trabajaban, sino que estaban completamente entregados a la generosidad de los seglares. Redundaba, pues, en su propio interés el dar a esta virtud la mayor excelsitud posible. Desde los tiempos del *Rigveda*, entendieron esto admirablemente los sacerdotes indios. En el *Dhammapada* se dice: «Los avaros no entran en el mundo de los dioses; sólo los necios no elogian la generosidad. El cuerdo se regocija con la generosidad, y ella le hace feliz

en este mundo». El mérito y la recompensa aumentan según la intención con que el dadivoso da. La doctrina del cristianismo, según la cual Dios ama al que da alegremente, es también la del budismo. El que da de mala gana no saca provecho, sino perjuicio de su dádiva. Una vez que el señor estaba en *Veluvana* — se dice —, llegó un hombre con un haz de caña de azúcar al hombro, mascando una. Detrás de él iba un seglar, budista virtuoso y devoto, con un niño pequeño. El niño, llorando, pidió una caña de azúcar. Pero el hombre no se la dió. Cuando el padre, señalando al niño que lloraba a gritos, pidió una caña de azúcar, acabó por tirársela el hombre, de mala gana, por cima del hombro. Después de su muerte, y a causa de su avaricia, renació entre los espectros, y su recompensa correspondió a su acción. Renació en un bosque poblado de largas cañas de azúcar. Tantas veces como quiso comer de ellas, le golpeaba la caña y caía al suelo desmayado. Fué salvado por *Maudgalyayana*, que le aconsejó que cogiera la caña con el rostro vuelto, de la misma manera que, en otro tiempo, había arrojado el pedazo al niño. La moral de la historia es que todo debe darse con gusto y amablemente.

Pequeñas dádivas consiguen también grandes recompensas. Una vez refirió el señor la historia del hijo del rico presidente de un gremio en

Rajagrha. Por excesivo amor, no habían hecho los padres aprender nada al hijo, porque consideraban tan grandes sus riquezas que pensaban que el hijo no podría derrocharlas. Pero él se entregó a malas compañías, pasó su tiempo en orgías con actores y cantantes, y se vió, por fin, reducido a la pobreza. En el asilo de desamparados se encontró una vez con ladrones que le indujeron a cometer robos. A causa de su torpeza, fué apresado y condenado a muerte. Caminando hacia el lugar de la ejecución, le vió una hetaira con quien él había tenido relaciones antes. Compadecida por su afligido semblante, le envió cuatro trozos de pasta de azúcar y agua. En ese momento vió *Mahamaudgalyayana*, con divinos ojos, el infortunio del mozo, y trató de salvarle del infierno. Se presentó ante él, y el condenado le ofreció, con corazón creyente, la pasta de azúcar y el agua. Por eso, después de la ejecución, renació en el espíritu de una gran higuera, de espesa sombra, en el bosque de una montaña. Había encontrado en *Maudgalyayana* un campo tan excelente para las buenas obras, que su acción le hubiese hecho renacer en el mundo de los dioses, si en el momento de su muerte no hubiese pensado con gratitud en la hetaira, manchando así su corazón. Tuvo, pues, que conformarse con el rango de un espíritu terrenal. En cambio, obtuvo la ventaja de poder

vivir después contento una semana con su amada hetaira. Y el señor, habiendo relatado esta historia, pronunció los versos: «Los *arhats* semejan al campo; los dadivosos, a los labradores; la dádiva, a la simiente; de ellos resulta el fruto. Esa simiente, esa siembra y ese campo favorecen a los espíritus de los muertos y al donador. Los espíritus de los muertos lo disfrutaban y el donador es realzado por su buena obra. Si aquí hace bien y honra los espíritus de los muertos, va al cielo por haber realizado una buena acción».

El budista, si puede beneficiar a otras criaturas, debe sacrificar su vida con gusto y sin vacilaciones. También de esto se relatan muchas historias. La generosidad es un deber, lo mismo que para los brahmanes, para los reyes. Las cuatro virtudes por las cuales un rey puede y debe hacerse popular, son: liberalidad, benevolencia, celo en el gobierno e imparcialidad. Los soberanos budistas de todas las épocas han practicado en gran medida la liberalidad. En el tercero y en el undécimo edictos, señala *Asoka Priyadarsin* como meritorias y legales, la obediencia a los padres, la generosidad para con amigos, conocidos, parientes, brahmanes y ascetas; no matar criaturas vivientes y abstenerse de injurias a creyentes de otra religión. En el octavo edicto dice que en sus viajes recibió a ascetas, a brahmanes y a ancianos, a quienes obsequió con re-

galos y dinero. Los peregrinos budistas chinos describen la prodigalidad con que los reyes distribuyen regalos en las grandes fiestas religiosas. Bienhechores como *Anathapindika* y *Visakha* viven todavía hoy en el recuerdo.

El tercer mandamiento dice: «No fornicarás». El *Dhammikasutta* dice sobre esto: «El sensato evita la vida disoluta como un montón de carbón (ardiendo). Si no está en condiciones de llevar una vida casta, que no toque a la mujer de otro». Es, pues, meritorio para el seglar abstenerse de mujer. Para el monje es obligatorio. El budismo, lo mismo que el catolicismo, prescribe el celibato. Conmina al adúltero con el más duro castigo, que se transmite a muchas reencarnaciones. El *Dhammapada* enseña: «Poco a poco y en toda ocasión, aleje el sensato de sí algo de herrumbre, como el orfebre aleja la de la plata. La herrumbre, que ataca el hierro, va corroyéndolo poco a poco; así, al que obra insensatamente, le arrastran al infierno sus acciones. En una mujer, herrumbre es la mala vida; en el que da, herrumbre es la avaricia; en este y en el otro mundo, herrumbre son las malas inclinaciones». «Cuatro cosas consigue un hombre insensato, que comete adulterio con la mujer de otro: pecado, desabrimiento, reprobación, infierno. Comete un pecado; el placer es mezquino, pues él y ella están llenos de temor (de ser descubiertos); el rey prescribe un severo

castigo. Por eso, un hombre no debe cometer adulterio con la mujer de otro.» El *Suttanipata* dice: «Quien comete adulterio con las mujeres de los parientes o amigos, por la fuerza o con su consentimiento, es un réprobo.»

El cuarto mandamiento dice: «No mentirás». El *Dammikasutta* dice: «Ni ante el tribunal ni en una asamblea debes mentir. No debes inducir a nadie a la mentira ni consentir que se mienta, sino evitar toda clase de mentira». El *Kokaliyasutta* dice: «En la boca del hombre hay, desde que nace, un hacha, con la que el necio se hiere a sí mismo, cuando profiere palabras malvadas. El que alaba a uno a quien se debe reprender, o reprende a quien se debe alabar, hace con su boca una mala jugada y no encuentra la suerte; hace una jugada mala, con la cual perdería su dinero a los dados. Quien peca contra el bueno, hace peor tirada. Quien dice falsedad o niega lo que ha hecho, va al infierno. Los dos hombres que obran vilmente, son iguales en el Más Allá. Sobre el necio que hace mal al que no es malo y daña al hombre puro e inocente, recae el pecado, como polvo fino arrojado cara al viento.» La parte positiva del mandamiento es: «Hablarás siempre bien de tu prójimo». En una de sus pláticas dice Buddha: «El monje evita la calumnia; termina con la calumnia. Lo que oye aquí, no lo repite allí, para desavenir a éste; lo que oyó allí,

no lo repite aquí, para desavenir a aquél. Reconcilia a los que se desavinieron y afianza la unión de los que se avinieron. La concordia es su placer; la concordia es su alegría; la concordia es su goce. Habla palabras que engendran concordia. Evita las palabras groseras; termina con las palabras groseras. Habla palabras irreprochables, agradables de oír, amables, encaminadas al corazón, corteses, caras a la multitud, agradables a la multitud». Lo que se dice aquí del monje se dice en otro pasaje, con las mismas palabras, como cualidad de Buddha, y vale para todos los hombres.

El quinto mandamiento es: «No beberás bebidas embriagadoras». El clima indio exige sobriedad. Por eso, la absoluta prohibición de bebidas embriagadoras era higiénica y necesaria. Cuanto más que, en la antigüedad, los indios eran grandes bebedores. El *Dhammikasutta* dice: «El amo de casa que sigue esta ley (es decir, la doctrina de Buddha) no debe beber bebidas que embriaguen, ni ser causa ni consentir que otros beban, porque sabe que el final es la locura. Pues en la embriaguez cometen pecado los necios y hacen embriagar a otros. Hay que evitar ese pecado, que engendra la locura, que conduce a la necedad y que sólo a los necios parece hermoso».

Estos son los cinco mandamientos que el seglar debe observar. Quien no lo hace, se arranca

la raíz, como dice el *Dhammapada*. Además, hay otros cinco mandamientos para los monjes. Son, por consiguiente, diez en conjunto: 6.º No comer en tiempo prohibido. 7.º No participar en danzas, cánticos, música, teatro. 8.º No usar coronas, perfumes ni alhajas. 9.º No dormir en lecho alto y ancho. 10.º No aceptar oro ni plata. La observación de las tres primeras prescripciones es también meritoria para los seglares, ya sea durante toda su vida o sólo en determinadas épocas. Pero se le considera irreligioso si no las cumple en los días *Upavasatha* (en pali, *Uposatha*). Estos días *Upavasatha* corresponden a nuestros domingos, puesto que se trata de un día de fiesta, que se repite cada siete. Los días *Upavasatha* son el día del plenilunio, el del novilunio y cada uno de los ocho días que siguen a la luna llena y a la luna nueva. El nombre significa «día de ayuno». En el brahmanismo, el día de abstinencia era el anterior al gran sacrificio de *Soma*. En el budismo, este día no es de abstinencia, sino de penitencia. En los días *Upavasatha* se visten los seglares sus mejores ropas. Los piadosos se abstienen de trabajo y de los placeres terrenales. Visitan a un sacerdote y le exponen su propósito de guardar aquel día los ocho mandamientos. Para los sacerdotes se celebra el día del plenilunio y del novilunio una gran penitencia, de que se hablará después.

Según la concepción india e irania — que ha pasado también al cristianismo —, puede aspirar al nombre de creyente el que no peca ni en pensamiento, ni en palabra, ni en obra. En el budismo es muy general esta triple división, y, según eso, los pecados se agrupan en tres clases: pecados del pensamiento, de la palabra y del cuerpo o la acción. Pecados del pensamiento son la codicia, la maldad, la incredulidad; pecados de la palabra son la mentira, la calumnia, la maldición y la conversación frívola; pecados del cuerpo son el matar, el robar y el trato sexual ilícito; en conjunto son, pues, diez. En el *Singalovadasutta* de *Dighanikaya*, se fija un Código de moral que apenas deja un vacío. Childers observa, con razón, a propósito de este *sutta*, que no nos ofrece un «mundo yerto del budismo», sino lleno de un entusiasmo humano. De manera clara quedan expuestas las relaciones entre padres e hijos, maestros y discípulos, hombre y mujer, amo y criado, amigos, seglares y monjes, con todos los deberes mutuos. De padres e hijos se dice, por ejemplo: «De cinco maneras debe cuidar un hijo de sus padres. El hijo debe decir: «Quiero alimentarles, como ellos me han alimentado; quiero trabajar para ellos; quiero reproducir mi nombre; quiero recoger mi herencia; quiero honrarles a su muerte». De cinco maneras muestran los padres su amor al hijo: le guardan del pecado, le instru-

yen en la virtud, le enseñan algo de provecho, le procuran una mujer conveniente y le dejan, en su momento, una herencia». De los amos y criados se dice: «De cinco maneras debe atender un amo a sus criados: debe darles un trabajo adecuado a sus fuerzas; debe darles alimento y soldada, cuidarles cuando estén enfermos, dejarles participar en regocijos extraordinarios y concederles descanso a su debido tiempo. De cinco maneras demuestran los criados su amor al amo: se levantan antes que él y se acuestan más tarde; están contentos con lo que se les da, hacen bien su trabajo y hablan bien de su señor». El *sutta* concluye: «Generosidad, palabras amables, conducta benévola, desprendimiento ante todas las criaturas, por todas partes, como debe ser; estas cualidades son para el mundo lo que el cubo para la rueda. Mientras estas cualidades no existan, ni la madre ni el padre encontrarán en los hijos veneración ni respeto».

El primer paso en el camino de salvación, la recta creencia, era condición indispensable para todo el que se resolvía a emprenderle. Los otros cinco: recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, comprenden los deberes prescritos a los seglares en los cinco mandamientos, especialmente los deberes para con el prójimo. Los dos últimos peldaños, recto pensamiento y recta meditación, no atañen — lo mismo que el

primero — más que a cada individuo en particular. Como hemos visto, el budismo reconoce dioses, pero no un dios. Por eso no tiene tampoco una oración. Tiene fórmulas de confesión, elogios y cantos de alabanza a Buddha y a la Iglesia, pero no tiene oración. ¿A quién hubiera debido rezar el budista? Buddha fué siempre para el budista un hombre; con su entrada en el *parinirvana* se liberó de toda existencia, y ya no existe. Pero posteriormente esto ha cambiado. Las escuelas septentrionales tienen sus *bodhisatvas* y sus *buddhas*, que permanecen más acá del *nirvana*, para poder salvar a los demás hombres. Se han creado objetos de culto exterior, y se conoce también la oración, incluso en forma más frecuente y mecánica que otras religiones. Pero el antiguo budismo permanece extraño a la oración, en cuyo lugar aparece la meditación. El monje que quiere entregarse a la meditación se retira a un lugar tranquilo y recoleto; se sienta con las piernas cruzadas, «con el cuerpo erguido, rodeando el semblante de pensamiento vigilante». Así concentra su pensamiento en *un* punto, buscando, como se decía, un «punto de apoyo». Se refiere que un monje, queriendo ejercitar la meditación, se sentó una vez a orillas del río *Acivarati*, y allí vió surgir y deshacerse rápidamente la espuma de las olas. Entonces le vino el pensamiento de que, como la espuma de la onda nace y perece,

también el cuerpo humano. Éste fué el punto de partida de su meditación; fué su «punto de apoyo».

Cuando el monje permanece sentado así, sumido en pensamientos, su espíritu se llena poco a poco de entusiasmo y claridad. Desaparecen la voluptuosidad y las malas inclinaciones; pero el espíritu sigue todavía dominado por la reflexión y la meditación del «punto de apoyo». Este es el primer grado. En el segundo, el espíritu se libra de esta reflexión y meditación, llegando a la certeza, y no quedan ya más que el entusiasmo y la claridad. En el tercer grado se libra también del entusiasmo y, con él, de la alegría y el dolor. En el cuarto grado, el espíritu es completamente indiferente a todo; la respiración se detiene. En este grado creíase que era posible contemplar el pasado y reconocer las anteriores encarnaciones. En él imaginábase también que era posible adquirir fuerzas sobrenaturales, hacer milagros, conocer el pensamiento de otros, multiplicar el propio yo y trasladarlo a donde se quisiera. Frecuentemente se advierte que el monje que ha alcanzado el cuarto grado de la meditación está cerca del *nirvana*; y posteriormente se formó la doctrina de que, por la meditación, se renace en uno de los cielos. Para llegar al estado necesario a la meditación no siempre se elegía el camino del «punto de apoyo». Era muy conocida también la hipnosis, mirando fijamente

un objeto de color o brillante. La bienaventuranza de la meditación es descrita, a veces, con palabras de entusiasmo. Así dice el anciano *Bhutta* en el *Theragathas*: «Cuando el tambor de las nubes resuena en el cielo, cuando corrientes de agua llenan los caminos del cielo y el monje se entrega a la meditación en la gruta de un monte... no hay mayor alegría para él. Si se sienta alegremente en las floridas márgenes de un río, coronadas de olorosas hierbas, y se entrega a la meditación... no hay mayor alegría para él. Si en la noche, en la soledad, en el bosque, mientras llueve y las fieras braman en torno, se entrega el monje a la meditación en la gruta de un monte... no hay mayor alegría para él».

Entre los ejercicios de este género, era de especial predilección entre los monjes el de la «inspiración y espiración», que Buddha llamaba excelente y regocijante. Consistía en que el monje se sentaba como para la meditación, y no atendía más que al ritmo de su respiración. Cuando el aliento había sido largo, decía: «Mi inspiración (o aspiración) ha sido larga». Y lo mismo cuando era corta. También así se desviaba el espíritu de las cosas de este mundo y se concentraba. Estos ejercicios y estas meditaciones muestran lo cerca que Buddha estaba del yoga, aunque reprobaba todo asceticismo.

Así como había cuatro grados en la medita-

ción, había cuatro grados en la santidad: «los cuatro caminos». Las personas que se encontraban en estos estadios se llamaban sucesivamente: *Srotaapanna* (en palí, *sotapanna*), *Sakrdagama* (en palí, *Sakadagami*), *Anagamin* (en palí, *anagami*) y *Ahrat* (en palí, *Araha* o *Araham*). *Srotaapanna* quiere decir literalmente «el que llegó a la corriente»; es decir, el que entró en el sendero de la santidad. Los *srotaapannas* forman el grado inferior de los convertidos. *Srotaapanna* se hace todo el que pronuncia los «tres refugios» y concluye con el siguiente voto: «El Sublime, el Santo, el Todoiluminado, el que posee la sabiduría y la vida moral, el Perfecto, el que conoce los mundos, el Altísimo, el que amansa a las fieras, el Maestro de los dioses y de los hombres es Buddha, el Señor. Claramente anunciada fué la ley por el Señor. Es visible en la tierra, aparecida inmediatamente, invitadora, conducente a la salvación; es para conocida por todo hombre sensato. Rectamente vive la comunidad de los discípulos del Señor; convenientemente vive la comunidad de los discípulos del Señor. Las cuatro parejas y las ocho personalidades (1) son la

(1) Las cuatro parejas son los cuatro grados antes mencionados de la santidad y la meditación; las ocho personalidades, comúnmente llamadas las ocho nobles personalidades, son los hombres que entran en cada uno de esos grados y permanecen en él hasta el fin, alcanzando, por consiguiente, la recompensa.

comunidad de los discípulos del Señor. Es digna de las ofrendas, digna de los gastos, digna de los dones, digna de salutations llenas de veneración; es el supremo campo para las buenas acciones de los hombres. Quiero vivir según los mandamientos que aman los nobles, mandamientos incólumes, íntegros, puros, inmaculados, libres, alabados por los sensatos, espontáneos y conducentes a la meditación.»

El *srotaapanna* está libre de la encarnación en los mundos inferiores: infierno, mundo de los espectros y mundo animal. Está seguro de la salvación; pero tiene que reencarnarse otras siete veces, antes de alcanzar el supremo *nirvana*.

El segundo grado es el del *sakrdagamin*, «el que regresa otra vez». Éste ha reducido a un pequeño residuo el apetito, el odio y la seducción, y por eso debe renacer una vez nada más en este mundo.

El *anagamin*, «el que no regresa», no vuelve a renacer en la tierra. Sólo una vez renacerá en uno de los mundos divinos, desde donde alcanzará el supremo *nirvana*.

El cuarto y más alto grado es el de *arhat*. A éste no puede llegar ningún seglar, sino sólo un monje. El *arhat* es el que consigue el *nirvana* terrenal; el que está libre de todo pecado; el que renunció a todo deseo en la existencia y goza de una ecuanimidad inmovible. Buddha ha di-

cho: «Los *arhats* están libres de temor y miedo».

Además de esta división en cuatro grados, los budistas septentrionales tienen otra en tres clases: *śrāvaka*, «discípulo», «oyente»; *pratyekabuddha*, «buddha para sí», y *bodhisattva*, «futuro buddha». La primera clase comprende a todos los creyentes, hasta el *arhat*. Los *pratyekabuddhas* (en palí, *paccekabuddha*) son muy conocidos ya de los antiguos textos palís, pero se presentan muy raramente. Se entiende bajo esa denominación hombres que han adquirido por su propio esfuerzo el conocimiento necesario para la consecución del *nirvana*; pero conservan ese conocimiento para sí, no lo comunican a los hombres, y, por consiguiente, como el nombre lo indica, son *buddhas* para sí solos. Más tarde se elaboró la doctrina de que los *pratyekabuddhas* no pueden aparecer al mismo tiempo que un *buddha* perfecto. Esta doctrina no es la original, como lo prueban los antiguos textos, en los cuales el *pratyekabuddha* no es más que un grado superior al *arhat*. Puede alcanzar el supremo *nirvana*, pero no puede comunicar la ley a los demás, «de la misma manera que un mudo puede tener un sueño de importancia, pero no puede explicárselo a otro», o «como un salvaje que llega a una ciudad y se aloja en la casa de un ciudadano principal, que le encuentra, y a su regreso a la selva no puede dar a sus compañeros una idea de las co-

midas que gustó, porque éstos no están acostumbrados a ellas». En la leyenda aparecen siempre los *pratyekabuddhas* como anacoretas, con larga barba y enmarañada cabellera, y se les compara preferentemente con el rinoceronte, que anda solitario, comparación muy del gusto de los monjes budistas.

La tercera clase está constituida por los *bobhisattvas* (en pali, *bodhisatta*). La concepción del *bodhisattva* es un rasgo perfectamente característico del budismo septentrional. Según la doctrina de los meridionales, el *bodhisattva* no es más que una criatura determinada para ser buddha un día. Así, pues, hasta los treinta y cuatro años de edad, Buddha fué un *bodhisattva*. En cambio, para los budistas septentrionales desempeña el *bodhisattva* un papel importantísimo. Es verdad que ha conseguido para sí la suprema iluminación y podría, cuando quisiera, entrar en el *nirvana*. Pero no lo hace. Por excesiva compasión a las criaturas, que todavía sufren, permanece con su inmaculada santidad en el mundo, para ayudar al apenado y afligido a encontrar el camino que lleva del ciclo de las encarnaciones a la paz eterna.

Cerniéndose sobre todos los demás seres, está el santo, el sublime Buddha, el Iluminado o el Todoiluminado. La fórmula usual de alabanza que se encuentra al frente de todo manuscrito y

de todo libro palí es: *namo tassa bhagavato araha-to sammāsambuddhassa*, «¡honor al sublime, al santo, el completamente iluminado!» Se dice de Buddha que no hay nadie igual a él entre los que no tienen pies, o tienen dos, o tienen cuatro pies. Nadie en el mundo de las formas y en el mundo informe, ningún dios, ningún brahman se le iguala. Miles de millones de *pratyekabuddhas* no pesan lo que un solo buddha perfecto. Nadie puede profundizar en su excelsitud y su manifestación. Ni quien tuviese mil cabezas, y en cada una cien bocas, y en cada boca cien lenguas, podría siquiera decir, en la duración de una época geológica, las cualidades de un buddha. El sistema escolástico posterior ha hecho resaltar, sin embargo, de esa infinidad de cualidades un pequeño número de características, atribuyendo a Buddha 10 fuerzas búdicas, 32 «caracteres de grande hombre» y 80 u 84 signos menores. Entre los 32 caracteres, hay dos dignos de mención, porque se encuentran siempre en las imágenes de Buddha: el llamado *usnisa* y el peinado. El *usnisa* es una especie de corona en la cabeza de Buddha. La mayor parte de las veces aparece en los cuadros y estatuas como una protuberancia en medio del cráneo, ya redonda, ya puntiaguda, ya partida en la parte superior, ya flamiforme, a veces tan alta como la cabeza. Se ha formulado la hipótesis de que Buddha tenía, en realidad,

una protuberancia en la cabeza. Pero esto es muy improbable, ya que los textos no dicen nada de ello. Tenemos que creer sin vacilaciones lo que dice el brahman *Sonadanda*: que Buddha era un hombre hermoso, de buen aspecto, arrogante y con una tez preciosísima, pues sin duda alguna su personalidad contribuyó mucho a su éxito.

La cabellera está representada como muy oscura, de un negro azulado, como un colirio o la cola de un pavo, rizada y echada a la derecha. Entre las cejas tiene Buddha, además, una especie de ovillo, la *urna* (en palí, *unna*) resplandeciente como la nieve o la plata. De ahí parten los rayos con que alumbra los mundos, hasta los más recónditos abismos. Pero no en todas las imágenes se encuentra. Posteriormente, se supuso que en cada planta de los pies de Buddha se encontraban 108 señales: figuras como la rueda de los 1.000 radios, *Meru*, la montaña de los dioses, el elefante, el león, el tigre, el loto, la *svastika*, y otras semejantes. Se añaden después descripciones detalladísimas, fatigosas e insensatas, de la persona de Buddha, que no se encuentran en los textos antiguos. Pero Buddha continúa siendo un hombre, sin duda perfecto, pero hombre mortal al fin. Y no sólo esto, sino que no es siquiera el único Buddha que ha aparecido sobre la tierra. Según una concepción general india, el mundo declina hacia su ocaso, para rena-

cer de nuevo en grandes períodos determinados, llamados *kalpas*. La duración de la vida del hombre, en estas edades del mundo, es muy diferente. La más corta es de diez años; la mayor, incalculable. Los budistas distinguían los «*kalpas* vacíos» y los «*kalpas* no vacíos». Eran vacíos los *kalpas* en que no había aparecido ningún budha, y eran no vacíos aquellos en que había aparecido un budha; por lo cual se llamaba también a este *kalpa*, un *buddhakalpa*. En un *kalpa* pueden aparecer varios buddhas, hasta cinco. Un *kalpa* con cinco buddhas se llama un *bhadrakalpa*, «edad de bendición». Una de estas es la nuestra, pues nuestro Buddha es el cuarto; y el quinto no ha aparecido todavía. Será *Maitreya* (en palí, *Meteya*); espéranlo los budistas como los judíos al Mesías. Aparecerá a los 3000 años y abrirá una nueva era. Ahora es *bodhisatva*. Tan innumerables como las edades del mundo han sido los buddhas. La tradición conserva los nombres de los últimos 27, y, además, hay de 24 de ellos una breve biografía en verso, el *Buddhavamsa*, que ha sido recogido en el canon meridional. Naturalmente, estos 24 buddhas son personajes míticos. Sus vidas están hechas con arreglo a un patrón bien determinado. Como nuestro Buddha, todos tienen sus discípulos y discípulas predilectos y su árbol del conocimiento. Se indican los nombres de sus padres y de los

principales adeptos y se refiere cómo se elevó a la dignidad de Buddha. La edad y la talla de estos buddhas son diferentes. Algunos llegaron a cien mil años; otros solo a veinte mil. El mayor medía 27 metros, el más pequeño 6 únicamente. La creencia en la personalidad histórica, por lo menos de los tres predecesores de nuestro Buddha, está demostrada por el hecho de haberse erigido al segundo, *Konagamana*, una colina de reliquias que *Asoka Priyadarsin* mandó reconstruir a los catorce años de su reinado, como confirma una inscripción encontrada en el año 1895.

Los budistas septentrionales conocen más buddhas todavía. Pero sólo los siete últimos, incluyendo al nuestro, desempeñan un papel. Se les denomina *manusibuddhas*, «buddhas de índole humana». Tres de ellos son asignados a la edad de oro, dos a la de plata, uno a la de cobre y el nuestro a la de hierro. Respecto a estos siete buddhas las tradiciones septentrional y meridional concuerdan hasta en las menores variaciones. Al lado de estos *manusibuddhas* tienen además los budistas septentrionales cinco *dhyanibuddhas*, «buddhas de la reflexión»; es decir, buddhas inmateriales, buddhas nacidos de la reflexión. Posteriormente se creyó en la iglesia septentrional que todo buddha que aparece en la tierra, en forma humana, se manifiesta al mismo tiempo en el mundo suprasensible sin nombre ni

figura. Según esta concepción, el buddha terrenal no es, pues, sino una imagen, una emanación de un buddha celestial. Todo *manusibuddha* tiene en el cielo su *dhyanibuddha*, su esencia transfigurada. Los *dhyanibuddhas* son dioses, de hecho. No tienen progenitores; pero todos tienen un hijo, engendrado por emanación para velar por la buena ley sobre la tierra. Estos hijos son *dhyanibodhisatvas*.

De manera que nuestro Gautama es el *manusibuddha*; su *dhyanibuddha* se llama *Amitabha*; su *dhyanibodhisatva* se llama *Padmapani*, «el que tiene un loto en la mano». Por eso ha logrado *Padmapani* uno de los puestos más importantes en la iglesia septentrional. Más conocido que *Padmapani* es su nombre de *Avalokitesvara*. Hasta ahora no se ha podido fijar la significación de esta palabra, a pesar de haberse escrito mucho sobre ella. *Avalokitesvara* se ha convertido completamente en un dios, para los budistas septentrionales. El es aquél de quien esperan auxilio en todas las necesidades y apuros, y con el que más prodigan, por lo tanto, las oraciones. A él se refiere la sagrada fórmula de plegaria: *Om mani padme hum*, que se traduce generalmente: «Sí, tu alhaja en el loto. Amén» (1). Esta oración puede

(1) *Avalokitesvara* es representado, a veces, como nacido de un loto, y lleva un loto en la mano, por lo cual se le llama *Padmapani*. *Om* es una interjección de solemne confirmación y veneración.

decirse que es lo único que el pueblo conoce del budismo en el Tibet y la Mongolia. Esas seis sílabas son «las primeras que aprende a balbucear el niño y el último suspiro del moribundo. El caminante las murmura en su camino, el pastor con sus rebaños, la mujer en sus faenas domésticas, el monje en todos los estadios de la contemplación, es decir, del ocio; y son al mismo tiempo grito de combate y de triunfo» (1). La oración se encuentra en todos los templos de los ламas, frecuentemente en sánscrito. Se halla allí donde impera el lamaísmo, en las rocas, en los árboles, en las paredes. Se la escribe en banderas y tiras de papel, movidas por medio de una máquina. No hay oración que se haya recitado tanto ni escrito tantas veces como ésta. Ha sido ensalzada a menudo con entusiasmo como resumen de toda religión y sabiduría y ha recibido muchas interpretaciones místicas.

Como *Visnu* para los brahmanes, *Avalokitesvara* adopta para los budistas septentrionales todas las manifestaciones posibles. Aparece en el infierno, entre los leones, en forma de caballo, como torbellino. No podemos decir con seguridad cuándo empezó a venerársele. Debió ser en una época de considerable antigüedad; pues ya se le cita en una obra traducida al chino en el siglo III

(1) Köppen, *Die Religion des Buddha*, II, 59.

de nuestra Era. El peregrino chino *Fa-hsien* encontró el culto de *Avalokitesvara* en *Mathura*, junto al *Yamuna*, hacia el año 400 después de Cristo, y hace notar que los adeptos de *Mahayana* le verán. Él mismo pidió auxilio a *Avalokitesvara*, y no a *Buddha*, cuando, al regresar a China, su barco fué sorprendido por una violenta tempestad y corrió peligro de perder todos los libros e imágenes sagrados que había coleccionado en la India. Unos doscientos años más tarde, cuando *Hsuan-tsang* visitó la India, seguía estando allí en gran honor *Avalokitesvara*. Por todas partes se encontraban estatuas suyas, incluso en *Magadha*, la patria del budismo y aun en la más inmediata proximidad al árbol de la iluminación. *Hsuan-tsang* dice que era creencia general que la ley de *Buddha* se extinguirá completamente, cuando el cuerpo de *Avalokitesvara* se haga invisible.

No podemos saber aún si la doctrina de los *dhyānibodhisatvas* descansa, como se ha supuesto, en doctrinas persas o gnósticas o, al contrario, éstas en aquéllas. Hasta mucho tiempo después no apareció la doctrina de que los cinco *dhyānibuddhas* son emanaciones de un solo *Adibuddha*, «un buddha primario», doctrina que vino a crear dentro del budismo una especie de monoteísmo.

VII

LA COMUNIDAD Y EL CULTO

TAN pronto como Buddha hubo congregado en torno suyo un gran número de discípulos, fué necesario dar una ley a aquella comunidad. Ya vimos que el mismo Buddha tuvo que luchar con descontentos y sublevados. Por eso debió sentir muy pronto la necesidad de regular la vida dentro de la comunidad, con determinados preceptos. Las instrucciones que conservamos emanan de tiempos muy diferentes. Como núcleo más remoto se ofrece una breve colección que lleva el nombre de *Pratimoksa* (en palí *Patimokkha*) y que, a juzgar por su contenido, parece proceder directamente del mismo Buddha. El *Pratimoksa* es una de las obras budistas más antiguas, en caso de que no sea, desde luego, la primera. Se divide en dos partes con siete cortos capítulos en conjunto: un *Pratimoksa* para los monjes y otro para las monjas. Cada capítulo

empieza por los más graves delitos y señala la clase de culpa que recae sobre el monje o la monja, y el castigo que corresponde. En los textos posteriores se completan y aclaran esas prescripciones, y las nuevas son adoptadas siempre de tal modo, que la promulgación de un mandamiento o de una prohibición sigue siempre a un hecho concreto. Los principales pecadores son seis monjes y seis monjas. El «número seis» se ha ideado visiblemente para dar un fundamento histórico al origen de los mandamientos y de las prohibiciones.

Desde un principio tuvo Buddha especial interés en difundir su doctrina por medio de mensajeros. Sus monjes se diseminaron por toda la India y franquearon sus fronteras. Muchos, muy alejados de la residencia de Buddha, fundaron pequeñas comunidades propias, a las que era imposible que llegase la influencia personal de Buddha. De manera que en vida de él no había ya una sola comunidad, sino muchas comunidades. Mientras vivió Buddha, su personalidad fué, desde luego, el punto de apoyo para la unidad, aunque ya entonces surgieran descontentos. A su muerte tenían que aumentar las dificultades. Pudiera creerse que, en prevención de ello, Buddha se preocuparía oportunamente de un sucesor. Pero no fué así. Por el contrario, se negó terminantemente a tomar una resolución en ese senti-

do. Cuando Buddha volvió a reponerse de grave enfermedad en el pueblo de *Beluva*, llegóse a él *Ananda* y le dijo que había sido un consuelo para él, durante aquélla, pensar que Buddha no moriría antes de haber dictado una disposición sobre la comunidad. Entonces replicó Buddha: «¿Qué exige todavía de mí la comunidad, *Ananda*? He anunciado la ley, sin olvidar ni omitir nada. En cuanto a la ley, ¡oh *Ananda*!, el perfecto no olvidó que es vuestro maestro. A quien le asalte, ¡oh *Ananda*!, el pensamiento: «Yo quiero dirigir la comunidad» o «a mí debe obedecer la comunidad», ese puede dictar disposiciones sobre ella. Pero el Perfecto, ¡oh *Ananda*!, no piensa: «Yo quiero dirigir la comunidad» o «a mí debe obedecer la comunidad». ¿Por qué entonces, ¡oh *Ananda*!, ha de dictar el Perfecto disposiciones sobre la comunidad? Yo, ¡oh *Ananda*!, soy ya viejo, anciano, cargado de días; he entrado en la vejez, he llegado a la ancianidad; tengo ochenta años... Vivid, ¡oh *Ananda*!, siendo vosotros vuestra propia luz, vuestro propio refugio, no tengáis más luz que la luz de la ley ni otro refugio que el refugio de la ley.» El mismo sentido tienen las palabras que dijo a *Ananda* poco antes de su muerte. La única resolución que Buddha adoptó entonces fué la de que, en lo sucesivo, los monjes no se hablasen llamándose «hermano», sino que el más viejo llamase al más joven por

el nombre, o por el apellido, o con la palabra «hermano»; pero que el más joven llamase al de más edad «señor» o «venerable».

En tanto que vivieron discípulos personales de Buddha, pudo, en rigor, mantenerse hasta cierto punto la unidad. Pero después, sin una autoridad visible, era imposible una concordia duradera. Los textos más recientes hablan, en realidad, de disputas constantes entre los monjes y de discrepancias en la comunidad, que terminaban en la formación de escuelas. Hasta principios del siglo III, después de la muerte de Buddha, formáronse, según la tradición, no menos de dieciocho escuelas con conventos propios. La peregrinación de los monjes modificaba con frecuencia, naturalmente, la composición de cada comunidad, ocurriendo que monjes llegados de lejos llevasen ideas extrañas a la comunidad en cuestión, ideas que no encajaban en su forma de vida. Si no encontraban una personalidad que supiera crearse prestigio entre los monjes, era inevitable una división en partidos. Entre los monjes no existía una verdadera jerarquía. Verdad es que se había formado entre ellos un grupo al que se llamaba «los ancianos», *sthavira* (en palí, *thera*), y entre las monjas, *sthaviri* (en palí, *theri*). Sólo por el nombre correspondían a los presbíteros cristianos. El ser *sthavira* no suponía un cargo, como el de presbítero; no era sino

un título honorífico que se daba al monje que había profesado hacía mucho tiempo. Únicamente su edad y su mayor experiencia en los asuntos de la comunidad daban a los *sthaviras* una especie de primacía que no tenía fundamento legal. En realidad, la suprema autoridad era toda la comunidad, el *samgha*. Esto lo demuestra claramente la historia de los llamados cuatro concilios (*samgiti*), de los cuales se desprende cuán dolorosa impresión producían los cismas y cómo se trataba de evitarlos.

Las irrespetuosas palabras que *Subhadra* pronunció a la muerte de Buddha, y que hacían temer lo peor para la comunidad, movieron a *Mahakasyapa* a proponer a los monjes, congregados en *Kusinagara* para la ceremonia de la incineración, que nombrasen una comisión para fijar la ley, *dharma* (en pali, *dhamma*), y la disciplina, *vinaya*. Los monjes accedieron a la proposición y *Kasyapa* eligió a 499 *arhats*. *Ananda*, que pronto había de llegar al grado de *arhat*, hizo el número 500. La comunidad confirmó la elección y designó *Rajagrha* como lugar para la asamblea. Se decidió que los 500 pasaran en *Rajagrha* la estación lluviosa, y que durante ese tiempo no hubiese otro monje en la ciudad. Así sucedió. El rey *Ajatasatru* construyó para los 500 *arhats* una especie de galería en la montaña *Vaibhara*, en las inmediaciones de su ciudad. La

asamblea se abrió en el segundo mes de la estación lluviosa, y duró siete meses. Con la ayuda de *Upali* revisó *Kasyapa* las disposiciones sobre la disciplina y, con la ayuda de *Ananda*, las de la ley. Según la tradición, y sin que tengamos motivo para dudar de su testimonio, se fijó entonces en *Rajagrha* un texto del *Vinayapitaka* y del *Suttapiiaka*. Este *Dhammavinaya* «ley y disciplina», como puede llamársele con los textos palís, fué, seguramente, compuesto en lengua *maghadi*, como ya se ha dicho, y fué la base sobre la cual se redactaron después todos los demás cánones. Su contenido, aunque no su extensión, debió coincidir en todos los puntos importantes con los dos primeros *pitakas* del canon meridional. La tradición posterior dice que, ya terminada la asamblea, el mismo *Kasyapa* subió a la tribuna y anunció el tercer *pitaka*, el *Abhidhammapitaka*. Ya se ha dicho que esta tradición no es histórica y está rebatida por los mismos versos contenidos en el *Abhidhammaditaka*. Los antiguos textos no dicen nada de ello; al contrario, refieren que el canon fijado por los ancianos no tuvo general aceptación en un principio. Al terminar el concilio — se dice — llegó de *Daksinagiri* a *Rajagrha* el *sthavira Purana*. Los ancianos le dijeron: «Hermano *Purana*, los ancianos han fijado la ley y la disciplina, acepta este canon. *Purana* replicó: «Bien han fijado los ancianos la

ley y la disciplina; pero yo prefiero mantener lo que oí y aprendí del Señor mismo.» Los ancianos no contestaron. No tenían, por consiguiente, medio para obligar a aceptar el canon a *Purana*, a quien la tradición asigna el gran número usual de 500 adeptos.

Según la tradición meridional, el segundo concilio se celebró en *Vaisali*, cien años después de la muerte de Buddha. Las fuentes meridionales y septentrionales lo atribuyen a las mismas causas. Se dice que los monjes de *Vaisali* se habían hecho culpables de diez infracciones a la ley de Buddha. Algunas parecen de una nimiedad absoluta. Buddha había ordenado que el monje no almacenase nada. Según el parecer de los ortodoxos, habían faltado a ello los monjes de *Vaisali*, que conservaban sal en un cuerno. Era contrario, además, a las prescripciones de Buddha el comer, no sólo al mediodía, sino también al anochecer, cuando la sombra tenía ya una anchura de dos dedos. Más grave era que bebiesen vino de palmera y que aceptasen plata y oro. En los días *Upavasatha*, ponían en el convento una bandeja de azófar llena de agua, e invitaban a los fieles a echar dinero en la bandeja. Textos posteriores llegan a decir que el prior del convento tenía una olla para mendigar, llena de oro puro, y que en el plenilunio enviaba a la ciudad a un monje para recoger dinero y piedras preciosas. Contra

estos abusos protestó el venerable *Yasas*, una vez que visitó el convento. Indignado, rechazó la parte de oro que le ofrecieron los monjes. Estos juzgaron aquello como una ofensa a los seglares pios e impusieron a *Yasas*, como penitencia, que les pidiese perdón. Pero *Yasas* demostró a los seglares que los monjes contravenían las prescripciones de Buddha y que sólo él era un verdadero hijo de *Sakya*. Se libró del anatema de los monjes con la huída y consiguió además ganar para sí a otros, especialmente al prestigioso anciano *Raivata*. Inútilmente intentaron los monjes sobornar a *Raivata*. Consiguió que se convocase en *Vaisali* una asamblea, de la cual habían de elegirse ocho ancianos para dirimir la contienda. Pronunciáronse éstos contra los monjes de *Vaisali*, y su decisión fué aprobada por una asamblea de 700 monjes, convocada después. Según fuentes posteriores, tras de repudiar las diez doctrinas falsas y de expulsar a los monjes infractores, los ocho ancianos eligieron 700 *arhats*, para purificar la ley. Los más sabios la revisaron en ocho meses. Pero esto, indudablemente, es una invención posterior. La antigua tradición, que consta en el *Cullavagga* del *Vinayapitaka*, no hubiera pasado seguramente en silencio un acontecimiento tan importante. Así, pues, el segundo concilio fué de una significación puramente local. Solucionó abusos que se habían presentado en

un punto, pero no dió nuevas instrucciones a toda la comunidad monacal o a toda la Iglesia. Y la misma tradición posterior llega a decir que, por su parte, el partido contrario convocó también un concilio que tuvo muchos más adheridos que el ortodoxo y que por eso es llamado el «gran concilio». Ese «gran concilio» parece haber trastornado y ordenado de nuevo el canon, quitando mucho, añadiendo algo e interpretando el antiguo en nueva forma.

El tercer concilio se celebró en *Pataliputra* el año 18 del reinado de *Asoka Priyadarsin*, es decir, unos doscientos cincuenta y cinco años antes de Cristo. *Asoka* había elevado el budismo a religión del Estado, sin que, como hemos visto, se mostrase enemigo de otras religiones y sectas. En el año 13 de su gobierno creó una autoridad especial, los *Dharmamahamatras*, «funcionarios del culto», que debían mantener el orden y la disciplina en el reino en cuanto afectase a la religión. En el quinto de sus edictos, habla detalladamente sobre ello. Su gran liberalidad para el clero movió a muchos a adoptar el estado religioso. Por eso debieron entrar entonces en los monasterios budistas elementos nocivos, incluso herejes de todas clases; cosa tanto más fácil cuanto que ya había tan numerosas sectas que algunos se hacían pasar por budistas sin serlo. Los conventos fueron cayendo poco a poco en un desor-

den tan grande que durante siete años no se observaron las más importantes prescripciones disciplinarias y ni siquiera cumplieron los monjes con la confesión de los *Upavasatha*. Inútilmente intentó el abad del convento principal *Tisya Maudgaliputra* (en palí, *Tissa Maggaliputa*), el sacerdote más prestigioso de la comarca, modificar el estado de cosas. Cuando vió que todos sus esfuerzos eran estériles, se retiró a la soledad, al otro lado del Ganges. *Asoka* lo supo y decidió intervenir. Envió a uno de sus ministros al convento principal edificado por él, y que de él tomó el nombre de *Asokarama*, con la orden de que los monjes celebrasen el *Upavasatha*. Pero los monjes se negaron a celebrarlo en unión de los herejes. Enojado por la negativa sacó el ministro su espada y fué cortando la cabeza a los ancianos, en fila. Se contuvo únicamente cuando *Tisya*, el hermanastro del Rey, que se había hecho monje, llegó a colocarse en el sitio del último decapitado. El ministro no se atrevió a tocarle. Volvió a ver a *Asoka* y le relató aquella crueldad. Naturalmente, *Asoka* estaba inconsolable. Se dirigió precipitadamente al convento, y para librarse de las consecuencias de la infamia, fué, por consejo de los monjes, a ver a *Mauddgaliputra*, quien solo después de largas súplicas accedió a regresar. Al séptimo día se dirigieron *Asoka* y *Mauddgaliputra* al *Asokarama* donde se había convocado una re-

unión general de religiosos. *Maudgaliputra* fué llamando y preguntando a todos cuál era la doctrina de Buddha. A esta pregunta no supieron contestar exactamente 60.000, y, por consiguiente, fueron expulsados como herejes. Luego se celebró, por primera vez desde hacía siete años, el *Upavasatha*. *Maudgaliputra* eligió después 1.000 hermanos que sobresalían por el conocimiento de las sagradas escrituras y por su virtud, y bajo su presidencia se celebró el tercer concilio de *Pataliputra*. *Maudgaliputra* compuso una obra propia, el *Kathavatthu*, en la cual la doctrina queda establecida tal como *Maudgaliputra* y sus adeptos la reputaban recta. Como ya se ha dicho, el *Kathavatthu* se encuentra en el *Abhidhammapitaka* del canon meridional.

El tercer concilio fué, por consiguiente, una simple asamblea diocesana, donde obtuvo la victoria una determinada orientación religiosa, la de *Maudgaliputra*, que hasta el día de hoy siguen los cingaleses.

Para la historia del budismo es de suma importancia el tercer concilio. Según la tradición, de la que no hay para qué desconfiar, data de este concilio la actividad misionera del budismo por tierras ultraindias. *Maudgaliputra*, a quien los budistas septentrionales conocen sólo con el nombre de *Upagupta*, mandó una serie de *sthaviras* en misiones. Entonces llegaron mensajeros

de la fe a *Cachemira*, a *Kabulistan*, al imperio grecobactriano, a los países al pie del Himalaya, al *Dekán* occidental y a la *Indochina*. A *Ceilán* fué como misionero el propio hijo de *Asoka*, *Mahendra* (palí *Mahinda*). Así se convirtió el budismo en una religión mundial y empezó a acometer su misión histórica de llevar a los pueblos bárbaros e incultos del Asia las costumbres y la cultura india. Entre los bienhechores de la humanidad no hay que olvidar el nombre de *Tisya Maudgaliputra*. Las ruinas del Asia central, que ahora se están descubriendo, anuncian su gloria y la ignominia del fanático *Mahoma*. La misión más eficaz fué la de *Ceilán*. Mientras el budismo perecía poco a poco en su patria por la contrarreforma de los *Guptas*, por sus propios cismas y por haberse desarraigado de la India para hacerse cosmopolita; y mientras en el Norte degeneraba, mantúvose en *Ceilán* unánime y puro. El concilio de *Pataliputra* marca, pues, un punto de partida en la historia del budismo.

El cisma que se inicia en el tercer concilio se acentúa en el cuarto. Se celebró en *Jalandhara* bajo el reinado del rey indoescita *Kaniska*, que dominaba, en la primera mitad del segundo siglo después de Cristo, un dilatado imperio al cual pertenecía también una gran parte de la India. Lo mismo que *Asoka* para los budistas meridionales, es *Kaniska*, para los septentrionales, el más cele-

brado héroe de la fe. En la primera época de su gobierno era adversario del budismo. Más tarde se convirtió en ardiente budista, haciendo de Ca-chemira una de las sedes principales del budismo. Los chinos dicen que en las pocas horas libres que le dejaban los negocios del gobierno estudiaba activamente las sagradas escrituras budistas, y que se las hizo comentar por el anciano *Parsvika*, según el sistema de su escuela. *Kaniska* erigió numerosos edificios budistas y grabó en sus monedas la efigie de Buddha con una inscripción. Era amigo de la cultura india. Tenía por médico de cabecera a *Caraka*, uno de los médicos más famosos (todavía poseemos sus obras), y en su palacio vivía *Asvaghosa*, cuya obra poética más conocida es el *Buddhacarita* (la vida de Buddha). Algunos fragmentos encontrados en las excavaciones del Turquestán demuestran que había ejercitado su actividad como dramaturgo.

Evidentemente, *Asvaghosa* desempeñó un papel de especial importancia en el desarrollo del budismo. Pero sobre la historia de aquella época no tenemos información suficiente. De todas maneras puede asegurarse que, hacia el primer siglo de la Era cristiana, se cumplieron, dentro de las comunidades budistas, modificaciones importantes. Inmediatamente después de la muerte de Buddha se habían formado ya dos sectas, que en

el transcurso de los siglos fueron haciéndose cada vez más numerosas. Las diferencias de opinión no se referían a puntos esenciales de la doctrina y de la vida monacal. Pero se empezó entonces a introducir la filosofía en el budismo y a considerar la doctrina fundamental desde un punto de vista más alto. Ciertamente, muchos mantuvieron la antigua tradición, a su parecer la única verdadera. Naturalmente, las discrepancias fueron apareciendo poco a poco con más violencia. En lo que concierne a los comienzos del nuevo movimiento, es muy difícil señalar con exactitud la diferencia en la ideología de los dos sistemas. La nueva doctrina encontró gran resonancia en el Norte y fué impulsada, ante todo, por el famoso filósofo budista *Nagarjuna* (siglo II de nuestra era). La nueva escuela se llamaba *Mahayana*, «el gran barco», y denominaba a la vieja escuela *Hinayana* «el pequeño barco». Escuelas del *Hinayana* y del *Mahayana* existían más tarde todavía en amistosa vecindad, como revelan los informes precisos de los peregrinos chinos *Fa-hsien* y *Hsüan-tsang*, que recorrieron el Turquestán hacia el 400 y el 625. A escritos chinos de la escuela de *Hsüan-tsang* debemos valiosísimas indicaciones sobre la diferencia esencial de las numerosísimas sectas. Uno de los puntos capitales en que se separan el *Hinayana* y el *Mahayana* es la concepción del *bodhisattva*,

que ya antes, quedó brevemente caracterizada. El supremo ideal del *Hinayana* era el *Arhat*, el que consiguió *para sí* la liberación. El *Mahayana*, por el contrario, le opone como personalidad mucho más ideal, el *bodhisattva*, que ve su suprema finalidad en mostrar a los demás seres el camino de la liberación.

De estas opiniones dispares sobre la liberación se desprenden, naturalmente, audaces consecuencias. Para conseguir el último fin no se necesitaba vivir como monje. La liberación les estaba prometida a todos; mientras que, según la doctrina del *Hinayana*, precisamente la dignidad de *Arhat* no podía conseguirse sino con la vida conventual. Al *Mahayana* pertenecen los *Dhyanibuddhas* y los *Dhyanibodhisattvas*; por consiguiente, también *Avalokitesvara*. Su libro sagrado es el *Prajnaparamitasutra*, «el manual de la perfección del conocimiento». Se atribuye al mismo *Nagarjuna*, a quien puede, en efecto, remontarse el fundamento. Pero después ha experimentado muchas adiciones y se le encuentra en diferentes formas. No menos estimada es todavía hoy otra obra bastante voluminosa: el *Saddharmapundarika-sutra*, «el manual del loto de la buena ley». Hacia el año 300 después de Cristo, fué ya traducida al chino esta famosa obra de *Dharmaraksa*. Una posición importante y directora en el desarrollo ulterior del *Mahayana* ocupan los dos herma-

nos *Vasubandhu* y *Asanga*, que vivieron, probablemente, en el siglo v de nuestra era. Ambos representan la escuela de *Yogacara*. *Vasudhandhu* fué, en el primer período de su vida, un entusiasta partidario del *Hinayana*, que había encontrado, sobre todo en *Sanghabhadra*, un defensor influyente. *Vasubandhu* parece haber sido finalmente, movido por *Asanga*, a modificar su opinión en favor del *Mahayana*. *Asanga* supo poner de acuerdo la doctrina filosófica y religiosa del *Mahayana* con el *Yoga* brahmánico. De la escuela de estos dos filósofos salieron *Dignaga* y *Dharmakirti*, que, en el terreno de la lógica y en la teoría del conocimiento, hicieron labor de importancia.

Poco a poco van penetrando doctrinas que se habían formado en el culto de *Siva*, y a las cuales era completa y esencialmente extraño el antiguo budismo. En el culto de *Siva* se había elaborado una teoría formal de la magia, expuesta en escritos propios: los *Tantras*. Se enseña en ellos la manera de adquirir fuerzas sobrenaturales, y de ejercerlas para llegar a la posesión de todas las cosas deseadas, por medio de breves fórmulas místicas (*Dharanis*) o mediante círculos mágicos (*Mandala*) o por amuletos, posiciones determinadas de los dedos (*Mudra*), lavados místicos y determinadas prácticas, en que las mujeres desempeñaban un gran papel, y que eran

a veces sumamente impúdicas. Importantísima era la intervención de los *Dharanis*, con los cuales se creía poder adquirir fuerza sobre los dioses, sobre la lluvia y el viento. Con ellos se pretendía curar de enfermedades, protegerse contra la picadura de la serpiente, contra el veneno, contra los astros nefastos, contra la pobreza; determinar, a capricho, el nacimiento de un niño o de una niña, y cosas análogas. En su última fase tomó el budismo esta doctrina de los *Tantras*, y sólo en este grado se creó un jefe supremo como el que tiene la Iglesia católica romana; pero en el *Tíbet* únicamente, hacia el 1260 de nuestra Era.

En la China no ha adquirido jamás el budismo una posición tan poderosa, ni se ha presentado tan unido, que los sacerdotes hayan sentido la necesidad de una dirección central. En la China pasaba esencialmente lo que en la India. Diseminados por todo el inmenso imperio, vivían los monjes en conventos particulares, aislados. Ya se ha hablado antes de la introducción del budismo en la China. En el siglo iv se hizo religión del Estado; pero en los siglos siguientes tuvo violentos enemigos y perseguidores, especialmente entre los partidarios de Confucio. Cuando, en el año 1206, llegó al poder la dinastía mongólica, fué favorecido de nuevo, y desde entonces hay en la China dos escuelas budistas, o, más bien, dos Iglesias: la de los *Foistas* y la de

los *Lamas*. *Fo* es la reproducción fonética en chino del nombre de Buddha. La antigua pronunciación del signo *fo* era exactamente *bud*. *Lama* o, mejor escrito, *bLama*, es tibetano, y significa «superior». Del Tibet recibieron esta forma de budismo los mongoles y, por ellos, los chinos. Las dos direcciones se diferencian entre sí, mucho menos por la doctrina y la disciplina, que por el culto, la organización exterior y la posición respecto al Estado y el Gobierno. Los *foístas* no tienen alto clero. Cada convento es independiente, y sólo el abad tiene una posición en el Estado, en cuanto que se le equipara a los funcionarios de la clase duodécima. Por el contrario, los *lamas* forman una corporación hermética, mantenida en la mayor parte por el Estado, y que ejerce autoridad espiritual y temporal en algunos territorios. En la China propia no es muy grande el número de conventos *lamas*. En cambio, esta forma de religión, el *lamaísmo*, domina en todas las provincias situadas en los límites del Tibet y la Mongolia o en sus inmediaciones. Se encuentran allí conventos famosísimos, muy visitados como santuarios.

Lo mismo que la jerarquía, modificóse también el culto en el transcurso del tiempo. Originariamente, la entrada en la comunidad monacal era libre para todos; pero pronto se presentaron inconvenientes, que hicieron necesaria una limi-

tación. Los antiguos textos palí, donde se conserva el derecho de la comunidad, el *Mahavagga* y el *Cullavagga* del *Vinayapitaka*, hacen seguir muchas veces los mandamientos y las prohibiciones a un caso perfectamente determinado. También aquí, como en el «número seis», se han inventado personas y casos. Así se dice, por ejemplo, que en *Rajagrha*, los padres de un tal *Upali*, cabecilla de un grupo de 17 compañeros, pensaron cómo podrían hacer fácil y cómoda la vida de su hijo. De ser escritor — se decían —, le dolerían los dedos; orador, el pecho; copista, los ojos, y acordaron que fuese monje budista, porque se vivía con comodidad, se comía bien y se dormía a cubierto. *Upali* oyó la conversación de sus padres, marchó a ver a sus compañeros, y les persuadió que se hicieran monjes, con el permiso de sus padres, que fué concedido con gusto. Se les ordenó sin requisito alguno. Al día siguiente, muy temprano, pidieron de comer. Los otros monjes lo defirieron para más tarde, caso de que se encontrara algo; si no, tendrían que mendigar la comida. Pero esto no les convenía a aquellos jóvenes, los cuales armaron un escándalo y se condujeron inconvenientemente. Cuando *Budha* oyó el escándalo y supó la causa, se indignó de que se hubiera ordenado a gente tan joven, no madura para las fatigas de la vida monacal, y ordenó que nadie pudiera ser monje antes de los

veinte años. En todo caso, así fué más tarde. A los quince años se podía ser novicio; a los veinte, monje. Además, estaban excluidos de la orden los atacados de enfermedades contagiosas, los que tuviesen algún defecto físico de importancia, como los paralíticos, los jibosos, los ciegos, los sordomudos, etc., y además los grandes delinquentes, los endeudados, los siervos, los soldados y, desde luego, todo el que no pudiera disponer libremente de sí y, por consiguiente, los hijos que no tuvieran permiso de sus padres. Pero podía haber excepciones, como lo prueba el caso de *Angulimala*. Había dos grados de consagración. El primero era la *Pravrarjya* (en palí, *Pabbajja*), «la salida». El segundo, la *Upasampada*, «la llegada». La *Pravrarjya* era la salida de la vida ciudadana o de otra secta de distinto credo. Se decía invariablemente de uno que entraba en la orden: «Sale de la patria, para vivir sin ella», y se le llamaba *Pravrajita* (en palí, *Pabbajita*), «uno que ha salido». *Pravrajita* era todo el que vestía el hábito amarillo, se cortaba el cabello y la barba, y delante de un monje ordenado decía tres veces, en actitud reverente, los «tres refugios». Algunos textos hacen preceder a la entrada un tiempo de cuatro meses de prueba, en caso de que el recipiendario hubiera sido miembro de otra secta. Otros ponen el noviciado únicamente antes de la *Upasampada*. Buddha hizo en esto una excep-

ción. Cuando un *Sakya*, es decir, un miembro de su familia, que antes había tenido otras creencias, anunciaba su entrada, podía ordenarse sin noviciado. «Este privilegio concedo yo a mis parientes», le atribuye el texto. El novicio elegía dos maestros, a quienes tenía que servir y tratar con todo respeto, para que ellos le iniciasen en la doctrina de Buddha.

Más complicada era la *Upasampada*. Celebrábase delante de toda la comunidad, de la cual habrían de estar presentes, por lo menos, diez miembros plenamente autorizados. Primero tenía que presentar el maestro un contrato formal al recipiendario, garantizando que no había obstáculo para la admisión. El candidato entraba entonces en actitud humilde, con el manto sobre el hombro izquierdo; se inclinaba profundamente ante la asamblea; se sentaba en el suelo y pedía tres veces, alzando las manos cruzadas, que se le admitiese. El presidente, después de exhortarle seriamente a decir la verdad, le dirigía tres veces las preguntas: «¿Tienes tumores, lepra, tisis o epilepsia? ¿Eres una persona? ¿Un hombre? ¿Independiente? ¿No tienes deudas? ¿Estás al servicio del rey? ¿Te han dado permiso tus padres? ¿Has cumplido veinte años? ¿Lo tienes todo, bandeja para las limosnas y vestidos? ¿Cómo te llamas? ¿Cómo se llama tu maestro?» En caso de que las respuestas fueran satisfactorias, el presi-

dente decía tres veces: «Oígame la comunidad. Este N. N., el discípulo del venerable N. N., desea la *Upasampada*. No hay obstáculo para ello. Lo tiene todo, bandeja para la limosna y vestidos. Este N. N. suplica la *Upasampada* a la comunidad con N. N. como maestro. Si le parece bien a la comunidad, dígnese conceder la *Upasampada* a N. N. con N. N. de maestro. Esta es la proposición. Oígame la comunidad. Este N. N., discípulo del venerable N. N., desea la *Upasampada*. No hay obstáculo para ello. Lo tiene todo, la bandeja para la limosna y los vestidos. N. N. suplica la *Upasampada* a la comunidad con N. N. de maestro. La comunidad concede la *Upasampada* a N. N. con N. N. de maestro. Aquel de los venerables que esté de acuerdo con la *Upasampada* de N. N. con N. N. de maestro, que se calle; el que se oponga, que hable». Si callaban todos, anunciaba el presidente: «La comunidad le ha concedido a N. N. la *Upasampada* con N. N. de maestro. La comunidad está de acuerdo; por eso calla; así interpreto». Luego se mide la sombra; es decir, se fija la hora del día, se anuncia la época del año, el día y la composición de la comunidad, y después se le comunica al candidato los «cuatro recursos», es decir, el modo y manera de procurarse lo que es necesario para la vida, a saber: bocado de comida que él ha mendigado; hábito de trapos encontrados por él

en los montones de basura, yaciya, junto a las raíces de los árboles y fétido crín como remedio. Pero no se le prohíbe al monje aceptar de los se-
glares los voluntarios dones que le permitan una vida mejor; por ejemplo: invitaciones a comer, vestidos de hilo, de algodón, de seda, de lana, de cáñamo, manteca derretida, manteca fresca, aceite, miel y jarabe en las enfermedades; también podía habitar en conventos, casas y grutas. Los «cuatro recursos» son, por consiguiente, instrucciones para la necesidad y caracterizan la severa forma de la vida monacal. Después de los «cuatro recursos», se le comunican las «cuatro cosas que hay que omitir»: el trato sexual, ni siquiera con animales; el quitar algo, ni siquiera un tallo de hierba; el matar a un ser vivo, ni siquiera un gusano o una hormiga; el alabarse de la suma perfección humana, ni siquiera diciendo: «Me gusta vivir en casas vacías». Con esto concluye la *Upasampada*. Dickson, que tuvo ocasión en 1872 de presenciar una ordenación de éstas, asegura que todo el acto produce una impresión de gran solemnidad. La Iglesia septentrional tiene, además de esas dos consagraciones, una tercera, que se hace en el séptimo o en el noveno año de vida. Si un monje infringe cualquiera de las cuatro prohibiciones principales o se revela de cualquier otra manera como inepto para la orden, puede ser alejado de ella por la comunidad, temporal o

perpetuamente. Asimismo puede él salir voluntariamente, o en silencio o declarándolo delante de un testigo. La facilidad para entrar y salir condujo muchas veces al abuso, pues ya desde la época del rey *Bimbisara* gozaba la orden de inmunidad. En el *Malindapanha* concede *Nagase-na* que algunos se hacen monjes para sustraerse al servicio militar; otros, para librarse del castigo de un robo; otros, por deudas, y algunos, porque están sin recursos y quieren vivir cómodamente. Esto sucede todavía hoy en los países meridionales y sucedió ya en tiempos remotos, como lo muestra el ejemplo de *Upali*. En el Sur, si un monje recibe una herencia inesperada o se enamora, puede marcharse si quiere; nadie le retiene. En el Norte, después de la tercera consagración, ya no es permitido.

Con la entrada en la orden se disuelve el matrimonio. La mujer es para el monje únicamente la ex mujer. Asimismo renuncia el monje a toda propiedad privada y en lo sucesivo no adquiere ya para sí solo. Sumamente severa era la prohibición de recibir dinero. Un monje que, a pesar de todo, recibiese dinero una vez y se arrepintiese, tenía que devolverlo en una asamblea de la orden. Se le daba a un servidor del convento o a un seglar, para que comprase manteca o aceite o miel para la comunidad. El pecador no recibía nada de las cosas compradas. Si se negaba el se-

glar a tomar el dinero, se le rogaba que lo arroja-
se, y si no quería hacerlo tampoco, se nombraba
como «reprobador del dinero» un monje de con-
fianza, el cual lo enterraba sin dejar en el lugar
huella visible. El concilio de *Vaisali* demuestra
que también esta prohibición era infringida por
los monjes. Desde la época de *Asoka Priyadar-
sin*, aceptaron los religiosos el oro con mucho
gusto. La tradición posterior dice, como de cos-
tumbre, con gran exageración, que *Asoka* donó
tres veces su reino, sus mujeres e hijos y se donó
a sí mismo a la iglesia y después lo rescató todo
con oro y piedras preciosas de su tesoro. Los pe-
regrinos chinos *Fa-hsien* y *Hsüan-tsang* dicen
que en su tiempo se daba en abundancia a los
monjes oro y plata en las grandes asambleas
quinquenales. En muchos claustros budistas, en
la época de *Hsüan-tsang*, no se enseñaban a los
creyentes las reliquias si no pagaban una canti-
dad determinada. Hoy todo religioso acepta di-
nero sin preocupación, y a lo sumo se cubre la
mano con un lienzo o se pone unos guantes.

A pesar de la riqueza de los conventos en
Ceilán y en la Indochina, se ha conservado to-
davía la antigua costumbre de la mendicidad. El
monje sale diariamente a mendigar su alimento.
En el Norte, especialmente en el Tibet y en la
Mongolia, se ve esto sólo excepcionalmente, en
lamas sin dignidad, casi siempre extranjeros, o

sumamente codiciosos, que a caballo y acompañados de muchos discípulos recorren el país y con toda clase de pretextos religiosos toman de los laicos dinero y ganados.

La antigua comunidad había dictado instrucciones severas y terminantes sobre el vestido y el alimento. El monje debía tener sólo un hábito, compuesto de tres prendas y un cinturón. Estas prendas eran: 1.^a Una interior, especie de chaleco, que servía de camisa y que caía encima del cuerpo desnudo. 2.^a El hábito propiamente dicho, especie de blusón, que llegaba hasta la rodilla y que se sujetaba con un cinturón a las caderas. 3.^a Una especie de manto que cubría las piernas y se echaba sobre el hombro izquierdo de tal forma que quedasen libre el derecho y una parte del pecho. También lo llevaban sobre los dos hombros. El antiguo color del hábito era el amarillo, y ese sigue siendo el del budismo meridional. En cambio, los *lamas* llevan siempre manto encarnado, y en la secta de los «gorros rojos» son todos los hábitos de un rojo carmesí o violeta. En China llevan los *foístas*, con no poca frecuencia, hábitos grises. El fraccionamiento en sectas y los diferentes climas, no sólo han influído en el color, sino que han originado grandes diferencias en toda la indumentaria, según los distintos países. En *Ladaca*, por ejemplo, a causa del frío, llevan pantalones los religiosos inferiores. Los

lamas llevan en el Tibet y en la Mongolia muchas prendas interiores, y en las procesiones y grandes solemnidades llevan amplias y flotantes vestiduras de ceremonia. En la iglesia meridional los sacerdotes van, por regla general, descalzos y siempre con la cabeza destocada. En el Norte, por el contrario, llevan zapatos o media bota, y aquí desempeña el gorro un gran papel, pues por él se reconocen las diferentes jerarquías eclesiásticas. La comunidad designaba un monje para recibir los hábitos que los laicos llevaban como regalo y guardarlos y distribuirlos. En la distribución decidía la suerte. Si moría un monje, su hábito y su escudilla pasaban al que le había cuidado. Si tenía todavía una pequeña propiedad, se distribuía entre la comunidad del lugar; si era grande, entonces se convertía en propiedad de toda la iglesia; es decir, según dice la expresión oficial: «De la comunidad de presentes y ausentes en los cuatro puntos cardinales.» Además de los vestidos, debe poseer todo monje un *puchero*. Este utensilio, completamente imprescindible para él, es una olla ventruda, bastante grande, redonda, con hondón en forma de huevo y una estrecha abertura arriba. En general, es de hierro; pero también de barro o madera, y generalmente lacada de negro o azul. El monje lleva siempre ese puchero en la mano. Al mendigar, entra silenciosamente en la casa; recibe la dádiva

y se marcha, como hemos descrito ya anteriormente. Los *lamas* no llevan ya el puchero a la vista, porque regularmente no mendigan. Llevan en el cinturón o en la manga una bandeja de madera, de la que no pueden tomar más que alimento. Además de esta bandeja llevan siempre, especialmente en la Mongolia, una botellita con agua. Después de terminada la comida, echan unas gotas en la mano y las sorben, lo cual se tiene como purificación.

La limpieza se observa severamente en la orden. Cada monje posee una navaja de afeitar. Dos veces al mes, en el *Upavasatha* del novilunio y del plenilunio, debían cortarse el pelo y la barba. Regularmente debían cortarse también las uñas y tenerlas limpias y lavarse los dientes. Después se generalizó la tonsura, que difícilmente se puede hacer remontar a Buddha. Algunas sectas, en el Norte, no se tonsuran.

Además, llevaba consigo el monje un colador. Por él hacía pasar el agua antes de beberla para alejar todas las impurezas; pero, sobre todo, para separar y conservar en vida los pequeños animales que contuviese. El equipo estaba completo con una aguja.

Las tres prendas, con el cinturón, la olla, la navaja, el colador y la aguja constituían, en la primera época, toda la propiedad del monje. Después, un báculo, que ahora se lleva raramente.

El budismo meridional ha tomado, en su lugar, una sombrilla para proteger el monje su cabeza pelada. Los *lamas* llevan el cetro de la oración, instrumento semejante a nuestra mano de almierez, que mueven de diversas maneras en sus rezos y en las funciones religiosas; una campanilla, un tambor de cráneo humano, un tambor más pequeño, un rosario, amuletos y pequeños breviarios. Para rezar soplan en una trompeta hecha de un fémur humano. Algunos, en lugar del antiguo báculo, llevan un «báculo de alarma», que termina en un tridente o una cinta en forma de hoja, de donde cuelgan unos anillos que, con su sonido, deben alejar del oído de los monjes el ruido mundanal y advertir a los animales pequeños para que no sean hollados. Buddha no obligó a los monjes a vivir enclaustrados. Incluso condenó este propósito. El monje debía caminar todo lo posible para llevar lejos la doctrina. La verdadera morada del monje era el bosque o la gruta solitaria. Pero, generalmente, el monje permanecía en la proximidad de un pueblo o de una ciudad, que podía alcanzar fácilmente en su excursión mendicante. Entrar en ella en otro momento estaba severamente prohibido. Conventos, como nosotros los entendemos, no hubo en tiempos de Buddha. Generalmente, se construía el mismo monje una cabaña con madera, que recogía en el bosque, o se la edifica-

ba de césped. Muchas veces le ayudaban a ello los seglares. A veces habitaban muchos monjes juntos. En mayor número se reunían durante la estación lluviosa. Piadosos seglares se preocupaban de hacer a los monjes todo lo cómodo posible su albergue. Hacían construir edificios a los cuales volvían todos los años los monjes, durante la estación lluviosa. Esas moradas, llamadas *vihara*, estaban a menudo ricamente dispuestas y con todas las comodidades, como instalaciones para baños calientes y galerías cubiertas para pasear. Después se quedaron también a vivir en las *viharas* en otro tiempo que el de la estación lluviosa, a lo cual debió contribuir quizá la admisión de las mujeres en la orden, ya que éstas están más necesitadas de protección que los hombres. Así fueron resultando, poco a poco, verdaderos conventos. En la primera época, el monje debía comer sólo una vez al medio día, al regresar de su excursión mendicante. Después, vivieron los monjes budistas no menos magníficamente y con no menor alegría que los cristianos. En los claustros de los *lamas*, a pesar de la disciplina, generalmente severa, se infringe con frecuencia el mandamiento respecto a las bebidas espirituosas. Es fácil de eludir, porque no se celebran comidas en común, sino que cada monje hace aparte su comida.

La cuarta de las «cuatro cosas que hay que

evitar» era gloriarse de la suma perfección humana. Sobre el nacimiento de esta prohibición cuenta el *Vinayapitaka* la siguiente historia. Una vez pasaban muchos monjes juntos la estación lluviosa a orillas del río *Valgumuda* en el país de los *Vrjji*. Reinaba entonces un hambre tan grande, que los monjes se vieron en gran necesidad. Algunos propusieron entrar al servicio de los seculares como obreros o recaderos, mientras que otros aconsejaron que debían alabarse ante los seculares de la suma perfección humana. Así lo hicieron. Decían unos de otros: «Este monje se encuentra en el primero, éste en el tercero, éste en el cuarto grado de la meditación; este monje es un *srotaapanna*, éste un *shardagamin*, éste un *anagamin*, éste un *arhat*; este monje posee la ciencia triple (1), éste las seis facultades sobrenaturales» (2).

Los seculares se regocijaban mucho y decían: «Hemos tenido suerte, hemos tenido suerte de que tales monjes pasen con nosotros la estación lluviosa. Antes jamás pasaron con nosotros la

(1) Bajo la triple ciencia se entiende aquí el recuerdo de las anteriores encarnaciones, el conocimiento de cómo los seres caen de una existencia en otra y el conocimiento de la decadencia de los deseos.

(2) Las seis facultades sobrenaturales son: el arte de hacer milagros, el oído divino, el conocimiento de los pensamientos de otros, el conocimiento de las anteriores encarnaciones, el ojo divino y el conocimiento de la decadencia de los deseos.

estación lluviosa monjes como estos hombres piadosos y excelentes.» Daban a los monjes mejores alimentos y bebidas de los que gozaban ellos mismos y de los que daban a sus padres, mujeres, hijos, servidumbre, amigos y parientes. Al acabar la estación lluviosa los monjes estaban, naturalmente, colorados, nutridos, de fresco color en el rostro y en la piel. Cuando fueron a *Vaisali*, a ver a Buddha, no podía ser mayor el contraste con los otros monjes, flacos y famélicos a consecuencia de la mala época. Tuvieron que revelar su ardid, a raíz de lo cual Buddha dictó la prohibición.

En el *lamaísmo*, el recurso de hacerse pasar por especialmente bendecido por Dios, para aumentar los ingresos, se explotaba desmedidamente. Los *lamas* no son sólo los mediadores entre los dioses y los hombres, sino también adivinadores, médicos y, sobre todo, conjuradores de los demonios. El budismo, como ya se ha dicho, tomó, en su última fase, la creencia en los espíritus, del *sivaísmo*; y el panteón *lamaista* presenta diablos en cantidad enorme, en aspectos horribles. Para los *lamas* son una mina inagotable. Toda desgracia dentro y fuera de casa es imputada a un diablo y solo el *lama* puede decir, por sus libros, qué diablo fué precisamente el culpable y solo él tiene potencia para expulsarlo. Pero esto cuesta mucho trabajo, y, por consi-

guiente, dinero. Los *lamas* practican también, sin embargo, artes e industrias. Pintan imágenes, tienen imprentas y fundiciones, copian libros, hacen rosarios, amuletos, píldoras benditas y reliquias, cultivan el campo, crían animales, son sastres, zapateros, tintoreros, tejedores, etc.

En el antiguo budismo, esto era completamente inaudito. El monje de la antigua creencia no quería ser, no era nada más que un monje; es decir, consagraba todo su tiempo a los ejercicios espirituales y a la aspiración a la santidad. Se levantaba al romper el día, recitaba después algunos capítulos de la ley y de la disciplina. Esto podía hacerlo uno solo o sentándose varios juntos, de forma que uno hablaba y los otros escuchaban o le hacían preguntas. A mediodía hacía la excursión petitoria; en la comida gozaba un descanso durante los grandes calores. Al anochecer se reanudaban las pláticas espirituales, que continuaban a menudo hasta muy entrada la noche; frecuentemente las dirigía un hermano más antiguo. Los monjes se sentaban juntos y callaban durante horas enteras. Este era «el noble silencio». Esta vida se interrumpía solo cuando venían seglares al *Vihara*, buscando consejo y consuelo espiritual. El monje no conocía el trabajo.

Sometidos a los monjes estaban las monjas. Para ellas había las «ocho grandes reglas: 1.^a Una

monja, aunque esté ordenada hace cien años, tiene que saludar a un monje, aunque esté ordenado aquel mismo día, levantarse delante de él y recibirle respetuosamente y como es debido. 2.^a No debe pasar la estación lluviosa en un punto donde no haya monjes. 3.^a Tiene que suplicar cada medio mes a la comunidad de monjes la indicación de los días *Upavasatha* y dirigirse allí para instruirse. 4.^a Al acabar la estación lluviosa debe hacer a la asamblea de monjes y monjas las tres preguntas de si alguien ha visto u oído o sospecha algo malo de ella. 5.^a Si ha infringido una de las ocho grandes reglas, tiene que someterse ante la asamblea de monjes y monjas a una penitencia de catorce días. 6.^a Tiene que solicitar el *Upasampada* en la comunidad de monjes y monjas, después de haber sido, durante dos años, instruída en los seis deberes (1). 7.^a Bajo ningún motivo puede vilipendiar y ultrajar a un monje. 8.^a La monja debe buscar consejo en el monje y no el monje en la monja.

Todas estas reglas tienen el objeto de hacer dependientes a las monjas de los monjes. En las disensiones entre las monjas, deciden los monjes. Se habían tomado resoluciones terminantes acerca del trato de los monjes con las monjas. En el

(1) Estos son los cinco deberes que rezan también para el seglar y el deber del monje de no comer más que una vez al día.

Upasampada se presentaban a las monjas veinticuatro preguntas en total. Además de las dirigidas a los monjes, con las necesarias modificaciones, añadíase una serie de preguntas, que hasta ahora escapan completamente a nuestra plena comprensión. Además de los objetos que constituyen el equipo de un monje, estaba permitido a las monjas una chaqueta y un traje de baño. Estábales prohibido todo adorno. Por lo demás, la vida cotidiana de las monjas hallábase, en lo esencial, sometida a las mismas prescripciones que la de los monjes, solo que las monjas no debían vivir en la selva, sino en poblados o en la ciudad, e incluso allí, no solas. Las monjas no fueron nunca tan numerosas como los monjes y el número de los conventos budistas de monjas no ha llegado jamás, ni aproximadamente, al de los cristianos. En los países del budismo meridional, parece que no existe hoy ninguno. Pueden actualmente doncellas de edad y viudas viejas, sin hijos, ofrecer sus servicios a la orden. Hacen voto de castidad, se cortan el pelo, reciben un vestido blanco y con él el permiso de pedir para el convento. Viven en la proximidad de éste o en él mismo, en celdas particulares, arregladas para ellas y barren el convento, buscan agua para los monjes, etc. En todo momento pueden romper su relación con el convento, o ser expulsadas si no se muestran dignas. Así pasa en el

budismo septentrional, incluso en Mongolia. En la China, el Tibet y las tierras del Himalaya, hay, en cambio, todavía verdaderos conventos de monjas.

El culto era, en la antigua comunidad, el más sencillo imaginable. Dos veces al mes, en el novilunio y en el plenilunio, reuníanse los monjes de un distrito, para guardar el día *Upavasatha*. El más antiguo de los monjes anunciaba la fiesta y, por la noche del día fijado, se congregaban todos los monjes del distrito en el lugar determinado, en un sitio elegido para ello. No debía faltar nadie. Incluso los enfermos tenían que ser llevados allí, a no ser que encontraran un monje adecuado que transmitiese la declaración del enfermo de estar libre de los pecados que deben ser expiados. Ocurría también que la comunidad se congregase junto al lecho de un enfermo grave. En el local de la asamblea se sentaban los monjes en sitaliaes bajos, al resplandor de las antorchas. Sólo monjes ordenados debían estar presentes cuando se decía el *Pratimoksa*, cuyo conocimiento no les estaba permitido más que a ellos. El presidente inauguraba la asamblea con las siguientes palabras: «Honor al Sublime, al Santo, al Todoiluminado. Oigame la comunidad. Hoy es el décimoquinto del *Upavasatha*. Si la comunidad lo encuentra bien, cumpla el *Upavasatha* y lea el *Pratimoksa*. Todos queremos escuchar

aquí atentamente y con todo corazón (1). Quien haya cometido un pecado, que le confiese; quien no haya cometido un pecado, que se calle. Un monje a quien, preguntándosele tres veces, no confiesa un pecado del cual es consciente, se hace culpable de una mentira a sabiendas. Una mentira a sabiendas ha sido puesta por el Sublime como un obstáculo (para las liberaciones). Por eso, un monje debe confesar un pecado que ha cometido, del que es consciente y del que desea verse libre. Porque una confesión le proporciona alivio.» Después se hacen a cada uno las preguntas, y quien se declara responsable de una culpa, la reconoce y la expía. En Ceilán se ha conservado fielmente la fiesta hasta hoy, según demuestran los informes de *Dickson*, que en 1874 pudo presenciar la fiesta *Upavasatha*, como en 1872 el *Upasampada*.

Además del *Upavasatha*, había una fiesta que se repetía anualmente: la *Pravarana* (en palí, *Pavarana*), la «invitación». Se celebraba todos los años al acabar la estación lluviosa, antes de que empezase la emigración. Todos los monjes del mismo distrito se reunían en una sesión solemne, y cada uno suplicaba a su hermano que le dijese si había cometido alguna falta contra él. Se ponía para ello su manto sobre un hombro, se sen-

(1) Esta frase la dice la comunidad.

taba en el suelo, extendía las manos cruzadas y decía tres veces: «Yo invito, ¡oh hermanos!, a la comunidad; si habéis visto u oído o tenéis contra mí sospecha de algo, que me lo digan, por compasión, los venerables. Si yo lo comprendo, lo expiaré.» El *Pravarana* degeneró después, lo mismo que la fiesta *Upavasatha*, en una mera fórmula, pues todas las diferencias se habían allanado de antemano.

Esto era todo lo que podía llamarse culto en la primera época. Desde muy antiguo parece haberse ido formando un culto de reliquias y la veneración de los santos lugares. En el *Mahaparinibbanasutta* indica el mismo Buddha a *Ananda* cuatro lugares que, para un hombre creyente, de buena familia, son dignos de verse y mueven el corazón: el lugar donde nació Buddha, donde consiguió la iluminación, donde puso en movimiento por primera vez la principal rueda de la ley (es decir, donde predicó la primera vez) y donde entró en el *Parinirvana*. A estos lugares debían ir los monjes y las monjas creyentes, los seglares y las hermanas seglares, y a todo el que muriese en esa peregrinación con el corazón puro, se le prometía que, al abandonar el cuerpo más allá de la muerte, renacería en el cielo.

El mismo *Sutta* cuenta que, después de la muerte de Buddha, los reyes que se convirtieron al budismo, las estirpes nobles y algunos ecle-

siásticos, enviaron mensajeros a los *mallas* y pidieron como recuerdo una parte de su cuerpo. Los *mallas* denegaron la súplica, porque el señor había muerto en su territorio. Para evitar disputas, el brahman *Drona* supo inducir a los *mallas* a dividir las reliquias de Buddha en ocho partes y dar una a cada uno de los suplicantes. El mismo *Drona* recibió el cántaro de Buddha; y los *Mauryas* de *Pipphalivana*, cuyos mensajeros llegaron después de la distribución, obtuvieron los carbones en que se había quemado a Buddha. Todos erigieron sobre sus reliquias un monumento de piedra y tierra, un *Stupa* (en palí, *Thupa*, y angloindio, *Tope*) y celebraron en su honor una fiesta. Un *stupa* no necesita siempre encerrar reliquias. Sólo la colina sirve ya de recuerdo para cualquier persona o cualquier acontecimiento. Si se colocan reliquias en ella, el recinto interior que las encierra se llama *dhatugarbha* (en palí, *dhatugabbha*), «vaso de reliquias». De ahí resultó, en cingalés, *Nagaba*, por lo cual se dice *dagobe*. Erróneamente se equiparan muchas veces *tope* y *dagobe*.

El culto de las reliquias entró después en el budismo a reemplazar nuestro oficio divino y ha llegado a un gran esplendor. Goza de especial fama el colmillo de Buddha, sobre el que hay una obra especial. Después se prepararon también imágenes de Buddha, a las que se añadieron,

en el budismo septentrional, las de los *pratyekabuddhas*, *dyanibuddhas* y los diferentes *bodhisattvas*. También se edificaron templos magníficos. Acerca de la esplendorosa vida budista en la India y el Turquestán, nos han dejado valiosos testimonios los peregrinos chinos; en primer lugar, *Fa-hsien* (hacia el 400), *Sung-yün* (518) y *Hsüan-tsang* (625). Están confirmados por los numerosos y magníficos hallazgos de las diferentes expediciones enviadas al Asia Central. Una gran parte de sus resultados está hoy impresa en magníficas obras monumentales, que nos dan una gran idea del efecto artístico y literario del budismo. El *lamaísmo* ha construido también pequeñas capillas que se encuentran frecuentemente en los caminos o en las encrucijadas o en medio de la estepa. Además, hay las torres de oración, que salen de los *stupas* desde una altura muy reducida hasta más de 30 metros; hay también los llamados *manís*, es decir, muros o paredes de piedra de diferente altura y longitud, sobre las cuales está grabada la oración *Om mani padme hum*, para mover a oración a los creyentes. Se usan además para orar, en el *lamaísmo*, las *ruedas* o *cilindros de oración*, máquinas en forma de toneles o cilindros, llenas de fórmulas de oración escritas en hojas y que giran alrededor de un eje. *Fa-hsien* cita ya estas ruedas de oración. Son de distintos tamaños. Las de los

sacerdotes y laicos son pequeñas, de fácil manejo. Al aire libre se colocan otras grandes, que a veces parecen molinos, y se mueven por medio de máquinas o del aire. La rotación de la rueda pone en movimiento la oración; de manera que, sin fatiga, pueden hacerse de una vez millares de oraciones (1). Porque la rotación es de tanto valor como la recitación. Además de las ruedas de oración se emplean también estandartes de oración, que llevan asimismo la inscripción *Om mani padme hum*, y que se colocan por todas partes, en las rocas y en los árboles, en las torres y en los techos de las casas, en altos postes, etc. El *lamaísmo* adoptó además el rosario del *sivaísmo* brahmánico. Consta de 108 cuentas. En los dos extremos se encuentran otras tres cuentas especiales más grandes, de las cuales, la del medio, que es la mayor, representa a Buddha, y las otras dos, la ley y la comunidad, las «tres joyas». Estas tres cuentas sujetan las verdaderas cuentas de la oración y denotan al orante que terminó una vuelta. En el oficio divino se usan además, en el *lamaísmo*, la música religiosa, esquilas, cirios encendidos, bandejas para las ofrendas, incienso, agua bendita. Si se añade la pompa de las vestiduras sacerdotales, la tonsura, el báculo, la con-

(1) El Museo etnográfico de Berlín tiene un molino de oración que permite hacer 200.000 oraciones en una vuelta.

fesión, las imágenes, no podrá extrañar que al misionero católico *Huc*, que presencié un oficio divino entre los lamas, le pareciese una «fantasmagoría del diablo», y que su descripción hiciese incluir su obra en el *Index librorum prohibitorum*. El jesuita *d'Andrada*, que estuvo en el Tibet en 1625, escribe: «Los sacerdotes del Tibet cantan sus corales casi a nuestro modo, y sus templos se asemejan a nuestras iglesias». En efecto, muchas cosas manifiestan una semejanza notable con algunas prácticas de la iglesia católica. El mismo Buddha fué incluido entre los santos en el *Martyrologium Romanum* (1), como *Josaphat-Bodhisattva*. También la leyenda del preste rey Juan, en Asia, puede referirse, en último extremo, al budismo septentrional.

El número de fiestas religiosas se aumentó después, pero es muy diferente en los distintos países. Todos tienen tres comunes: la *fiesta de las lámparas*, que originariamente se celebraba al acabar la estación lluviosa, y que iba acompañada de una gran iluminación nocturna, predicación y distribución de limosnas; la *fiesta del comienzo de la primavera* y la *fiesta del nacimiento de Buddha*. En los distintos países budistas se celebran en diferentes épocas y de diversas maneras.

(1) Ernst Kuhn, *Barlaam y Joasaph*. München, 1894.

La literatura budista llegada hasta nosotros es de una extensión enorme. Pero en las antiguas obras históricas falta tanto, que hay en la historia del budismo grandes épocas bastante nebulosas todavía. De todas maneras, se ve claramente cómo de una doctrina sencilla, sin culto, se ha ido formando una iglesia, con prácticas arraigadas y culto, y cómo, finalmente, ha degenerado en algunos pueblos en mística y magia. Este desarrollo fué muy diferente en cada país, explicable por su índole especial y por el camino que el budismo siguió para llegar a ellos. Las iglesias y las comunidades budistas en el Tibet, en el Japón, en Ceilán y Birmania, tienen, prescindiendo de la relación histórica y consideradas superficialmente, un aspecto completamente distinto; y, sin embargo, se cimentan todas en la sencilla doctrina de Gotama Buddha, que en el siglo vi antes de Cristo trocó una vida regalada y cómoda por otra llena de afanes y privaciones, y que, buscando la verdad, abandonó la patria para vivir sin ella. Durante su larga vida no quiso y no hizo más que el bien. Hijo legítimo de su pueblo, como indio hay que juzgarle. Y quien lo haga, no vacilará en reputarle por uno de los hombres más grandes y significativos que el mundo ha conocido.

FIN

RESUMEN BIBLIOGRAFICO

(Reducimos estas indicaciones a lo más saliente.)

H. LUDWIG HELD. — *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*. München-Leipzig, 1916.

H. HAAS. — *Bibliographie zur Frage nach der Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* («Bibliografía sobre el tema de las relaciones entre el budismo y el cristianismo»).

F. KÖPPEN. — *Die Religion des Buddha*, dos tomos, Berlín, 1857-59. Reimpresión en 1905.

H. OLDENBERG. — *Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* («Buda, su vida, su doctrina, su comunidad»). Numerosas ediciones desde 1881 hasta 1921.

E. HARDY. — *Buddha*. Leipzig, 1903.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN. — *Bouddhisme, études et matériaux*, Londres, 1898.

MRS. RHYS DAVIDS. — *Buddhist Manual of psychological Ethics*, London, 1900.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN. — *Boudhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*. París, 1909.

OTTO ROSENBERG. — *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. Heidelberg, 1924.

RICHARD GARBE. — *Indien und das Christentum*. Tübingen, 1914.

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
Prólogos a la primera, segunda, tercera y cuarta ediciones alemanas	9
I. — Introducción	15
II. — La India del Noroeste en tiempos de Buddha	31
III. — La vida de Buddha	41
IV. — Posición de Buddha respecto al Es- tado y la Iglesia.	96
V. — La didáctica de Buddha	110
VI. — La doctrina de Buddha	121
VII. — La comunidad y el culto.	184
Resumen bibliográfico	227

Biblioteca Pública de Soria



71261547 DR 8519

Precio: 6 pesetas.

RICARDO
PISCHEL

VILDA
DOCTRI-
NA DE
BUDHA



DR
8519