

SARASVATĪ



ESTUDIOS DE ORIENTE-OCCIDENTE
PARA IMPULSAR UN RENACER HUMANISTA

NÚMERO 7

El Budismo y el problema del Absoluto

por *Albert Ferrer**

Veamos con un poco de detalle el uso de los términos "âtman" ("attâ") y "brahman" en el Canon Pâli, el ingente cuerpo de escrituras del budismo meridional o "theravâda".¹

La escolástica budista -en particular "theravâda"- pretende que la noción de Absoluto en el budismo es completamente diferente de la noción de Absoluto en el hinduismo. En el hinduismo vedântico, el Absoluto se entiende como sí-mismo o ipseidad. Brahman es Atman, reza la filosofía vedântica, lo cual significa que el Absoluto y la ipseidad son una sola cosa. La escolástica budista presenta un concepto de Absoluto completamente distinto: el Absoluto es el Nirvâna -o Nibbâna-, y éste está desprovisto de toda ipseidad. El Nibbâna es descrito en el budismo "theravâda" como "an-attâ" -desprovisto de sí-mismo-. El Vinaya 5, 86 incidiría en esta dirección apuntando que:

"la experiencia del Nibbâna procede del discernimiento de su falta de ipseidad".²

Podemos estar de acuerdo con la escolástica budista en un punto: el yo fenoménico no puede tener nada que ver con el Absoluto. Si el término pâli "attâ" se refiere a una realidad condicionada, a los agregados que constituyen la realidad fenoménica, a una reunión de elementos sensoriales y mentales, entonces está claro que el Nibbâna es algo completamente distinto, y puede negarse la eternidad de este "attâ" así como su relación con la realidad incondicionada.

Pero, ¿es éste el único significado que tiene el término "attâ" en los textos pâlis del budismo "theravâda"? Podemos responder negativamente; el término "attâ" parece adoptar otro significado diferente en el Canon Pâli, por mucho que le pese a cierta escolástica budista que se ha obstinado en ignorarlo. Miss Horner cuestionó ya los dogmas de la escolástica "theravâda" en un artículo de 1970, poniendo en duda que "attâ" signifique en todas partes en el Canon Pâli una realidad fenoménica que debe ser negada con relación a la dimensión transfenoménica. En este artículo, la autora escribe:

* Doctor en filosofía por la Universidad de Paris-Sorbonne. Docencia e investigación en las Universidades de Cambridge, Barcelona y Lérida. Docencia en colegios de la India. Miembro de Vivarium Academicum, dirigido por Raimon Panikkar.

¹ Cf E. Aguilar, "El buddhisme i els seus textos", Institut d'Humanitats, Barcelona, 1995.

(La traducción de las citas pâlis que vendrán a continuación son del autor).

² Véase también Udâna 8.2, Samyutta-Nikaya, IV, 133, Anguttara-Nikaya, III, 442 y IV, 353, y Visuddhimagga, II, 513.

“Es cada vez más corriente pensar y decir que el budismo enseña la ausencia de un sí-mismo: “an-attâ”. Es cierto que en esta doctrina es donde converge y donde tiene su culminación el pensamiento escolástico budista, que se conoce como Abhidhamma. Pero el budismo original, el budismo del Vinaya-Pitaka y del Sutta-Pitaka, no es exactamente esto lo que enseña, sino más bien que una serie de cosas definidas no son el sí-mismo (lo cual es muy diferente de negarlo)”³.

Miss Horner apoya sus afirmaciones atrevidas en una serie de pasajes del Canon Pâli que no parecen plantear dudas. En estos fragmentos pâlis, lejos de decirse que no hay un sí-mismo, lo que se dice es que no debe verse un sí-mismo allí donde está ausente. Según el Anguttara-Nikaya, II, 52:

“ver el sí mismo en aquello que no es el sí mismo, esto es lo que es erróneo”.

Miss Horner subraya que esta puntualización constituye una afirmación bastante fuerte ante las pretensiones de la escolástica budista. Según la autora, en el budismo “original” se reconocería tanto el “attâ” como el “an-attâ”, tanto el sí-mismo como la ausencia de sí-mismo. Debemos pues concluir, a pesar de lo que diga la escolástica budista, que el término “attâ” parece tener dos sentidos diferentes en el Canon Pâli: por un lado, un sentido relativo e ilusorio; por otro lado, un sentido incondicionado coincidente con aquello que es absolutamente real. Hay una serie de pasajes en el

Canon Pâli donde “attâ”, lejos de representar lo condicionado, representa claramente lo incondicionado. Miss Horner se refiere a ello cuando escribe:

“Todo lo que pretendo hacer es someter bajo consideración varios pasajes, demasiado a menudo pasados por alto, que mencionan aquello que es lógicamente lo contrario de la doctrina del “an-attâ” o no-ipseidad”.

Miss Horner no ha sido la única ni la primera en cuestionar la doctrina escolástica del “an-attâ”. Estudiosos clásicos del budismo como Poussin, Müller, Beck, Mrs Rhys Davids y Schuon apuntaron hace tiempo en la misma dirección. Recientemente, E. Aguilar ha sugerido también que el Buddha hizo referencia al “âtman” como sí-mismo incondicionado, por mucho que la ortodoxia budista y toda una tradición académica tras ella se obstinen en ignorar una serie de fuentes.

En palabras de F. Schuon:

“Hay que insistir aquí en la diferencia entre “nirvâna” y “parinirvâna”: sólo la muerte permite -a aquéllos que en vida han realizado la extinción- una reintegración total en la extinción suprema, que no es algo distinto al sí-mismo vedántico”⁴.

Todo esto nos invita a una reflexión sobre la condición humana. No se trata de juzgar la escolástica budista, menos aún de denunciarla. Al contrario, se le puede agradecer, por ejemplo, el haber mantenido vivo un sistema educativo valioso hasta nuestra época, ofreciendo valores pedagógicos

³ Miss Horner, “The Middle Way. Journal of the Buddhist Society”, XLV, nº 2, agosto de 1970.

⁴ F. Schuon, “Tesoros del budismo”, Paidós, Barcelona, 1998, p 121.

muy interesantes ante el monolitismo del modelo educativo moderno. El budismo monástico ha dado vida a una pedagogía propia que constituye a principios del siglo XXI un auténtico tesoro ante los problemas agudos y la crisis de que padece el sistema escolar moderno, especialmente en Occidente. Lo que pretendemos más bien es mostrar la complejidad de la condición humana, así como los límites de la consciencia en el estado presente de la humanidad. Si debiéramos cualificar la escolástica budista, la cualificaríamos como profundamente humana. Es decir, esta escolástica no ha hecho sino pensar con total honestidad dentro de los límites habituales de la consciencia. En esta condición limitada, la consciencia que J. Krishnamurti llamaba "fragmentada" es perfectamente capaz de construir todo un pensamiento escolástico refinado ignorando partes de su mismo Canon que están diciendo algo distinto.

¿Y qué dijo el Buddha en su momento? La escolástica budista niega el sí-mismo como Absoluto, sólo reconoce una ipseidad fenoménica e ilusoria que no tiene nada que ver con lo incondicionado. En esta construcción intelectual, la escolástica "theravâda" hace todos los posibles por distinguirse del Vedanta y de la filosofía hindú en general, pretendiendo que todo ello no es fruto del pensamiento monacal sino que constituye la palabra misma del Buddha. ¿Pero qué hacemos entonces con todos aquellos fragmentos del Canon Páli, ya citados y que citaremos a continuación, que parecen estar hablando de un sí-mismo como Absoluto en unos términos no tan alejados de los de la filosofía vedántica? Y repetimos una vez más, todo ello está en un Canon Páli que implica ya un alejamiento considerable con relación a la vida del Bien-

aventurado. Así pues, ¿cuál fue el mensaje del Buddha?

Veamos otros pasajes particularmente significativos de las escrituras pális.

En el Dîgha-Nikaya, II, 120, el Buddha dice:

"Este sí-mismo lo he convertido en mi refugio".

Este pasaje es especialmente impactante, pues, según se dice, fue pronunciado por el Buddha en el lecho de muerte; además, hace referencia a la idea de refugio tan importante para la religión budista. Recordemos que según la tradición, el fiel budista toma un triple refugio en el Buddha, el Dharma -la Ley Sagrada- y el Sangha -la Comunidad-. Pues bien, el mismo Buddha dice tomar refugio en el sí-mismo. ¿Es el Buddha en este punto muy diferente de cualquier gran maestro upanishádico o vedántico? Aparte de los famosos Upanishads y de los maestros clásicos del Vedanta, puede venir a nuestra memoria el recuerdo aún reciente de un místico tan grande como entrañable, Ramana Maharshi.

En el capítulo XII del Dhammapada, podemos leer unos versos no muy alejados del pasaje citado del Dîgha-Nikaya:

"El sí-mismo es el señor de sí-mismo; ¿quien sino podría ser su propio señor?"

En el Dîgha-Nikaya, II, 29, el Buddha es descrito con las dos fórmulas siguientes: "gatâtto" y "thitâtto", que significan respectivamente "aquél que ha ido al sí-mismo" y "aquél que está firmemente establecido en el sí-mismo". Hay algunas

expresiones en el Canon Pâli todavía más atrevidas. Por ejemplo, el Majjhima-Nikaya, I, 386, se refiere al Buddha con los términos "uttama-puggalo", es decir, la persona suprema.

En los populares relatos de los Jâtakas hallamos la expresión "el sí-mismo del Nibbâna". Parece evidente que los Jâtakas equiparan Nibbâna e ipseidad. Nos encontramos, pues, con un Absoluto como sí-mismo, muy parecido al Absoluto vedántico, que poco tiene que ver con el Nibbâna como no-ipseidad que presenta la escolástica "theravâda".

De entre todos los pasajes canónicos que se podrían citar, hay uno que es especialmente relevante pues no sólo introduce la idea de "âtman" ("attâ") sino también la de "brahman", con lo cual parece que estemos en el corazón mismo de la filosofía vedántica. En una serie de textos pâlis, se dice que el Buddha y los "arahants" son aquéllos que "viven con su "âtman" convertido en "brahman"".

Así por ejemplo, el Majjhima-Nikaya, I, 341, describe el Buddha con los siguientes términos:

"él, de "âtman" ("attâ") eterno, vive con el sí-mismo convertido en "brahman"
 ("so nichatto brahmabhûtena attanâ viharati").

Miss Horner concluye sobre este pasaje fascinante:

"Si el "âtman" de este texto tiene relación con un "brahman" que es idéntico al "dharma" y al propio Buddha, es que este "âtman" se refiere

a una dimensión absoluta, siendo como es "satta", es decir, aquello real, aquello verdadero".

Es evidente que muchos autores no conocen los pasajes del Canon Pâli que acabamos de citar. Puede parecer sorprendente que en libros sobre budismo publicados por editoriales respetables se afirme que el Buddha nunca utilizó unos conceptos que aparecen en las escrituras budistas. El problema es que las escrituras budistas son tan poco conocidas entre los mismos budistas o entre numerosos "expertos" sobre budismo como los Vedas entre los hindúes o entre los indólogos. Tanto las escrituras budistas como las hindúes constituyen un cuerpo doctrinal gigantesco. Pero sobretudo, la mayoría de personas se contentan con los tópicos de una visión convencional que puede estar perfectamente asentada en la cultura dominante, pero que no deja de ser una simplificación de algo mucho más rico y complejo. Los clichés más habituales sobre el budismo, expresados no sólo por "expertos" occidentales sino también por muchos budistas, pueden ser cuestionados con las citas que acabamos de reproducir. Pero la inercia de la tradición y de la cultura establecida no debe ser subestimada. Pueden aparecer elementos que cuestionen la visión convencional expuesta en la mayoría de discursos; aún y así, no se consigue fácilmente cambiar las cosas.

Las afirmaciones de ciertos autores no se corresponden con algunas partes del Canon Pâli, donde hallamos pasajes que parecen desmentir lo que tantos libros tan categóricamente aseveran. Pero este discurso del "experto" occidental sí se corresponde con unos clichés sobre el budismo y sobre la supuesta palabra del Buddha que tienen una fuerza nada desdeñable en nuestro

mundo -tanto en Occidente como en los países budistas-. En estas líneas, hemos intentado poner en cuarentena los tópicos, y mostrar una cara oculta de las escrituras budistas que existe sin duda, pero que ha sido olvidada por los sistemas de creencias que se han hecho hegemónicos y que aún se perpetúan tanto en Oriente como en Occidente. ¿No es ésta una de las funciones esenciales de la filosofía -cuestionar la opinión dominante y sugerir nuevas vías por amor al conocimiento-?

Resumiendo, el término "attâ" en el Canon Pâli, además de referirse en algunas ocasiones a aquello que es condicionado, también puede referirse a aquello que es incondicionado, como el término "âtman" del hinduismo. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la "palabra" del Buddha y la filosofía vedántica? ¿No será que la escolástica budista ha forzado el alejamiento con relación al hinduismo y al Vedanta, cuando podemos pensar que el Buddha rompió ciertamente con el brahmanismo ortodoxo pero no necesariamente con la tradición vedántica?

Retomemos la palabra de Miss Horner:

"Del mismo modo que la idea de "brahman" en el Canon Pâli ha sido pasada por alto, lo mismo ha ocurrido con la idea de "âtman" ("attâ"). Ambas tenían el máximo significado en los Upanishads. Ambas tienen un significado, aunque no lo hayamos delimitado, en el Canon Pâli. Soy, empero, consciente que cualquiera que se atreva a presentar estas nociones (en el mundo budista) corre el riesgo de ser acusado, incluso en el caso de no sugerir que signifiquen lo mismo que el "brahman" y el "âtman" de los Upanishads".

Pues bien, ya es hora de que nos atrevamos a cuestionar la escolástica budista, especialmente si nos hemos atrevido a cuestionar las propias escolásticas de Occidente. Ya hemos sugerido que el budismo ha conllevado espléndidas realizaciones, como la educación en el seno del Sangha. Pero el interés que merezcan muchos aspectos del budismo y el respeto que merezcan las personas, no nos impide cuestionar las construcciones metafísicas de la escolástica "theravâda", especialmente cuando éstas parecen ignorar ciertos pasajes del Canon Pâli que apuntan en otra dirección. Con todo nuestro respeto hacia los autores de esta escolástica como personas, tenemos derecho a sugerir que la palabra del Buddha fue ciertamente diferente del brahmanismo ortodoxo, mas quizás no tan diferente de la filosofía upanishádica o vedántica.

Ello no implica ninguna desvalorización de la figura del Buddha, pues, de entrada, la filosofía upanishádica o vedántica sería para nosotros una de las cumbres del espíritu humano. Además, sugerimos todas estas cosas desde la convicción de que el Buddha fue sin duda un ser excepcional, uno de los más grandes Maestros de la historia de la humanidad. Pero no queremos confundir la figura del Buddha con la tradición escolástica posterior. Esta última ha tenido siempre la obsesión de separarse del hinduismo. El Buddha no tuvo necesariamente la misma obsesión. De hecho, si el Buddha fue, como nos inclinamos a reconocer, un ser "iluminado", no tenía ningún tipo de obsesión en su mente, sino más bien una consciencia abierta y límpida por encima de los condicionamientos habituales de la consciencia. Su grandeza consistió justamente en no juzgar estos límites, sino en ayudar a superarlos a través de su amor y compasión infinitos.