

SAMŚĀRA, ANĀDITVA Y NIRVĀṆA

I. EL SAMŚĀRA, TRANSMIGRACION¹

Aparición de la creencia en la transmigración (saṃsāra)

En los *Vedas*, los textos religiosos más antiguos² de la India.

¹ Sobre la transmigración ver los siguientes estudios especiales: A. M. Boyer, "Étude sur l'origine de la doctrine du saṃsāra", en *Journal Asiatique*, 1901, II, pp. 451-499; H. Bhattacharyya, "The brāhmanical concept of Karma", en A. R. Wadia, *Essays in philosophy presented in his honour*, Bangalore, 1954, pp. 29-49; R. Garbe, "Transmigration" (Indian), en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 12; H. de Henseler, *L'ame et le dogme de la transmigración dans les livres sacrés de l'Inde ancienne*, Paris, 1928 (E. de Boccard); M. Hiriyana, "Reincarnation, some Indian views", en *Popular Essays in Indian Philosophy*, Mysore, 1962 (Kavyalaya), pp. 43-48; T. G. Kalghatgi, *Karma and rebirth*, Ahmedabad, 1972 (L. D. Institute of Indology); E. Lamotte, "Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakarana", en *Mélanges chinois et bouddhiques* IV, 1936, pp. 151-174; S. Lévi, "La transmigración des âmes dans les croyances hindoues", en *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, 1937 (P. Hartmann), pp. 24-38; Narada, "Saṃsāra or Buddhist Philosophy of birth and death", en *Indian Historical Quarterly*, 1927, pp. 561-570; R. Panikkar, "The law of *karman* and the historical dimension of man", en *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 1, Jan. 1972; (Mrs.) C. Rhys Davids, "The Buddhist doctrine of rebirth", en *Quest*, 13, 1921-1922, pp. 303-322; S. S. Suryanarayana Sastri, "Karma and fatalism", en *Collected papers of Professor S. S. Suryanarayana Sastri*, Madras, 1961 (University of Madras); H. von Glasenapp, *Immortality and salvation in Indian religions*, Calcutta, 1963 (Susil Gupta).

Ver además las partes pertinentes de las siguientes obras de carácter general: M. Bloomfield, *The religion of the Vedas*, Delhi, s.f. (Indological Book House), pp. 3-4, 57, 211-212, 247, 254-263; C. Bulcke, *The Theism of Nyaya. Vaisesika, its origin and early development*, Delhi, 1968 (Motilal Banarsidass), Capítulos V y VIII; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1963 (Cambridge University Press), Vol. I, pp. 53-61, pp. 71-75; L. de la Vallée Poussin, *Indo-européens et indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.C.*, Paris, 1936 (Ed. de Boccard), pp. 277-290; L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, Paris, 1928 (Beauchesne), pp. 27-48; P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York, 1963 (Dover Publications) pp. 313-338; P. Deussen, *The System of the Vedānta*, Delhi, 1972 (Motilal Banarsidass) pp. 357-398; J. N. Farquhar, *The crown of Hinduism*, New Delhi, 1971 (Oriental Books Reprint Corporation) pp. 134-152; R. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, Strassburg, 1896 (Trübner), pp. 15-16 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertums-kunde); J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960 (W. Kohlhammer) I, pp. 206 y siguientes; M. Hiriyana, *Indian conception of values*, Mysore, 1975 (Kavyalaya Pu-

en general y del Hinduismo en especial³, no aparece la creencia en la transmigración del alma. En los *Brāhmaṇas* y en las *Upaniṣads*, los libros sagrados que cronológicamente siguen a los *Vedas*⁴, esa creencia ya está establecida y ha sido llevada al dominio ético, haciéndose de ella el instrumento de la retribución de los actos: el hombre que ha realizado acciones buenas se reencarna en condiciones felices, el que ha realizado acciones malas lo hará en condiciones desgraciadas (*karman*)⁵. Ambas doctrinas, la

blishers), pp. 168-186; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.), 1925 (Harvard University Press) II pp. 570-581; T. M. P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, Bombay, 1971 (Chetana), pp. 57-63; H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, München, 1961 (W. Goldmann), pp. 47-57; H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, Göttingen, 1923 (Vandenhoeck & Ruprecht), pp. 91-100; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894 (W. Hertz), pp. 562-565; P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris, 1906 (E. Leroux) I, pp. 93-108, II, pp. 166-181; L. S. S. O'Malley, *Popular Hinduism*, New York, 1935 (Macmillan) pp. 7-9, pp. 28-32; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York, 1962 (Macmillan) Vol. I, pp. 115-116 y 244-256; R. D. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bombay, 1968 (Bharatiya Vidya Bhavan), pp. 104-119; *Sanātana-Dharma, an advanced text-book of hindu religion and ethics*, Adyar, 1966 (The Theosophical Publishing House), pp. 80-110; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957 (Laterza), pp. 491-494; H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden, 1954 (F. Steiner), pp. 44-49 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz); H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1943 (A. Kröner), pp. 103-112.

² Adoptamos para la llegada de los indo-europeos a la India la fecha hipotética generalmente aceptada de alrededor del año 1500 a. C. Cf. Bridget y Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, 1968 (Penguin Books) pp. 323-324; Stuart Piggot, *Prehistoric India*, 1961 (a Pelican Book) pp. 238-239; M. Wheeler, *Civilizations of the Indus Valley and beyond*, London, 1966 (Thames and Hudson) p. 79.

Se puede considerar que los *Vedas* fueron compuestos en los dos, tres o cuatro siglos que siguieron a la invasión.

³ Para facilidad de la exposición englobamos bajo este término al Vedismo, al Brahmanismo y al Hinduismo propiamente dicho —las tres grandes formas de la corriente religiosa que se inicia con la llegada de los indo-europeos a la India y persiste hasta nuestros días.

⁴ Hay que considerar para los *Brāhmaṇas* y para las *Upaniṣads* más antiguas y para las intermedias, como *terminus ad quem*, alrededor del año 500 a. C., época en la cual surge el Budismo, que presupone las doctrinas expuestas en esos textos.

⁵ En una serie de himnos del *Rg Veda* se hacen presentes indudablemente el sentimiento y la idea de un orden que rige los fenómenos naturales, las acciones humanas y los actos rituales y que se manifiesta por ejemplo en la regular sucesión del sol y de la aurora, el curso de las estaciones, etc., en el ineludible premio o castigo que sigue a la buena o mala acción, a la necesaria conexión del proceso ritual correctamente desarrollado con el efecto deseado. No es de extrañar que en la sociedad védica existiese el sentimiento y la idea de un orden natural, moral y ritual, por un lado, porque ese sentimiento y esa idea son el presupuesto imprescindible de muchas actividades propias de las comunidades humanas, en especial las primitivas (como las

de la transmigración (*saṃsāra*) y la de la retribución de los actos mediante la transmigración (*karman*), se presentan desde entonces indisolublemente ligadas. Por lo general se piensa que para que las acciones surtan sus efectos no es necesaria la intervención de ningún poder ajeno a ellas, de ningún Ser supremo que las rija o controle; actúan por sí mismas, por una fuerza que les es inherente, con una eficacia plenamente autónoma. La retribución de los actos mediante las reencarnaciones tiene así una naturaleza equiparable a la de las leyes físicas que rigen la organización del cosmos.

Cuando alrededor del 500 a. C. queda constituido el Budismo en su forma más antigua, la doctrina de la transmigración y de su función moral ya estaba establecida en la cultura de la India y es integrada en el sistema budista como uno de los supuestos fundamentales del mismo. Pero, en razón de los postulados filosóficos que le sirven de fundamento, en especial aquél de la inexistencia de un alma eterna, el Budismo da del mecanismo de la transmigración una explicación original, propia de él, acorde con esos postulados, a la cual nos referiremos más en detalle en la tercera parte de este trabajo.

El pesimismo indio

Con la idea de la transmigración se conjuga muy pronto un elemento de pesimismo⁶. Cuando los arios llegan a la India tienen una concepción optimista y positiva de la vida, que se refleja en

actividades agrícolas), de la subsistencia de la convivencia comunitaria y del culto a los dioses y, por otro, porque son de fácil observación muchas manifestaciones de la regularidad de numerosos procesos naturales. Ese sentimiento y esa idea exigían una palabra que los expresase. Nos parece que el término *ṛta* designa ese orden, siguiendo la interpretación tradicional en la Indología occidental —interpretación que se inicia con Roth y sigue con Oldenberg, Lommel, von Glasenapp, Renou, etc.— y permitiéndonos disentir de Lüders que entiende *ṛta* como “verdad”. La desaparición de la palabra *ṛta* en la época postvédica parece coincidir con la aparición de la doctrina del *karman*. En el fondo la creencia en el *karman* es una creencia en un orden —en un orden cuyo carácter moral se enfatiza y que ha sido colocado en el centro de la perspectiva antropocéntrica que se va convirtiendo en una característica del pensamiento de la India. Si se acepta que el término *karman* y la doctrina que él significa sustituyen al término *ṛta* y a su correspondiente doctrina, tendríamos un argumento a favor de la interpretación tradicional de *ṛta* como “orden”.

⁶ Sobre el pesimismo indio ver M. Bloomfield, *ob. cit.*, pp. 4, 212, 263-264; S. Dasgupta, *ob. cit.*, Vol. I, pp. 75-77; J. Gonda, *ob. cit.*, I, p. 208; H. D. Griswold, “Pesimismo (Indian)”, en J. Hastings, *ob. cit.*, Vol. IX; F. Heiler, *Die Mystik in den Upanishaden*, München, 1925 (Oskar Schloss) pp. 10-11; H. Oldenberg, *Buddha*, pp. 47-48; A. Schweitzer, *El pensamiento de la India*, México, 1958 (Fondo de Cultura Económica) Capítulos I y II.

los *Vedas*, cuyos himnos están destinados a conseguir de los dioses larga vida, prole numerosa, riqueza y renombre⁷. En los *Brāhmaṇas*, en las *Upaniṣads* y en el Budismo aparece una concepción pesimista y negativa. La reflexión y la especulación filosófica han llevado al indio a poner énfasis en la transitoriedad de la vida, a adquirir plena conciencia de todo el dolor que tal hecho origina y a concluir que en la vida predominan el sufrimiento y la frustración. Además, debido a las transmigraciones, que se suceden unas a otras en número ilimitado, el dolor humano se acrecienta en proporciones infinitas.

La transmigración, dogma fundamental de la cultura india

Desde la época de los *Brāhmaṇas* y de las *Upaniṣads* la doctrina de la transmigración (*saṃsāra*) como instrumento de la retribución de los actos (*karman*) se convierte en la India en una creencia, dogma o postulado cultural de fundamental y primerísimo orden, tanto por la difusión que alcanza como por la importancia de la función que desempeña en la especulación religiosa y filosófica. Desde este punto de vista es equiparable a la creencia en Dios y en un alma imperecedera en el mundo occidental.

Extensión de la creencia en la transmigración

Como dice gráficamente Sylvain Lévi⁸: “Ario del Norte o drávida del Sur, brahmán de tez clara o paria casi negro, devoto de Vishṇu, de Shiva y de todo el panteón ortodoxo o adepto de los maestros heréticos, de Buda, de Jina, partidario del Vedānta idealista que niega la materia o del Sāṃkhya dualista que la admite o —paradoja inconcebible— del Budismo que proclama la nada universal, el indio cree ciegamente, obstinadamente, fatalmente, en la transmigración de las almas. No la discute, no la refuta, no la establece. La plantea como un hecho, como un dato necesario y trata enseguida de acomodarse a él”.

Aun aceptando de un modo general las anteriores observaciones de Sylvain Lévi, cabe sin embargo hacerles dos salvedades que restringen el alcance de sus afirmaciones.

La negación de la transmigración

Existieron algunas escuelas que, en forma absoluta, no aceptaban la creencia en la transmigración y otras que no la aceptaban en la forma como tradicionalmente era concebida.

⁷ Cf. L. de la Vallée Poussin, *Indo-européens et indo-iraniens*, p. 280; L. Renou, *Sanskrit et Culture*, Paris, 1950 (Payot) pp. 43-44.

⁸ *Art. cit.*, p. 25 (*Mémorial*).

Los materialistas⁹, que aparecen en la época de Buda (566-486 a. C.), niegan la transmigración, sosteniendo que todo termina con la muerte y que, por consiguiente, la moral y la religión no tienen ningún valor y son meras patrañas inventadas por los brahmanes en interés propio.

Por su lado Maskarin Goshāla¹⁰, el determinista, y su escuela, la de los *Ājīvikas*, aceptan la reencarnación, pero le quitan toda eficacia moral afirmando que el número de las reencarnaciones está fijado de antemano, que es igual "para el necio y para el sabio" y que en ellas ambos reciben el mismo cúmulo de desdichas y de felicidades.

El Hinduismo y el Budismo rechazan esas doctrinas negadoras de la transmigración tal como ellos la conciben y que eliminan así la posibilidad de la retribución moral de los actos y combaten vehementemente a quienes las sostienen.

Pruebas de la existencia de la transmigración

Por otro lado, no faltaron en la India intentos de demostrar la existencia de la transmigración. Así en los *Nyāyasūtras* III (1), 19-27 (ed. Ānandāshrama) y *bhāṣya* de Gautama *ad locum* se aduce en favor de la existencia del alma (*ātman*) en vidas anteriores los siguientes argumentos: (a) El recién nacido manifiesta, mediante el llanto o la risa, que está experimentando sentimientos de alegría, miedo o dolor, a pesar de que aún no existen causas para ello. La única explicación posible es que está recordando experiencias que tuvo antes de nacer, en una vida anterior. (b) Asimismo el recién nacido, al sentir hambre, busca el pecho de su madre. Esta conducta se debe al hábito, que se le formó en una vida anterior, de buscar alimento cada vez que sentía hambre. (c) Finalmente el recién nacido nace con deseos congénitos. Estos pueden ser explicados únicamente si se admite que tiene el re-

⁹ Sobre el materialismo indio ver C. Dragonetti, "Los seis maestros del error", en *Diálogos*, Año XI, Número 28, Abril de 1975, Puerto Rico, pp. 72-74 y 78-80; L. de la Vallée Poussin, "Materialism (Indian)", en J. Hastings, *ob. cit.*, Vol. VIII; M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1970 (Allen and Unwin), Capítulo VIII; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg, 1956 (Otto Müller), II, pp. 295-309; S. Pathak, *Cārvāka Dars'ana kī S'astriya Samīkshā* (A critical study of Cārvāka Philosophy), Varanasi, 1965 (Chowkhamba); Th. Stcherbatsky, "History of Materialism in India", en *Papers of Th. Stcherbatsky*, Calcutta, 1969 (Indian Studies); G. Tucci, "Linee di una storia del materialismo indiano", en *Opera Minora*, Parte I, Roma, 1971 (Dott. G. Bardi), pp. 49-155; H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1958 (Kröner), pp. 126-131.

¹⁰ Sobre Maskarin Goshāla ver A. L. Basham, *History and doctrines of the Ājīvikas*, London, 1951 (Luzac); C. Dragonetti, *art. cit.*, pp. 74-78; A. F. R. Hoernle, "Ājīvikas", en J. Hastings, *ob. cit.*, Vol. I.

cuerdo de cosas que deseó en una vida anterior. Cf. Vācaspati Mishra, *Bhāmatī ad I*, 3, 30, p. 335 (ed. Bombay, 1938, Nirnaya Sāgar Press).

Asimismo en el *Dīgha Nikāya I*, 1, pp. 13-16 (ed. Pali Text Society) ¹¹ Buda se refiere a los yoguins que afirman que el alma (*ātman*) ha sido eterna en el pasado, porque, gracias a sus poderes yóguicos, pueden recordar sus pasadas e innumerables reencarnaciones ¹².

Como se ve, la rememoración tiene la función central en las indicadas reflexiones destinadas a demostrar la transmigración.

Importancia de la creencia en la transmigración

Una persona religiosa en Occidente pensará que las felicidades y las desdichas que experimenta son una recompensa o una gracia de Dios o bien un castigo que Dios le impone o una prueba a que Dios la somete. El indio, por lo general, considerará que esas felicidades y desdichas que le tocan al hombre son los efectos diferidos de acciones que llevó a cabo en anteriores existencias y que se actualizan en la presente existencia y que mediante ellas se realiza la recompensa y el castigo que exige el sentimiento moral de la humanidad ¹³.

La sobrevivencia de la conciencia individual es la meta a la que aspira el hombre occidental; éste rechaza la idea de que su existencia quede circunscrita entre los estrechos límites del nacimiento y de la muerte. Esta ansia de inmortalidad personal caracteriza a Occidente y es uno de los factores que mayormente determinan su pensamiento religioso y filosófico. La aspiración del

¹¹ Cf. C. Dragonetti, *Diálogos Mayores de Buda*, Buenos Aires, 1977 (Monte Avila) pp. 52-59.

¹² Sobre el recuerdo de las existencias anteriores ver A. K. Coomaraswamy, "Recollection, Indian and Platonic", en *Journal of the American Oriental Society*, Supplement III (April-June, 1944) pp. 1-18; P. Démieville, "Sur la Mémoire des existences antérieures", en *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient XXVII* (1928) pp. 283-298; M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, New York, 1958 (Pantheon Books Inc.) pp. 180-185.

¹³ Bhartṛhari da concisa expresión a este sentimiento en la estrofa 99 del *Nīṭishataka* (*namasyāmo devān*):

"Rendimos homenaje a los dioses —
mas ellos están sometidos al destino.
El destino debe ser alabado —
pero él solamente nos depara
el fruto ineludible de la acción.
El fruto depende de nuestras acciones
¿de qué sirven los dioses?
¿de qué sirve el destino?
Rindamos homenaje a las acciones,
ante las cuales el destino nada vale".

hombre indio es muy diferente. Lo que él desea no es sobrevivir, perdurar, sino poner fin a la serie interminable de reencarnaciones dolorosas a las que está sometido, liberarse de las cadenas de la transmigración. El ansia de liberación caracteriza así a la India. Satisfaciendo esta ansia de la cultura en la cual surgen, todos los sistemas religiosos y filosóficos de la India (con excepción de los materialistas antes mencionados) se fijan como meta final la liberación de las reencarnaciones proponiendo los métodos intelectuales y morales conducentes a ese fin¹⁴.

II. EL ANĀDITVA, CARENCIA DE INICIO¹⁵

El anāditva del saṃsāra

La serie de reencarnaciones por las que ha pasado cada ser ha sido eterna en el pasado, no ha tenido comienzo en el tiempo¹⁶. Y sería también eterna en el futuro, si no se recurre a los métodos salvíficos que el Hinduismo y el Budismo procuran a sus adeptos y que son los únicos capaces de ponerle fin, posibilidad ésta que atenúa la visión pesimista que ambas religiones tienen de la realidad del hombre. Sobre el *anāditva* del *saṃsāra* en el Hinduismo ver: Bādarāyana, *Vedāntasūtras* II, 1, 34-36 y Annambhaṭṭa, *Brahmasūtravṛtti*, *Mitākṣarā*; Braja Nāth Bhaṭṭa, *Brahmasūtravṛtti*, *Maricikā*; Nimbarka, *Vedāntaparijātasaurabha* y Shrīnivāsa, *Vedāntakaustubha*; Rāmānuja, *Shrībhāṣya*, *Vedāntadīpa* y *Vedāntasāra*; Shaṅkara, *Bhāṣya*; Shaṅkarānanda, *Brahmasūtradīpikā*; *Sūtrārthāmṛtalahari*; Vācaspati Mishra, *Bhāmati*, *ad locum*; Gautama, *Nyāyāsūtras* III, (1), 19-27 (ed. cit.); Kapila, *Sāṃkhyasūtras* II, 46 y Vijñānabhikṣu, *Bhāṣya ad locum*, III, 62 y Aniruddha, *Vṛtti* y Vijñānabhikṣu, *Bhāṣya*, *ad locum*; Shaṅkara, *Bhāṣya* de los *Vedāntasūtras* ad I, 3, 30, pp. 267-270, ad II, 2, 28 y 30, pp. 499 y 501

¹⁴ S. N. Dasgupta, *Yoga Philosophy in relation to other systems of Indian Thought*, Delhi, 1974 (Motilal Banarsidass), p. 316; F. Edgerton, "Dominant ideas in the formation of Indian Culture", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 62, No. 3, 1942, pp. 151-156; M. Hiriyana, "The aim of Indian Philosophy", en *Popular Essays in Indian Philosophy*, pp. 19-20, 452; M. Hiriyana, *Indian conception of values*, p. 168; A. K. Lad, *A comparative study of the concept of liberation in Indian Philosophy*, Burhanpur, 1967, pp. 1-2; S. Radhakrishnan and Ch. A. Moore, *A source book in Indian Philosophy*, Princeton, 1967 (Princeton University Press) pp. XXIII y XXVIII; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, pp. 15-16, 452.

¹⁵ Próximamente publicaremos un artículo sobre "La teoría del *anāditva* (inexistencia de inicio) en el pensamiento de la India", donde nos referiremos *in extenso* a los temas señalados.

¹⁶ Desde luego que para aquellas escuelas que aceptan el *saṃsāra* en su concepción tradicional, no así por ejemplo para los materialistas y los *ājīvikas*.

(ed. Varanasi 1964, Chowkhamba), *Tattvopadesha* 47, *Upadesha-sāhasrī* I, 1, 12; Shrinivāsadāta, *Yatindramatadīpikā*, p. 76 (ed. Poona 1934, Ānandāshrama); Sureshvara, *Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārtika* 1, 33, p. 93 (ed. Poona 1911, Ānandāshrama); Vācaspati Mishra, *Bhāmatī*, p. 6, *ad* 1, 3, 30, p. 334 (ed. cit.). Sobre el *anāditva* del *saṃsāra* en el Budismo¹⁷ ver: Buddhaghosa, *Aṭṭhasālinī*, p. 10 (§ 25) (ed. Poona 1942, Bhandarkar Oriental Series) (= pp. 10-11 P. T. S.), p. 177 (§ 471) (ed. cit.) (= p. 216 P. T. S.), p. 191 (§ 515) (ed. cit.) (= p. 235 P. T. S.), p. 192 (§ 519) (ed. cit.) (= p. 236 P. T. S.), p. 285 (§ 34) (ed. cit.) (= p. 357 P. T. S.); *Divyāvādāna*, p. 122, líneas 18-20 (ed. Darbhanga 1959, Buddhist Sanskrit Texts) (= p. 197 ed. Cowell-Neil); *Laṅkāvatārasūtra* II, verso 151 (ed. Darbhanga 1963, Buddhist Sanskrit Texts); *Mahāvastu* II, p. 264 (estrofa 45), III, p. 34 (estrofa 4) y p. 396 (estrofa 2) (ed. Calcutta 1968, Calcutta Sanskrit College Research Series); *Samyutta Nikāya* II, pp. 178-182, III, pp. 145, 151 (citado en *Kathāvatthu*, p. 29), V, pp. 226, 441 (P. T. S.); Shāntideva, *Bodhicaryāvatāra* II, 28 y Prajñākaramati, *Pañjikā ad IX*, 12, 32, 33, 83, 118, 124; Shāntideva, *Shikṣāsamuccaya*, p. 170, línea 2 (ed. C. Bendall, Osnabrück 1970, Biblio Verlag); Vasubandhu, *Abhidharmakośha* III, 19, p. 435 (ed. Varanasi 1971, Bauddha Bharatī Series). Ver también Nāgārjuna, *Mūlamādhyamakakārikās* XI, 1 y 8 y Candrakīrti, *Prasannapadā ad locum*.

El anāditva y el problema del mal

La mayor parte de los citados autores recurren al principio de que el *saṃsāra* no ha tenido inicio para absolver al Creador de toda acusación de parcialidad y de crueldad basada, por un lado, en la circunstancia de que el mundo presenta tantas diferencias entre los seres que en él habitan en lo que se refiere a la felicidad e infelicidad que a cada uno le toca y, por otro lado, en la circunstancia del aniquilamiento de todos los seres en cada una de las destrucciones periódicas a que, de acuerdo con el pensamiento indio, está sometido el mundo.

El Creador no puede ser acusado de parcialidad y de crueldad, ya que, en cada una de las creaciones periódicas que son realizadas por él, los seres reciben cada uno el destino que les corresponde por los merecimientos de las acciones buenas o malas que llevaron a cabo en sus vidas anteriores, es decir el destino que les corresponde de acuerdo con su *karman*. No se puede argüir que los seres que nacieron en la primera creación no tenían *karman*,

¹⁷ No hemos encontrado en las *Upaniṣads* más antiguas referencias al *anāditva* del *saṃsāra*, lo que puede inducir a pensar que se trata de una concepción del Budismo integrada en la cultura de la India.

ya que para el pensamiento indio no hubo una *primera* creación, sino un número infinito de creaciones que se han venido sucediendo unas a otras en un proceso eterno que no ha tenido comienzo, y ya que, siendo el *saṃsāra* igualmente eterno y sin principio, *nunca* hubo un momento en que un ser se encontrase sin *karman*, sin acciones realizadas en vidas anteriores, cuyos efectos diferidos ha de experimentar para bien o para mal. Cada vez que Dios creó, o mejor dicho re-creó, el mundo, lo hizo en función del *karman* de los seres que en él iban a renacer para recibir el premio o expiar sus culpas. El mundo, así creado una y otra vez, no era el mejor mundo posible sino el único mundo posible bajo el imperio de la inflexible causalidad kármica. La teoría del *saṃsāra* sin inicio daba pues la solución al eterno problema del mal en el mundo.

El anādītva y la pregunta por la causa primera

Entre los citados autores Shaṅkara y Annambhaṭṭa expresan *ad* II, 1, 36, que sin *karman* no hay cuerpo (ya que el cuerpo surge como efecto diferido de las acciones que uno llevó a cabo en una vida anterior) y que sin cuerpo no hay *karman* (ya que sin el cuerpo no pueden llevarse a cabo las acciones que, según su naturaleza moral, exigen nuevas reencarnaciones en que se recibirán los merecidos premios o castigos). Se daría así el defecto lógico del círculo vicioso (*itaretarāshraya*) si se aceptase que el *saṃsāra*, el encadenamiento de *karman*s y cuerpos, ha tenido un comienzo, ya que si el *saṃsāra* empezó con un cuerpo, éste supondría un *karman* y si empezó con un *karman*, éste supondría un cuerpo. Pero este defecto no se presenta si se acepta que el *saṃsāra* no ha tenido un inicio temporal, en virtud de la norma "de la semilla y del brote" (*bijāṅkura*), respecto a los cuales no se puede preguntar cuál fue primero, ya que la relación alternativa que los une (uno sale de la otra y *viceversa*) no tuvo un comienzo temporal. Quedan así descartadas las preguntas por la causa primera y por el cuándo se produjo la primera manifestación del *karman* o del cuerpo.

Otros casos de anādītva

El *anādītva* del *saṃsāra* es sólo uno de los múltiples casos de *anādītva* que encontramos en los diversos sistemas filosóficos y religiosos de la India tanto en el ámbito hinduista como en el ámbito budista. Señalamos a continuación algunos ejemplos de aplicación de la teoría de la inexistencia de un inicio: *Brahman*; el *ātman*; la *prakṛti*; el *puruṣa*; la unión de la *prakṛti* con el *puruṣa*; el *adhyāsa*; la *avidyā*; el *Veda*; la palabra; la relación de la palabra con el objeto que designa; el *pratītyasamutpāda*; la relación

de la conciencia (única) con el *saṃskāra* de la diversidad; el *citta* y los *caittas*; el *ālayavijñāna*; la unión de la pasión etc. con el alma; la serie de creaciones y destrucciones del mundo; la serie de los maestros que transmitieron el *Veda*; el mal (*doṣa*) consistente en no percibir la unicidad de la conciencia; la serie de los efectos diversos y de sus causas diversas, en la cual cada efecto es a su vez causa y cada causa es a su vez efecto; la serie de "semilla" del conocimiento y acto de conocimiento, en la cual cada "semilla" ha sido producida por un acto anterior de conocimiento y cada acto de conocimiento ha sido producido por una "semilla" anterior; la *shūnyatā* etc.

Importancia de la teoría del anāditva

Creemos que la teoría del *anāditva*, es decir aquella que sostiene que una serie de entidades, procesos, hechos y fenómenos carece de comienzo, no ha tenido inicio en el tiempo, es una de las teorías más importantes del pensamiento de la India tanto en el ámbito hinduista como en el ámbito budista.

Nos parece sin embargo que, aunque la teoría del *anāditva* es mencionada frecuentemente por los autores que se ocupan de la filosofía de la India en relación a los diversos temas que tratan, no se ha señalado aún como es debido la relevante importancia que tiene en los sistemas filosóficos y religiosos de la India, tanto por su amplísima incidencia en esos sistemas cuanto por la función primordial que le cabe en la solución de dificultades que se suscitan en esos sistemas. Además no se ha relacionado entre sí todos los casos de aplicación de esa teoría, lo que permitiría ver el carácter directivo de primer orden que le cabe.

Nos parece también que en este punto tenemos una diferencia sustancial entre el pensamiento indio y el occidental: el primero tiende a negar un inicio temporal en una serie de casos en que el segundo postula ese inicio.

III. EL MECANISMO DE LA TRANSMIGRACION

El mecanismo de la transmigración en el Hinduismo

Como el Hinduismo acepta la existencia de un alma individual, espiritual, inalterable y eterna, puede responder sin dificultad a la pregunta: ¿qué es lo que transmigra? Es el alma que pasa de una existencia a otra, que transmigra de un cuerpo a otro. La *Bhagavad-Gītā*¹⁸, II, 22, dice:

¹⁸ Cf. *Bhagavad Gītā, El Canto del Señor*, Texto completo, Traducción directa del sánscrito por F. Tola, Caracas-Buenos Aires, 1977 (Monte Avila Editores), p. 43.

“Así como un hombre
dejando sus viejos vestidos,
toma otros nuevos,
así el ser encarnado,
dejando sus viejos cuerpos,
entra en otros nuevos”.

Este proceso sólo concluye, como dijimos, cuando el hombre adopta alguno de los caminos de salvación que le ofrece el Hinduismo. El occidental, educado dentro de la creencia en la existencia del alma, comprende, aunque no la acepte, la transmigración así concebida. Por lo demás, no han faltado en Occidente doctrinas que han preconizado la transmigración, como la de Pitágoras por ejemplo, que hizo de ella un dogma fundamental de su escuela, o pensadores, como Platón, o poetas, como Píndaro, que creían en ella.

El mecanismo de la transmigración en el Budismo

Pero en el ámbito del Budismo el occidental se siente completamente desconcertado cuando se entera de que el Budismo, de acuerdo con sus dos doctrinas fundamentales, la de la insustancialidad y la de los *dharma*s, no acepta la existencia de un alma individual, espiritual, inalterable y eterna, que para él el yo se resuelve en una sucesión de actos de conciencia sin el soporte de un alma individual¹⁹ y que sin embargo el Budismo afirma rotundamente la transmigración, como medio de la imprescindible realización de la retribución de los actos.

Dos textos del Budismo Mahāyāna, el *Bhavaśaṅkrāntisūtra* (*El Sūtra de la transmigración de la existencia*) y el *Shālistambasūtra* (*El Sūtra del shālistamba*) explican el mecanismo de la transmigración desde el punto de vista ortodoxo budista y son sumamente aptos, por su claridad y precisión, para eliminar las dificultades que al respecto se le presentan al occidental. Ver sobre estos textos el *Apéndice* del presente artículo.

El mecanismo de la transmigración, tal como lo entendemos sobre la base de los dos textos antes indicados, es el siguiente.

No existe ninguna entidad (alma, espíritu, conciencia, *dharma*, etc.) que pase de una existencia a otra. Esta es la posición ortodoxa reconocida por la mayoría de las sectas budistas²⁰; sólo la

¹⁹ Ver F. Tola y C. Dragonetti, “La doctrina de los *dharma*s en el Budismo”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XIII, 1977, Madrid, pp. 113-114.

²⁰ Sobre el principio de que “ningún *dharma* pasa de este mundo a otro mundo”, expresado en el *Shālistambasūtra*, p. 16 (ed. N. A. Sastri) y en el *Bhavaśaṅkrāntisūtra*, p. 4 (ed. N. A. Sastri), ver también *Pratītyasamutpādaḥ-*

secta de los *Vātsīputriyas* (y sus derivadas) postuló la existencia de una especie de "alma", de un "individuo", que pasaba de una existencia a otra. Esta tesis de los "sostenedores del individuo" (*pudgalavādins*) fue rechazada por las demás sectas budistas, que consideraron a los *Vātsīputriyas* como los "heréticos del interior"²¹, propugnadores de una doctrina con la cual no se podía alcanzar la deseada liberación²².

Desde el punto de vista del Budismo no existe una conciencia (*viññāna, citta, manas*) que se mantiene en el curso de la vida de un hombre; lo que existe es una serie-de-conciencias que se siguen unas a otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad.

"El río-de-la-conciencia" (*viññānasrotas*), o sea la serie-de-conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva "reencarnación". En este caso, una de esas conciencias viene a ser la *última* conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la *primera* conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias es la mis-

dayakārikā, estrofa 5 c-d, texto atribuido a Nāgārjuna y probablemente de Shuddhamati (cf. C. Dragonetti, "The Pratītyasamutpādayakārikā and the Pratītyasamutpādayavyākhyāna of Shuddhamati", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1978): "...el sabio ha de comprender / que los skandhas se reúnen de nuevo / y que no transmigran" (skandhapratīsaṃdhir asaṃkramaṣ ca vidvadbhir avadhāryau) y el respectivo Comentario conservado únicamente en tibetano y en chino: "De este mundo al otro mundo no pasa ni la más pequeña cantidad de cosa existente" (ñjg rten ñdi nas pha rol tu ños po rdul phra mo tsam yañ mi ñgro ño); Vasubandhu, *Abhidharmakośa* III, 18, tomo II, p. 433 (ed. Varanasi 1971, Bauddha Bharati Series).

²¹ La expresión es de Prajñākaramati, *Pañjikā* ad IX, 60, p. 215, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga (Bihar, India), 1960, Buddhist Sanskrit Texts No. 12 (The Mithila Institute).

²² Sobre los *Vātsīputriyas* ver los trabajos de C. Dragonetti publicados por el Centro de Investigaciones Filosóficas CIF: *El Samayabhedoparacanacakra de Vasumitra*; *El Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna de Bhavya*; *El Mahāyānasūtrālaṃkāra de Asaṅga*; Buenos Aires, 1974; *El Bodhicaryāvatāra de Shāntideva y la Pañjikā de Prajñākaramati*, Buenos Aires, 1975; y *Las Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna y la Prasannapadā de Candrakīrti*, Buenos Aires, 1977.

ma que existe en el curso de la vida entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, conjuntamente con la última conciencia se produce el comienzo del aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que concluye y, conjuntamente con la primera conciencia se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material propio del nuevo segmento (existencia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ella por la ley de la causalidad y pertenecientes todas ellas a la misma serie-de-conciencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias a la práctica de los principios morales e intelectuales budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propios de un segmento y otro de la serie y la desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias oculta la continuidad *ab aeterno* de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro. Este no fue el caso de Buda y de otros como él que, gracias a un poder de rememoración extraordinario, obtenido con su gran desarrollo espiritual, sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, por pertenecer todos a una misma serie-de-conciencias, por ser todos ellos productos surgidos en el mismo terreno de una serie-de-conciencias —como en el curso de una misma existencia el anciano sabe con qué niño de sesenta u ochenta años antes él estaba ligado por pertenecer él y ese niño a una misma serie-de-conciencias.

De esta manera se armonizan dos importantes principios budistas: la transmigración y la inexistencia de un alma permanente y eterna, dándose así una solución simple y sutil a la paradoja de una transmigración sin un “transmigrador” y eliminando una aparente contradicción.

El surgimiento del cuerpo

El *Bhavasāṅkrāntisūtra* afirma que la primera conciencia surge encarnada en un nuevo cuerpo, que puede ser de dios, hombre, demonio o animal. El *Shālistambasūtra* explica cómo tiene lugar el surgimiento del nuevo cuerpo. Este no es obra de un creador ni del azar ni surge de la nada. El nuevo cuerpo, su naturaleza y sus cualidades son producto de la conjunción de una serie de causas y condiciones necesarias para ello: unión del padre y de la

madre, matriz apropiada, momento oportuno, elementos materiales, la propia primera conciencia, las anteriores existencias, etc. El nuevo cuerpo se produce y la conciencia surge encarnada en él, y no en otro, única y exclusivamente porque todos los factores enumerados así lo determinan. El surgimiento del nuevo cuerpo y la encarnación en él de la primera conciencia son un ejemplo más de la importancia de primer orden que tiene en el Budismo la noción de causalidad: "todo tiene causas", "todo produce efectos", "eliminada la causa, se eliminan sus efectos".

IV. EL NIRVANA

Concepto de nirvāṇa

En el Hinduismo, una vez cortado el ciclo de las reencarnaciones, el alma liberada se absorbe en el Principio Supremo o se reidentifica con él o se une a él, no quedando rastros de su individualidad personal o subsistiendo ésta en un insuperable dualismo, según los diversos sistemas que en él tienen vigencia.

Para los sistemas del Budismo liberarse de la serie de las reencarnaciones es alcanzar el *nirvāṇa*. De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el "*nirvanizarse*" no es otra cosa que poner punto final a la serie de la transmigración, conseguir que la última conciencia que surge en un determinado segmento (existencia) de la serie-de-conciencias sea también la última conciencia de toda la serie.

El nirvāṇa y el aniquilamiento según los materialistas

El aniquilamiento total y absoluto del último individuo surgido en la serie de las reencarnaciones —que viene a ser el *nirvāṇa*— nada tiene que ver con el sostenido por los materialistas indios. Para éstos el hombre es sólo un conjunto de elementos materiales; no existen ni el espíritu o alma ni la distinción de las acciones buenas o malas ni las reencarnaciones ni la retribución de los actos. Los materialistas toman en cuenta sólo este fragmento de existencia que es la vida del hombre, "esta vida", y ella termina para ellos con la muerte, hecho único y definitivo que sobreviene de por sí inexorablemente. Todo el destino del hombre queda así circunscrito dentro de los estrechos límites de una corta y fugaz existencia.

Para los budistas la situación es muy diferente. Si bien no aceptan la existencia del espíritu o alma, sostienen enfáticamente la existencia de un orden moral autónomo, de las reencarnaciones, y de la retribución de los actos. La vida humana, limitada por el

nacimiento y la muerte y esencialmente dolorosa, tiene para ellos un valor secundario; para ellos lo que cuenta es la serie de reencarnaciones dentro de la cual esa vida se entronca; la muerte, aunque inexorable, no es un hecho único y definitivo, ya que sólo pone fin a una vida humana y, en la cadena de las infinitas reencarnaciones, los nacimientos, las vidas a que ellos dan lugar y las muertes se suceden interminablemente. Lo que los budistas buscan es poner fin a la cadena de la reencarnaciones, dolorosas en sí; y el fin de esta cadena no es algo que sobrevenga de por sí, debe ser afanosamente buscado y dificultosamente conquistado mediante la realización de acciones morales y la acumulación inmensa de méritos en las sucesivas existencias y adoptando la forma de vida enseñada por Buda.

El nirvāṇa y la doctrina de los dharmas

El detenimiento de la cadena de reencarnaciones sucesivas, el aniquilamiento del último individuo surgido en esa cadena y la imposibilidad de que surjan en ella nuevos individuos condenados a un destino de sufrimiento —ésta es la única concepción del *nirvāṇa* que puede ser aceptada en función de la doctrina esencial y fundamental del Budismo, la doctrina de los *dharmas*²³, y en función de la concepción del hombre propia del Budismo y basada en esa doctrina de los *dharmas*, de acuerdo con la cual concepción el hombre se reduce a un conjunto de *dharmas* insustanciales y transitorios en constante fluir, detrás de los cuales no se da ningún principio sustancial y eterno. Sostener que al producirse el *nirvāṇa* “algo” queda es ir abiertamente en contra de esa doctrina y de esa concepción esenciales del Budismo. Sostener tal interpretación es dar expresión al anhelo arraigado en el occidental de una sobrevivencia individual *post-mortem* y revelar la incapacidad no digamos de aceptar sino de comprender realmente concepciones y actitudes diferentes a aquellas en las cuales uno ha sido educado. Debemos hacernos a la idea de que grandes comunidades humanas pensaron en forma diversa a la nuestra, colocaron en otros ideales la meta de sus esfuerzos e imaginaron otras esperanzas para consolarse de su condición humana y hacer más llevadera la carga de dolor e injusticia que esa condición lleva consigo.

²³ Cf. F. Tola y C. Dragonetti, “La doctrina de los *dharmas* en el Budismo”, anteriormente citado.

APENDICE

El Bhavasañkrāntisūtra. Texto. Ediciones y traducciones

No se ha conservado el texto sánscrito original del *Bhavasañkrāntisūtra*, pero se han conservado fragmentos del mismo bajo la forma de citas o incluidos dentro de otros textos con ligeras variantes (Prajñākaramati, *Pañjikā*²⁴, pp. 224-225, líneas 20-8, ed. P. L. Vaidya; Shāntideva, *Shikṣāsamuccaya*²⁵, pp. 252-253, líneas 3-13, ed. C. Bendall; Harihadra, *Āloka*²⁶, p. 294, líneas 23-24, ed. P. L. Vaidya; Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*²⁷, p. 33, líneas 1-2, ed. N. Dutt; Shāntarakṣita, *Tattavasamgraha*²⁸, Vol. I, p. 15, líneas 13-14, y p. 339, dos últimas líneas²⁹, ed. D. Shastri; Shāntideva, *Shikṣāsamuccaya*³⁰, p. 241, líneas 13-14, ed. C. Bendall; Candrakīrti, *Prasannapadā*³¹, p. 46, líneas 12-13, ed. P. L. Vaidya = p. 120, ed. L. de la Vallée Poussin; Candrakīrti, *Prasannapadā*³², p. 46, líneas 10-11, ed. P. L. Vaidya = p. 120, ed. L. de la Vallée Poussin. Cf. nuestra obra *El Budismo Mahāyāna, Sūtras y Shāstras*, I, Buenos Aires, Kier, en prensa, para mayores detalles sobre este tema.

Existen tres traducciones chinas del *Bhavasañkrāntisūtra*:

1. *Taisho* 575, Nanjio 285, *Hōbōgirin, Fascicule Annexe*, p. 34, realizada por Bodhiruci (que vivió en China entre 508-537);
2. *Taisho* 576, Nanjio 284, *Hōbōgirin, Fascicule Annexe*, p. 34, realizada por Buddhahānta (que trabajó en China entre 525-539) y
3. *Taisho* 577, Nanjio 526, *Hōbōgirin, Fascicule Annexe*, p. 34, realizada por I Tsing (635-713).

Existe una traducción tibetana del *Bhavasañkrāntisūtra*: *Tōhoku* 226, *Catalogue* 892, realizada por Jinamitra, Dānashīla y Yesés sde. Además un fragmento del texto tibetano del *Bhavasañkrāntisūtra* es citado en el *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti, pp. 127-129, líneas 17-17, ed. L. de la Vallée Poussin (del cual sólo se conserva la traducción tibetana) y con atribución expresa al *Bhavasañkrāntisūtra*.

²⁴ Se atribuye el fragmento citado al *Pitāputrasamāgamasūtra*.

²⁵ El fragmento citado no es atribuido a ningún texto.

²⁶ Cf. *Lañkāvatārasūtra* III, 78, p. 76, líneas 5-6, ed. P. L. Vaidya. Tanto en el *Āloka* de Harihadra como en el *Lañkāvatārasūtra* el fragmento es citado sin atribución alguna.

²⁷ El fragmento citado es atribuido expresamente al *Bhavasañkrāntisūtra*.

²⁸ El fragmento citado no es atribuido a ningún texto.

²⁹ El fragmento citado no es atribuido a ningún texto.

³⁰ El fragmento citado es atribuido a Lokanātha (*Vyākaraṇa*).

³¹ El fragmento citado es atribuido a Buda.

³² El fragmento citado es atribuido a Buda.

N. Aiyaswami Shastri, en *Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. V, No. 4, 1931, p. 246, publicó el texto tibetano (ed. *Narthatang*), con una reconstrucción sánscrita del mismo a partir de la traducción tibetana y una traducción al inglés de la misma.

G. Stramigioli, "Bhavasāṅkrānti", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, XVI, 1936, pp. 294-306, publicó el texto tibetano de un manuscrito del monasterio de Toling, del siglo XIII o XIV, que es copia de uno más antiguo probablemente de los siglos X-XI, con una traducción al italiano de la traducción tibetana y otra de la traducción china de I Tsing (*Taisho* 577).

N. Aiyaswami Shastri, *Bhavasāṅkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasāṅkrānti Sāstra, with the Commentary of Maitreyaṅātha*, Madras, 1938 (Adyar Library), publicó la reconstrucción sánscrita del texto a partir de la traducción tibetana y de las traducciones chinas, el texto tibetano (ed. *Narthatang* colacionado con ed. *Peking*) y la traducción al inglés de las tres traducciones chinas y de la traducción tibetana.

En nuestra citada obra *El Budismo Mahāyāna, Sūtras y Shāstras*, incluimos una traducción castellana del *Bhavasāṅkrāntisūtra*, realizada a partir del texto de la traducción tibetana conservada.

Ubicación del Bhavasāṅkrāntisūtra dentro de la literatura budista

Los títulos de dos de las versiones chinas (*Taisho* 575 y 577) inducen a pensar que el *Sūtra* era considerado mahāyānista por los traductores chinos. El título de la versión tibetana existente lo considera también un *Sūtra* del Mahāyāna. El diccionario sánscrito-tibetano del siglo IX, denominado *Mahāvvyutpatti*, sub 1379, lo menciona como uno de los antiguos *Sūtras* de la literatura del Budismo Mahāyāna. Por último, autores mahāyānistas como Asaṅga (*Bodhisattvabhūmi*), Candrakīrti (*Prasannapadā* y *Madhyamakāvatāra*), Shāntideva (*Shikṣāsamuccaya*), Prajñākaramati (*Pañjikā*), Haribhadra (*Āloka*) y Shāntarakṣita (*Tattvasaṃgraha*) lo citan frecuentemente e *in extenso* en sus obras, como lo indicamos anteriormente.

Tal como nos ha llegado el *Bhavasāṅkrāntisūtra* puede ser efectivamente considerado un *Sūtra* (independiente) del Budismo Mahāyāna y de aquellos susceptibles de ser elegidos preferentemente por la escuela *Madhyamaka*, ya que tanto en la prosa como especialmente en las estrofas aparece el tema de la vaciedad de todo.

El Shālistambasūtra. Texto. Ediciones y traducciones

El texto original sánscrito del *Shālistambasūtra* se ha perdido, pero la confrontación de los pasajes citados por los autores budis-

tas³³ con el texto tibetano³⁴ permite concluir que en esas citas se ha conservado en su totalidad el texto sánscrito con excepción de unas pocas frases y palabras. L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, reunió esas citas y re-tradujo del tibetano al sánscrito las frases y palabras que faltaban. Unos años después N. Aiyaswami Sastri, *Ārya S'ālistamba Sūtra, Pratiṭyasamutpādavibhaṅganirdes'asūtra and Pratiṭyasamutpādagāthā Sūtra*, Adyar, Madras, Adyar Library, 1950, que no conocía el trabajo de L. de la Vallée Poussin, reconstruyó de la misma manera el texto del *Shālistambasūtra*, reuniendo las diversas citas y re-traduciendo del tibetano al sánscrito frases y palabras que no se habían conservado en las citas. Las divergencias entre ambas reconstrucciones son pequeñas. La edición de L. de la Vallée Poussin es filológicamente más cuidada y mejor presentada que la de N. Aiyaswami Sastri, señalando con esmero el origen y extensión de las diversas citas con que se reconstruyó el texto original y las lagunas que se llenaron con re-traducciones del tibetano al sánscrito. P. L. Vaidya, *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, I, Darbhanga, The Mithila Institute, 1961, reeditó el texto de N. Aiyaswami Sastri, pero suprimiendo las indicaciones referentes a la procedencia de las citas y a las reconstrucciones a partir del tibetano. V. V. Gokhale, durante su estadía en Nepal (1948-1950), encontró un manuscrito contenido en una obra en sánscrito que él denominó *Madhyamaka-Shālistambasūtram*. Ha sido editado por P. L. Vaidya en su *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, I, ya señalado más arriba. Este texto contiene la mayor parte del *Shālistambasūtra*: no incluye algunos párrafos del comienzo y del final del mismo, reemplazándolos por una estrofa introductoria dedicada a las *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna y una parte final que contiene un comentario a la estrofa 1 de esta obra de Nāgārjuna.

³³ Cf. Candrakīrti, *Prasannapadā*; Shāntideva, *Shikṣāsamuccaya*; Prajñā-karamatī, *Pañjikā*; Yashomitra, *Abhidharmakoshavyākhyā*; y el autor de la *Shuklavidarshanā* (obra que contiene un resumen del *Shālistambasūtra*). Para la ubicación exacta de cada pasaje citado, remitimos a la obra de L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, Londres, 1913 (Librairie Scientifique E. van Goethem-Luzac) (Bouddhisme, Etudes et Matériaux, 42^{me} Fascicule), pp. 69-90 y Apéndice II.

El *Shālistambasūtra* es también citado por autores hinduistas importantes, como Vācaspatimishra en su comentario *Bhāmātī* de los *Vedāntasūtras* y Mād-hava, en el capítulo relativo a la doctrina de Buda en su *Sarvadarshanasaṃgraha*, los cuales conocieron sobre todo la doctrina del *pratiṭyasamutpāda* a través de sus enseñanzas. Ver L. de la Vallée Poussin, *ob. cit.* en esta misma nota.

³⁴ Ver más adelante la referencia a la traducción tibetana.

Existen cinco traducciones chinas del *Shālistambasūtra*:

1. *Taisho* 708, Nanjio 281, *Hōbōgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 41, realizada por Chih Ch'ien (entre 220 y 253 d. C.);
2. *Taisho* 709, Nanjio 280, *Hōbōgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 41, realizada por un autor anónimo (entre 317-420);
3. *Taisho* 710, Nanjio 963, *Hōbōgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 41, realizada por Amoghavajra (723-774);
4. *Taisho* 711, Nanjio 867, *Hōbōgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 41, realizada por Dānapāla? (982-?) y
5. *Taisho* 712, Nanjio 818, *Hōbōgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 41, realizada por un autor anónimo de fecha desconocida.

Existe una traducción tibetana del *Shālistambasūtra*: *Tōhoku* 210, *Catalogue* 876, realizada por autor desconocido.

En nuestra obra *El Budismo Mahāyāna, Sūtras y Shāstras*, I, incluimos una traducción castellana del *Shālistambasūtra* realizada a partir del texto sánscrito conservado.

Ubicación del Shālistambasūtra dentro de la literatura budista

La concepción del *pratityasamutpāda* no simplemente como la cadena causal explicativa del surgimiento de la vejez y de la muerte sino fundamentalmente como designación de la causalidad en sí, las formas descriptivas utilizadas en relación al *pratityasamutpāda*, a los elementos y a los *dharmas* y algunos de los calificativos que se le aplican —creemos— alejan a este *Sūtra* de las posiciones hīnayānistas y autorizan a considerarlo ya como uno de los *Sūtras* del Mahāyāna.

Confirman esta conclusión la gran predilección que sintieron por este *Sūtra* autores del Mahāyāna, a cuyas citas debemos su conservación (ver nota 33) y también el hecho de que la traducción tibetana y tres de las traducciones chinas conservadas denominan a este *Sūtra* como “*Sūtra* del Mahāyāna”.

Por las frecuentes citas de Candrakīrti, Prajñākaramati, y Shāntideva, autores de la escuela mahāyānista *Madhyamaka*, se ve que este *Sūtra* era uno de los *Sūtras* más estimados por esta escuela. E indudablemente no hay nada en él que no condiga con las doctrinas *mādhyamikas* y, además, contiene muchas ideas a las cuales los *mādhyamikas* no podían dejar de dar su aprobación, en especial la calificación de “vacío” a que el *Sūtra* recurre varias veces. El hecho de que la teoría del *pratityasamutpāda* sea el tema central de este *Sūtra* no constituye un obstáculo para la aproximación doctrinaria de este *Sūtra* a las teorías de la escuela *Madhyamaka*, antes bien ese hecho contribuirá sin duda a atraer la pre-

dilección de los autores del *Madhyamaka* por él. En la escuela *Madhyamaka* el *pratītyasamutpāda* es, en efecto, el punto de partida, la fundamentación de la doctrina de la ausencia de sustancias en la realidad empírica, la ley que rige todas las manifestaciones de esa realidad; y el *pratītyasamutpāda* es equiparado a la *śūnyatā*, la "vaciedad", la realidad verdadera. Ver F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina del vacío en la escuela *Madhyamaka* y el *Hastavālanāmaprakaraṇa*", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. III, N.º 2, julio 1977, Buenos Aires.

Cronológicamente, dentro de los *Sūtras* mahāyānistas, este *Sūtra* se ubicaría entre los primeros *Sūtras* teniendo en cuenta que la antigüedad de las traducciones chinas se remonta a la primera mitad del siglo III d. C., lo que obliga a colocar el original sánscrito traducido un buen número de años antes.

Buenos Aires

FERNANDO TOLA y CARMEN DRAGONETTI