

“EXCEDENCIA Y EXTINCION” APROXIMACION A LA EXPERIENCIA DE “DIOS” EN ORIENTE

JOSE LUIS SANCHEZ NOGALES
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

En el Hinduismo no hay una doctrina unitariamente coherente respecto al misterio o divinidad. Existen direcciones divergentes entre las religiones hindúes que se superponen y yuxtaponen sin que para el pensamiento hinduista ilustrado ello suponga contradicción. La multiforme y policroma representación del ser supremo se interpreta como expresión de diversos planos de percepción en la experiencia humana. Tras un período iconolátrico ancestral (4000-2000 a.C.) y un politeísmo colorista desarrollado durante la época védica, en los períodos samhítico y brahmánico (2000-800 a.C.), nos ubicaremos en el período upanisádico o vedānta (800-300 a. C.), que constituye la cumbre de la especulación teológica en torno a la realidad suprema en la India y, al mismo tiempo, el momento religioso y teológico de la crisis que desembocaría en la decisión apofática del Budismo. S. Radhakrishnan afirma que el Hinduismo es un “proceso”. Por esta razón, a la hora de una aproximación a la idea de Dios en oriente, he elegido un momento de crisis en ese proceso: el momento en que, según Radhakrishnan, la reflexión teológica upanisádica se pierde en especulaciones dogmáticas, el espíritu religioso queda adormecido, y el Budismo llama la atención hacia la sencillez

de la verdad y la majestad de la ley moral⁽¹⁾. De ahí el título. Lo excesivo del *Brahman*, que crece hasta no dejar lugar óntico a nada que no sea él mismo como "uno sin segundo", desemboca, en el Budismo, en la extinción del *Nibbāna* como expresión de apofatismo óntico de la realidad suprema.

Al tratar de identificar la realidad última o misterio en el Hinduismo, la realidad que constituye el objeto término específico de la actitud religiosa, no se le puede identificar sin más con Dios, según el campo de significado que este término tiene en las tradiciones monoteístas que nos son más familiares a los occidentales. Panikkar dice que lo que hay que identificar es el equivalente homeomórfico de Dios en el pensamiento hinduista. En relación con la tradición teológica *vedānta* el *Brahman* no puede ser traducido ni entendido como Dios. El punto de analogía de las equivalencias homeomórficas es la "función" teológica. Y hay que decir que, incluso esto, es problemático, pues Dios y el *Brahman* ni siquiera coinciden en sus respectivas funciones de modo pleno. Pero sí puede considerarse que desempeñan un papel más o menos equivalente: ambos constituyen el punto de referencia último en el que culmina la actitud fiducial y el sistema de creencias, así como la pieza clave de la teología. Algo parecido podría decirse de *Nibbāna* en el Budismo: es el equivalente homeomórfico de Dios, como realidad última en el Budismo. De ahí que me decidiera a glosar, como teólogo de la religión, las concepciones de la realidad suprema en el Hinduismo y en el Budismo en esta época del siglo VI a.C. Pero, al tratar del Hinduismo no podía dejar fuera la escolástica medieval (siglos IX-XIII) hindú, pues ésta se constituye fundamentalmente, como comentario del *vedānta*. Muy especialmente glosaré el comentario de *Sankara*, por tratarse del más influyente en el conjunto de la teología hindú y ser el más conocido en occidente desde el "Parlamento de las Religiones" de Chicago de 1893.

LA "EXCEDENCIA" DEL BRAHMAN

El periodo de las *Upanisad* constituye una reacción crítica dentro del Hinduismo. Ante la excesiva presión de la clase sacerdotal brahmánica sobre la religión, surgen los librepensadores críticos que ponen en duda dos elementos fundamentales del período brahmánico: que el Veda tenga validez absoluta y que su finalidad sea exclusivamente ritualista. La religiosidad brahmánica que insistía en la forma de la religión, descuidando su esencia o intención espiritual y religiosa, fue calificada de religiosidad inferior. Además, los críticos declaran que la existencia mundana es una ficción que resulta de superponer una ilusoria multiplicidad a la única realidad suprema, el *Brahman*,

(1) Cfr. *La concepción hindú de la vida*. Madrid 1979², pp. 163-164.

subyacente bajo la diversidad ⁽²⁾. Se va imponiendo, reactivamente, una espiritualidad especulativa y mística de clara tendencia monista que da paso al tercer período del Hinduismo védico. A veces se distinguirá entre un “Alto Hinduismo”, que es propiamente el *vedānta* y un “Hinduismo Popular” que se hace coincidir con el Hinduismo de la *bhakti* devocional, como corriente mayoritaria dentro del Hinduismo clásico, de perfil más popular, cultural y ritual. Pero la realidad quedaría falseada si se estableciese una total diferenciación entre ambas facetas o dimensiones del Hinduismo: ambas están muy interconectadas y se han influenciado mutuamente ⁽³⁾.

Este período es en el que florecen las *Upaniads*, que reflejan esta nueva tendencia religiosa y filosófica. Sin embargo, las *Upaniads* no pueden entenderse como constitutivas de un sistema filosófico-religioso homogéneo y regular. Son expresión de una mentalidad reactiva ante la situación anterior. Su doctrina central parece diluir la individualidad en la totalidad cósmica. La realidad suprema no puede comprenderse mediante el mero raciocinio. Esta es el todo y es única: es el monismo upanisádico centrado en el Brahman. Para las *Upaniads* la finalidad última del conocimiento debe ser la experiencia mística, la cual puede inducir un estado de liberación (*moksa*), ausencia de temor-dolor (*abhaya*) o inmortalidad (*amrtatva*), que se resuelven en una fusión con el unotodo de carácter panteístico-monista. No cabe duda de que en la literatura upanisádica hay un intento de interiorizar y espiritualizar la religión: de ahí su recurso a la contemplación interior. El problema es que puede quedarse en pura especulación metafísica, perdiéndose la verdadera “intencio” religiosa, la “devotio”. Las *Upaniads* son, por una parte, el fin y, por otra, la cima más alta del período védico. De ahí su otra denominación de *vedānta* (*ānta*, fin y cima del Veda). El *Brahman* parece constituir el límite último de toda pregunta o indagación acerca del fundamento fundante de todo lo existente para este período. Al llegar al *Brahman* la mente tropieza con una realidad que no puede abarcar: “No es conocimiento ni no conocimiento; es invisible, inefable, incomprensible, indefinible, impensable, indescriptible” ⁽⁴⁾.

Etimológicamente, *Brahman* se hace proceder de *ābhr*, que induce varios significados según interpretaciones ⁽⁵⁾:

- ☑ Crecer, hacerse grande, expandirse. De donde se traduciría como el gran ser, el supremo o el altísimo.
- ☑ Abundar. De donde se podría traducir como el ser en el que todas las buenas cualidades abundan, o el Ser que posee todas las bondades en su plenitud. Es la preferida del comentarista *Madhva*.

(2) Cfr. H. VON GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*. Barcelona 1977, pp. 57-68.

(3) Cfr. SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *For a Dialogue with Hinduism*. Roma, s/f, pp. 112-113.

(4) *Maukya Upaniad*, p. 7.

(5) Cfr. A. THANNIPPARA, *Saccidananda, Is ara, A atara...*, o.c., pp. 56-57.

- ☒ Exceder, sobresalir. De donde vendría su posible traducción como el ser que excede a todo ser, el ser eterno o infinito. Es la significación preferida de *Sankara*.

Junto al *Brahman*, surge siempre el concepto teológico de *Ātman*. Este, etimológicamente tiene un origen más inseguro. Se le hace derivar de *an* que significa respirar; de donde se traduce como aliento, espíritu vital. Gradualmente desde su significado de aliento se desliza hacia los de vida, alma, espíritu. En las *Upaniads* se encuentra con una significación doble: por una parte designa el alma individual y, por la otra, el alma suprema o espíritu del universo. Las *Upaniads* identifican el *ātman* y el *Brahman*. La realidad suprema es *Ātman* desde el punto de vista individual y subjetivo, y *Brahman* desde el punto de vista objetivo, es decir el universo comprendido en su totalidad y globalidad. *Ātman* es el fundamento interior del propio sí mismo de cada uno. Partiendo del mundo exterior o del propio yo profundo, los sabios upanisádicos llegarían a dos aspectos diferentes de la Realidad última, pero que son idénticos y usados como sinónimos. En las *Upaniads* existen unos pasajes llamados "grandes episodios" (*Mahāvakyas*) que afirman con claridad esa identidad entre ambos principios:

"Yo soy el *Brahman* (*Aham Brahmāsmi*)" ⁽⁶⁾.

"Tú eres eso (*Tat tvan asi*)" ⁽⁷⁾.

"Tal es el *ātma*, el *brahman* (*Ayamātma Brahman*)" ⁽⁸⁾.

Para determinar conceptualmente la naturaleza de la realidad suprema se puede seguir la lectura de las *Upaniads*, una descripción doble: negativa y positiva. La descripción negativa del *Brahman* pone de relieve su transcendencia absoluta:

"El ojo no lo alcanza, tampoco la palabra ni el pensamiento. No sabemos, no conocemos cómo puede enseñarse. Se trata de algo diferente de lo que conocemos, y está incluso más allá de lo desconocido" ⁽⁹⁾.

Se pide la renuncia a "hacerse cargo de él" mediante cualquier tipo de conocimiento. Con ello se apunta a la transcendencia y a la alteridad total del Misterio. Pretender conocerlo es privarse del propio autoconocimiento. El *Brahman* trasciende la capacidad humana. La verdadera conciencia de él

(6) *Bhadārayaka Upaniads* 1,4,10, en *Libros sagrados de la India. La upanishad del gran bosque*, ed. de Félix Ilárraz. Salamanca 1988, p. 89.

(7) *Chāndogya Upaniads*, 6,12,3, En *Upaniads*, prólogo de R. Panikkar. Madrid 1995, p. 94.

(8) *Bhadārayaka Upaniads*, 2,5,19 versión de F. Ilárraz, o.c., p. 109.

(9) *Kena Upanisad*, 1, pp. 1-4, citado en D. ACHARUPARAMBIL, o.c., 14. Versión francesa en SHRI AUROBINDO, *Trois Upanishads. Ishā, Kena. Mundaka*. París 1972, pp. 119-120.

consiste en reconocer que no se puede conocer debidamente. Y el mejor camino para ese conocimiento negativo. Esta teología apofática tiene una fuerte presencia en las Upaniads. La fórmula “neti, neti” (no es eso, no es eso) ⁽¹⁰⁾, aparece al menos cinco veces en *Bhadārayaka Upaniad*. Y aparece, en ocasiones, junto a la otra fórmula catafática que declara al *Brahman* como “realidad de lo real” y “verdad de lo verdadero”. De ahí la consecuencia: no puede ser captado por ninguna facultad humana ni descrito mediante el lenguaje ordinario. Es famosa la anécdota ⁽¹¹⁾ de un gran maestro, *Bhāva*, que fue invitado por el rey Vaskalin a pronunciar un discurso sobre el *Brahman*. Llegado a palacio, *Bhāva* permaneció taciturno ante el rey y la corte. Y habiendo sido repetidamente llamado al orden por el rey, respondió finalmente: “yo estoy hablando. Vosotros, en cambio, no entendéis nada. Él es silencio” ⁽¹²⁾.

La descripción positiva del *Brahman* destaca su ser “realidad de la realidad” (*satyasya satyan*) ⁽¹³⁾, como el “Ens Realissimum” de la escolástica cristiana. El concepto que se acotó para esta descripción positiva del *Brahman* fue el de una tríada en la unidad. Se expresa con el término *Saccidānanda* que contiene los tres aspectos esenciales de la naturaleza del *Brahman* ⁽¹⁴⁾. Este es un concepto, definitivamente acotado por la escolástica medieval, aunque no aparece tal cual en las más antiguas, sí en las *Upaniad* más recientes (300-200 a.C.)

SAT: de *as*, existencia, ser, realidad pura, infinita, absoluta que explica y sostiene el universo fenoménico, más allá del tiempo y del espacio. De ahí *sat* y *satyam*, como ser, realidad, verdad. Subraya su absoluto ser uno solo, sin segundo (*Ekam evadvitiam*) ⁽¹⁵⁾.

CIT: esta raíz significa ser consciente, conocer; el *Brahman* no es inerte y ciego, sino conciencia absoluta, no como cualidad sino como naturaleza. Es “Luz de las luces”, absoluta autoconciencia y absoluta omniconsciencia. Por esta constitución se establece una vinculación con el *Ātman* (alma individual) humano ⁽¹⁶⁾.

(10) *Bhad ārayaka Upaniad*, 2, 3, 6; 3, 9, 26; 4, 2, 4; 4, 4, 22; 4, 5, 15. La versión de F. ILARRAZ traduce, *Este alma ni es así, ni así tampoco*, cfr., por ejemplo, p. 151; la de M. MÜLLER, interpreta, *El, el Ser, debe ser descrito mediante las palabras: ‘¡No, no!’*, cfr., p. 136.

(11) La tradición procede de una *Upaniad* que se ha perdido, según M. DHAVAMONY, *La luce di Dio nell’Induismo. Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*. Milano 1987, p. 61.

(12) SHANKARA, *Brahmasutrabhāṣya*, 3.2.17, (Comentario de Shankara al *Brahmasutra*) en M. PIANTELLI, *Sankara e la rinascita del brāhmanesimo*. Fossano. Cuneo 1974, pp. 123-124.

(13) *Bhadārayaka Upaniad*, 2,1,20, ed. *Libros sagrados de la India. La upanishad del gran bosque*, ed. de Félix Ilárraz, o.c., p. 102.

(14) A. THANNIPARA, *Saccidananda, Is ara, A atara. Towards a Re-e aluation of some Aspects of the Indian Christian Theology*. Bonn-Bangalore 1992, pp. 73-138.

(15) *Chāndogya Upaniad*, 6, 2, 1-2, ed. *Upanisads*, ed. y tr. de D. de Palma y prólogo de R. Panikkar, Madrid 1995, p. 89.

(16) *Muaka Upaniad*, 2,2,9, ed. *Los Upanishads*, tr. por C. Vallcorba y P. de Blas de la versión de M. Müller. Barcelona 1980, p. 43.

ĀNANDA: de *nand*, estar alegre, gozoso, deleitado, procede el sustantivo, que significa deleite, felicidad completa y constitutiva, bienaventuranza. El *Brahman* y *ānanda* son lo mismo; en las escrituras el *Brahman* es *nanda*. *Brahmán* es absoluta felicidad autoexistente porque es absoluta conciencia autoexistente⁽¹⁷⁾.

En los comentaristas medievales se plantea el problema. ¿Es el *Brahman* personal o impersonal? Ciertamente, al enfocar este problema los cristiano-occidentales deberíamos tener en cuenta la diferencia conceptual, arraigada a lo largo de los siglos, que nos separa del pensamiento oriental. En efecto, el orden creacionista personalista cristiano concibe el substrato último como un alguien personal del que brota una actividad creadora que se plasma en un universo de criaturas, articulado en una historia. Es la visión personalista de la realidad. El pensamiento filosófico cristiano acota la noción de persona con la máxima fuerza y, paralelamente, pone de relieve la consistencia ontológica de la historia como ámbito de lo real donde se despliega la libertad de la persona, con sus limitaciones.

Sin embargo, el pensamiento naturalista de la filosofía oriental, tendente a la especulación racionalista en las *Upaniads*, se inclina a concebir el substrato último, el "arché" u origen total, como un "algo" de lo que parte un proceso pangenerativo que se resuelve en un universo de cosas, articulado en una naturaleza que puede disolverse, como ilusión, sueño o juego, en el último y total principio que la sustenta. Pues si el absoluto es el "uno sin segundo"⁽¹⁸⁾, el problema es encontrar un lugar para el yo humano, para el nosotros, para la historia y el mundo. Esta concepción parece salvar la infabilidad del "uno", pero tiene problemas a la hora de salvaguardar la identidad de la criatura, especialmente la de la persona. La consistencia ontológica de lo que no es el "uno", es problemática. No se podría decir que el mundo es el otro o lo múltiple, pues lo "uno" no dejaría lugar a nada más fuera de él mismo.

Una interpretación de este monismo especulativo, realizada, ciertamente, desde occidente, entiende que sólo la divinidad es, en él, perfilada como real en la ausencia de un concepto fuerte de creación. Las soluciones al problema de la existencia de una realidad diversa del ámbito de lo divino, en ausencia de dicho concepto, son tres: 1. Admitir un mundo real coeterno con lo divino, lo cual comprometería, de algún modo, su absoluta soberanía; 2. Imaginar el mundo como una emanación o evolución de lo divino, comprometiendo así su inmutabilidad; 3. Negar la realidad del mundo manteniendo la inmutabilidad, soberanía y perfección de lo divino. Esta última parece prevalecer en la metafísica upanisádica⁽¹⁹⁾. Podríamos decir, desde

(17) *Bhādārayaka Upaniads*, 3, 9, 28, ed. de F. Ilárraz, o.c., p. 133.

(18) *Chāndogya Upaniads*, 6, 2, 1.

(19) Cfr. SPNC, *For a Dialogue...*, o.c., p. 14.

nuestra óptica occidental, que la realidad suprema crece tanto que no deja espacio a ninguna otra entidad que no sea ella misma: su crecimiento el “excesivo”, corre peligro de anular al mundo y al yo, cuando no de englobarlos en sí mismo: el yo mediante la identificación con el *Brahman* y el mundo mediante su interpretación como ilusión, sueño o juego del mismo. Pero, desde otro punto de vista, también puede interpretarse que esta falta de espacio ontológico para todo lo que no sea lo divino, se resuelve por un crecimiento excesivo del “yo” (*ātman*) que le lleva a ponerse al mismo nivel ontológico del *Brahman*, hasta equipararse y confundirse con él; de este proceso dan testimonio los *Mahāvakyas* (grandes episodios) que he citado anteriormente. En definitiva, hay también una excedencia del “yo” que, al quedar sin espacio ontológico, crece en exceso hasta alcanzar la cota de lo divino. Es la otra cara de la interpretación de este crecimiento excesivo del que vengo hablando, como occidental, claro está.

Cuando, por el contrario, el problema del misterio se enfoca desde una sensibilidad religiosa menos racionativa y especulativa, la “representación” del origen y término último de la realidad adquiere rasgos fuertemente personalistas en la *bhakti* devocional hinduista o en la devoción del Budismo Mah yana. La actitud religiosa de los *bhakta* hinduistas está transida de una sensibilidad de corte personalista hacia la “persona” divina, el dios de la propia religión. Sin embargo, la especulación del “vednta” (*Upaniād*) sigue proyectando su sombra sobre este modo de religiosidad hasta el punto de originarse episodios de tipo devocional –místico en los que parece perderse de nuevo el rasgo personal alcanzado en aras de una disolución de corte monista en el todo– “uno”, el *Brahman*. El crecimiento de Dios es excesivo y no deja espacio a lo no divino.

El comentarista medieval *Sankara* (788-820) comentó todos los escritos importantes del *vedānta*, y es el sistematizador de la teología *advaita* (no dualidad) ⁽²⁰⁾, que es la forma más extendida del “vednta” entre las clases intelectuales. Podría decirse que representa el comentario (*bhāṣya*) escolástico oficioso y casi canónico de la ortodoxia teológica hinduista. En su reflexión teológica se inclina por una interpretación impersonal de la realidad suprema, el *Brahman*. Lo considera como un neutro, impersonal, sin atributos, sin figura, omnipresente e incognoscible en sí mismo ⁽²¹⁾. Su argumentación puede sintetizarse así: si El *Brahman* es infinito, nada puede añadirsele, por lo que el *Brahman* y nosotros no podemos ser dos realidades diversas, sino que debemos ser una única realidad; no podemos existir, con nuestro mundo, junto al

(20) *a-d āitam*, no dualidad, singular, matizadamente monismo. Cfr. H. VON GLASENAPP, o.c., pp. 204-214 y, especialmente, M. PIANTELLI, *Sankara e la rinascita del brāhmanesimo*. Fossano. Cuneo 1974, pp. 107-187.

(21) *Isa Upaniād*, 5. Versión italiana en M. DHAVAMONY, *La luce di Dio nell'Induismo. Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*. Milano 1987, p. 63.

Brahman, sino en él. ancara no cesa de proclamar la total identidad entre el *Brahman* y *Ātman*⁽²²⁾. El ser infinito existe en un nivel de realidad que está muy por encima de la realidad del universo fenoménico. Y la contradicción lo es para la mente en este universo fenoménico. El origen de este universo mudable no es una transformación de *Brahman* sino un efecto de su poder. Crea el universo fenoménico del mismo modo que un hombre que duerme construye el mundo de sus sueños. La excedencia de Dios solo deja lugar al universo y al yo como su sueño:

“La escritura nos enseña que existe una variada creación en el yo de una persona que sueña: no hay carros en ese estado, ni caballos, ni caminos, pero él mismo crea carros, caballos y caminos”⁽²³⁾.

Todavía una dificultad. Si *Brahman* es autosuficiente, carece de motivo para crear el mundo. Pero no es racional poner actos sin una finalidad o meta. La respuesta que el mismo comentarista se da a su objeción afirma que no siempre se actúa por un motivo exterior. Sobre todo cuando se trata de personas de alta posición que tienen colmados sus deseos, no actúan por motivación externa, sino sencillamente por recreación o divertimento. La actividad del Señor puede ser concebida como un mero deporte, un simple juego del Señor, cuyo poder es infinito⁽²⁴⁾. Solo el supremo Señor es el “real de lo real”, “uno sin segundo”. El *Brahman* es la realidad; el mundo es ilusorio; el alma individual es el mismo *Brahman* y no diferente. La diversidad de la realidad solo afecta al nombre y a la forma (*namā-rupa*), pues el ser (sat) es esencialmente uno y el mismo. El mundo de la multiplicidad es una mera apariencia⁽²⁵⁾.

Entre los pensadores y teólogos hinduistas siempre se conserva un matiz y sabor de panteísmo religioso y teológico como correlato de un monismo filosófico subyacente que hunde sus raíces en la especulación upanisádica. El *Brahman* es la única realidad, aunque tiene carácter transcendente. No puede considerarse últimamente un dios sobre el *Brahman* absoluto e impersonal. Dios sería un nexo provisional entre el *Brahman* inmutable y la ilusión (*māyā*) provisional del mundo. Existen, ciertamente, relatos de creación que hacen intervenir a dioses. Pero conservan un fondo panteísta-monista que sólo posteriormente evolucionará hacia un nebuloso teísmo. La realidad suprema o misterio de la religión hinduista, desde el punto de vista teológico, es “muy

(22) Comentario de Sankara a *Bhadārayaka Upaniād* 2, 4, 6, citado en italiano por M. PIANTELLI, *Sankara...*, o.c., pp. 130-131.

(23) *The Vedānta Sātras...* Sankarācārya, 34, o.c., II,1,28, que cita *Bhadārayaka Upaniād*, IV, 3, p. 10.

(24) Cfr. *The Vedānta Sātras...* Sankarācārya, 34, o.c., II, 1, 33.

(25) Cfr. A. THANNIPPARA, *Saccidananda, Is ara, A atara*, o.c., pp. 93-109.

pobre” en contenido personal tal y como se entiende el carácter personal en occidente y en el Cristianismo, según he indicado. No está, en el Hinduismo, teológicamente clara la forma de Dios como determinación epifánica del misterio.

¿Cómo se entiende el objeto término último de la religión en el Hinduismo? La doctrina teológica hinduista sobre el misterio y sus determinaciones epifánicas no es uniforme, ni coherente, examinada desde el punto de vista de occidente, cuyo instrumento mental más importante es el concepto. Para poderla comprender los occidentales habríamos de construir una proposición del siguiente tenor:

“El Hinduismo es superficialmente politeísta, tendencialmente monoteísta y fundamentalmente monista”. O bien “popularmente politeísta, devocionalmente monoteísta y metafísicamente monista”.

Superficialmente el Hinduismo se presenta al observador occidental como un politeísmo abigarrado. No hay más que leer alguna de las listas interminables de dioses invocados por los fieles de esta religión, cuyos nombres brotan de los *Veda*, de los *Purāna*, y de otros escritos, o contemplar la decoración de la fachada de un templo hinduista con su exuberante despliegue de imágenes de innumerables divinidades, o asistir a los múltiples actos religiosos celebrados en ambiente de religiosidad popular para percibir el progresivo despliegue de un panteón celeste y divino inagotable.

Sin embargo, en el Hinduismo subyace una fortísima corriente monoteísta en el sentido de que los devotos (*bhakta*) de una divinidad tienden a entregarse a ella como si ésta fuera realmente la única divinidad, ejerciendo el absoluto señorío sobre la vida personal y comunitaria hasta el punto de que los fieles de una de estas divinidades (sobre todo de las tres grandes sectas, sivaísmo, visnuismo y saktismo) no entran en los templos de las otras divinidades, y la entrega devocional está transida de un carácter de exclusividad y fidelidad propios de las formas típicamente monoteístas de la religiosidad.

Finalmente, se detecta en el trasfondo de la experiencia y de la vivencia de la fe y de la religiosidad de todo hinduista un monismo panteísta que rezuma incluso en las manifestaciones de religiosidad más próximas al monoteísmo. Hay como una intuición subliminal de que todas las manifestaciones epifánicas del misterio, de lo divino, brotan, fundamentalmente, de una única y última realidad en la cual se resuelve todo: las manifestaciones “creaturales” del mundo de la relatividad y la impermanencia, y las manifestaciones epifánicas que tienen un cierto carácter de absolutez, como son las divinidades

supremas⁽²⁶⁾ de las sectas de tendencia monoteísta. Es célebre, al respecto, la revelación de *Krsna*, divinidad singular del krisnáismo, a *Arjuna*, su devoto, acerca de su naturaleza esencial, que coincide con el *Brahman*; se relata en el capítulo 11 del *Bhagavad-gitā*:

“Si a un mismo tiempo apareciera en el cielo la luz de un millar de soles, tal vez fuera semejante a la de este gran Espíritu... ¡Gloria delante y detrás de ti! ¡Gloria a ti siempre!, ¡Oh Todo! Con tu infinito poder e infinita virtud, lo abrazas todo; luego tú eres Todo. ... Tú eres el padre del mundo animado e inanimado; tu debes ser adorado, pues eres más venerable que el que sea venerable. No hay nada que te iguale, y ¿cómo puede haber otro superior, ni aun en los tres mundos, ¡oh tú de incomparable poder! Por esto, bajando la cabeza y prosternándome ante ti, imploro tu gracia, ¡oh Señor digno de ser alabado! ¡Oh Dios! Sé mi sostén como el padre lo es del hijo, el amigo del amigo y el amante de su amada”⁽²⁷⁾.

LA “EXTINCION” DEL NIBBĀNA

H. Von Glasenapp califica al Budismo de ateo al no poder encontrar en él ninguna de las cuatro posibles formas de significado del término dios o divinidad⁽²⁸⁾:

1. Poder o poderes superiores al hombre.
2. Ser trascendente y personal, creador y providente.
3. Realidad absoluta impersonal fundamento de todo.
4. Hombre o realidad considerada como encarnación de un poder superior.

Según H. von Glasenapp el Budismo niega a Dios en el sentido de un ser trascendente y personal, creador y rector del universo. Sin embargo es preciso observar que en el Budismo más estricto se reconoce la existencia de un absoluto, el *Nibbāna*, misterio diametralmente opuesto al mundo del *samsāra* y que es totalmente otro. La calificación de ateo se entendería más bien por la ausencia de una forma particular de representación del polo teológico o supramundano de la relación religiosa. Más que negar, silencio. Parece ser que

(26) Cfr. S. LEMAÎTRE, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma*. París 1957, pp. 55-64.

(27) *Bhaga ad-gitā. Poema sagrado o Canto del Biena enturado*, ed. de J. Alemany. Madrid 1978, pp. 114-115 y 120; D. ACHARUPARAMBIL, o.c., pp. 140-150, cita *Bhaga ad-gitā*. 11, 12, pp. 40-44.

(28) Cfr. J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid 1978, pp. 255-256.

la calificación de ateísmo aplicada al Budismo es una consecuencia derivada de su manipulación con un instrumental conceptual propio de nuestra cultura. Las afirmaciones ciertas que se pueden hacer al respecto son las siguientes:

1. Buda no afirma ni niega en relación con el problema de la existencia de un dios como absoluto. No se plantea la cuestión especulativamente.
2. Buda niega las explicaciones del mundo en términos de creación. Está dominado por la conciencia de la radical contingencia de todo lo mundano, incluido el sujeto.
3. El Nibbāna es, para el Budismo, el centro, como el “*summum bonum*”. No es nada de lo que es (lo que es, es caduco); se describe más bien en términos negativos como pura negación de la negatividad del hombre ⁽²⁹⁾.

El budista tiene conciencia de la absoluta transcendencia del *Nibbāna*: sólo es alcanzable por el transcendimiento del camino que lleva a él: el mundo y el hombre. Es totalmente otro respecto del *samsāra*, el mundo fenoménico. Goza del carácter de incondicionado en cuanto realidad última. En este sentido podría afirmarse que el *Nibbāna* es el Misterio último del Budismo, del cual no hay ninguna representación. No se dan explicaciones sobre su naturaleza, únicamente se indica el camino que conduce hasta él: el óctuple sendero.

En la India se venía produciendo a partir del siglo X a.C., un movimiento interior dentro de la casta sacerdotal para simplificar el culto sacrificial. Hay una reacción contra el recargamiento de los rituales y contra la mecanización del rito del sacrificio escrupulosamente realizado. La tendencia anti-ritualista e interiorista se produce incluso dentro del seno de la ortodoxia védica. Desde el sacrificio cósmico se gira hacia el sacrificio cognoscitivo e intelectual: esta será la obra del *vedānta* plasmada en las especulaciones metafísicas de las *Upaniads*. Los sabios intentaban encontrar respuestas a gran número de problemas metafísicos: el mundo, ¿es finito o infinito? ¿Eterno o de duración limitada? El yo (*ātman*) del hombre, ¿es eterno, o de duración limitada? El mundo y el yo, ¿están causados por algún ser, o son productos sin causa? El espíritu humano, ¿puede adquirir conocimientos seguros, o bien se impone la prudencia de no considerar ninguna opinión como válida? ¿Subsiste el yo tras la muerte? Y, si subsiste, ¿permanece consciente o inconsciente? ¿Está provisto de forma o desprovisto de ella? ¿Es finito o infinito? ¿Consciente de la unicidad o de la diversidad? ¿Es feliz o desgraciado? ¿O se

(29) Cfr. J. MARTIN VELASCO, *o.c.*, pp. 258-260, que maneja las siguientes fuentes: E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien*. Lovaina 1958; H. VON GLASENAPP, *Brahma et Buddha en Les religions de L'Inde dans leur évolution historique*. París 1937; E. CONZE, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*. París 1952.

destruye completamente, como el cuerpo, después de la muerte?⁽³⁰⁾ En estas especulaciones el hombre se constituye progresivamente en centro del proceso salvífico y sacrificial. La divinidad se unifica y se universaliza. El *Brahman* acabará identificado con el *ātman*. En las *Upaniads*, la salvación estriba en descubrir esa identidad. La conclusión de este proceso anti-ritualista y de reflexión teológica y metafísica desemboca en los *Mahavakyas* que hemos referido y que podrían sintetizarse en uno de ellos: "Yo soy el *Brahman*".

En este contexto brotará el mensaje de Buda como continuidad y ruptura, como asentimiento y protesta, como reacción ante la pura objetividad ritualista y como ascenso del hombre. Hay un vuelco hacia el interior, como en las *Upaniads*; la diferencia es que la meditación de Buda se desliza hacia el descubrimiento de la intencionalidad como esencial al acto humano, y no tanto hacia el "objeto" de la contemplación. Todas las ideas, incluido el concepto de Dios, le parecen un refugio en donde se había cobijado el hombre que tenía miedo de sí mismo. Las disquisiciones especulativas le parecen objetividad muerta y lo que importa es la persona concreta y su liberación existencial. Buda quiere liberar al hombre del miedo a sí mismo haciéndole consciente de un hecho universal en la experiencia: el dolor y la tendencia a liberarse de él⁽³¹⁾.

El Budismo surge en este ambiente, a partir del siglo VI a.C., como movimiento de reforma. Buda se plantea, sobre el fondo del Hinduismo, cómo liberarse de la rueda del *samsara*, de las reencarnaciones sin fin sujetas a la ley del *karma*. Niega la existencia de un alma individual (*Ātman*) que haya de unirse con el *Brahman*. Además se negará a responder a las cuestiones que conciernen al mundo, a su origen y a su carácter finito o infinito. Estas preguntas las declara ociosas porque no ayudan al hombre a liberarse del sufrimiento. Rechaza, con ello, las escrituras hinduistas y el sistema de castas. Y guarda silencio sobre el "ser supremo". El Budismo se irá configurando como una religión de liberación de la contingencia y del dolor. El punto de partida de la predicación de Buda en el Sermón de Benarés es la proclamación de las "cuatro nobles verdades" acerca del dolor y su superación⁽³²⁾. La cuarta noble verdad señala el sendero óctuple; dentro del primer tramo (el del conocimiento), el primer paso es la "recta creencia" (también "recta visión" o "recto conocimiento"). Se refiere al conocimiento de las cuatro nobles verdades y la comprensión del *an-ātman*, la no existencia de un "yo"⁽³³⁾. Todo

(30) Cfr. texto en P. POUPARD (Ed), *Las religiones*. Barcelona 1989, pp. 86-87.

(31) R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid 1997³ (1ª ed. 1996), pp. 170-172.

(32) Ver J. LOPEZ-GAY, *La mística del Budismo*. Madrid 1974, pp. 16-20 y K. KADOWAKI, *Buddhism*, en S. KAROTEMPREL, *Following Christ in Mission*. Nairobi-Bombay 1995, p. 268, cita *Samyutta Nikāya*, 5.42 ss en I.B. HORNER, *The Collection of the Middle Length Sayings*. London 1954-59 y W. TRENCKNER, *Majjhima Nikāya*. London 1884-1904, pp. 63-64.

(33) *Samyutta Nikāya* V, 8, en M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. IV. Madrid 1980, pp. 591-592.

lo que el hombre puede conocer en este mundo es el dolor, la contingencia de todo lo que es ser. Si pasamos por encima del segundo tramo (el de la moralidad), en el tercero (de la espiritualidad) nos encontramos, en el último peldaño, la “recta meditación” (*Sammāsamādhī*). Se obtiene con la meditación intensa que libera al hombre de todo lo que le empuja a la búsqueda del pasado y de su permanencia. En este octavo paso del camino se produce una concentración máxima de la actividad mental a través de cuatro experiencias⁽³⁴⁾. La cuarta desemboca en cuatro estados (*arupa*, desmaterialización o desformalización): identificación con la totalidad-unidad, conciencia infinita, vacuidad (nada), ausencia de conciencia y conceptos. El final de los *arupa* deja al monje en el *Nibbāna*, extinción y plena realización⁽³⁵⁾.

Se puede decir que, en la doctrina budista, el *Nibbāna* ocupa el puesto central, equiparable al que en otras formas religiosas históricas ocupa la figura del objeto-término de la actitud religiosa. Se podría calificar, usando la terminología de Panikkar, como el “equivalente homeomórfico” del misterio, de Dios. Es la meta definitiva de la intención religiosa budista y el objeto-término de la actitud religiosa, especialmente del creyente adscrito al Budismo *śravakayāna* (vehículo de los oyentes). El término procede de un verbo que significa “soplar fuera” y también hace referencia a la “extinción del fuego”, y la voz pali, *Nibbāna*, a la liberación de la fiebre de la concupiscencia:

“*Es como un gran fuego sin combustible que se muere, y, cuando los carbones se han extinguido, entonces se llama apagado (nibbuta)*”⁽³⁶⁾.

Ello ha dado pie a que se interprete desde un punto de vista predominantemente negativo, como aniquilación. También está muy difundido su entendimiento como un estado de desinterés apático o como actitud abandonista, de “fuga mundi”. Desde el punto de vista budista, en lo que nos es posible adoptarlo empáticamente, el “Nibb” na no puede ser la aniquilación o extinción de la persona, por la sencilla razón de que ésta no existe como substancia. El concepto budista es *an-ātman* (no-yo). Quiere indicar la carencia de permanencia. Admite la existencia de un “yo” que distingue a un individuo de otro y sirve como centro de los actos intelectuales, volitivos y morales. Pero no es permanente, sino una combinación cambiante de cinco elementos (cuerpo físico, sensación física, percepción sensible, tendencias habituales y conocimiento) que, unidos, constituyen no una cosa sino un proceso⁽³⁷⁾.

(34) (*Jhāna* o *dhyāna*): extinción de toda sed, cesación del raciocinio, perfecta indiferencia e imperturbabilidad, experiencia inobjetiva en perfecta paz.

(35) Cfr. A. WAYMAN, *Budismo*, en C. J. BLEEKER y G. WIDENGREN (Ed), *Historia Religionum* II. Madrid 1973, p. 426. Cfr. asimismo J. LOPEZ-GAY, *o.c.*, pp. 21-23 y 181-192.

(36) *Thera Gāthā* 15, p. 702, en edición de la Pali Text Society, en J. LOPEZ-GAY, *o.c.*, p.18.

(37) CFR.K.KADOWAKI, *o.c.*, pp. 274-275.

Panikkar defiende que este es el pivote central del Budismo. Buda no admite el "ātman-yo" como sustancia imperecedera e inmortal, sujeta a cambio y perfectible por la acción. No hay tal sujeto. El yo empírico es evidente que no existe, pues reclama fundamento y no sustenta nada; el yo absoluto tampoco, pues si se convierte en sustentador pierde su absolutéz y transcendencia. La carencia de sujeto último de las operaciones aboca a la realidad a la total contingencia y caducidad. Todo es caduco, inestable, efímero. Tanto los objetos como los sujetos que los experimentan. El sujeto "no está sujeto", no es soporte de los cambios que le ocurrirían en la superficie, sino que és él mismo el que transmigra y cambia; o mejor, no hay un "sí mismo", sino puros puntos dinámicos; todo es transitorio. Si decimos "es inmutable" el cambio no le toca y resulta una hipótesis superflua para explicar el cambio. Si es mutable, deja de ser el hipotético sujeto inmutable del movimiento y del cambio. Hay continuidad y cambio porque no hay *ātman*. La transmigración no tiene sujeto firme: "lo que transmigra" es el cambio mismo, un descomponerse y componerse de elementos⁽³⁸⁾. Por consiguiente, lo que se extingue es el equívoco creado por una mala captación de la realidad. En realidad indica el estado en el cual se produce la liberación, la cesación del dolor, el ámbito de la paz absoluta, totalmente "otro" del mundo, y, por consiguiente, hace referencia a un estado de salud o salvación. Buda pone este problema en conexión con el *dharmā*. Este es la ley que gobierna el ciclo sin fin del nacimiento, la muerte y la reencarnación y, al mismo tiempo, es cada uno de los elementos individuales que constituyen el universo con su continuo fluir, pasajero y transitorio, que no permite la constitución permanente de esa unidad que llamamos "yo" (*ātman*). La "persona" es un continuo flujo de *dharmas* que cambia continuamente y que después de la muerte se recompone para dar lugar a un nuevo individuo.

El *Nibbāna* es la liberación de esa ley del *dharmā*, del flujo constante del recomponerse; la cesación del fluir que produce la ilusión del "yo". En el canon budista se habla de él desde varias perspectivas, todas con un común denominador: la "cesación" (*nirodha*) de todo lo que causa dolor y, por consiguiente, impide la auténtica salud y felicidad. Está bien expresado en el siguiente texto:

"... ¿Piensas, *Vacha*, que si ante ti ardiera un fuego conocerías tú que ante ti estaba ardiendo un fuego?". "Si ante mí estuviera ardiendo un fuego, señor Gautama, yo sabría que ante mí estaba ardiendo un fuego". "Y si alguien te preguntara si sabías de qué depende el fuego que arde delante de tí, cómo lo explicarías?". "Yo diría que este fuego que arde delante de mí depende de que se adhiere a la hierba y a la leña". "Y si el fuego

(38) Cfr. R.PANIKKAR, *o.c.*, pp. 87-95.

*que está delante de ti desaparece, ¿sabrías decir adónde se ha marchado?”. “Si el fuego que hay delante de mí desaparece, yo sabría decir que el fuego ha desaparecido”. “Y si alguno te preguntara, ¿en qué dirección se ha marchado el fuego que ha desaparecido: hacia el este, el oeste, el norte o el sur?; si de este modo te interrogara, ¿cómo se lo explicarías?”. “No viene al caso, señor **Gautama**, tal cosa, pues el fuego ardía a causa de que se apegaba a la hierba y a la leña, y al consumir estos materiales y al no disponer de otros, se queda sin su alimento y queda reducido a lo que llamamos extinguirse”. “Exactamente igual, **Vacha**, esa forma por la cual se puede afirmar la existencia de un **Tathagata** ha cesado, se ha erradicado, se ha ido, ha sido arrancada como una palmera taliput, se ha hecho no existente y no capaz de resurgir en el futuro. El **Tathagata**, una vez liberado de eso que llamamos forma, es profundo, inconmensurable, difícil de imaginar y como un gran océano. No viene al caso decir que renace, decir que no renace, decir que renace y no renace al tiempo, o decir que ni renace ni no renace de nuevo”⁽³⁹⁾.*

En este diálogo se muestra el carácter de “transcendencia inefable” del *Nibbāna*. No es definible ni descriptible. Lo que se extinguen son los cinco agregados que componen el ser de quien ha llegado a él. No es “resultado” de la extinción de nada, ni es el “efecto” de falta de combustible, ni es “causa” de nada. Todos estos términos lo objetivarían y, por tanto, lo inmanentizarían. Es transcendencia pura. No es estrictamente meta para el hombre, pues está más allá del ser que es lo contingente; no es objeto de un apetito, ni hay un puente que permita llegar a esa otra orilla. Es extinción de la existencia considerada como negativa y contingente. Consumación de la temporalidad y muerte de todo lo mortal, de lo sometido a nacimiento. Lo que el hombre persigue es la “negación de la propia negatividad”. Buda no admite puente posible hacia la transcendencia de lo transcendente. Junto al predicado de “transcendencia”⁽⁴⁰⁾, existe otro pasaje que pone de relieve la calidad de su “inabarcabilidad”:

“Hay, queridos monjes, un ámbito en el que no existe ni sólido ni líquido, ni calor ni movimiento, ni este mundo ni el otro, ni sol ni luna. A esto, queridos monjes, no lo llamo ni un venir ni un ir ni un estar quieto, ni un nacer ni un morir. Carece de toda base, de desarrollo, de punto de apoyo; esto es precisamente el fin del sufrimiento”⁽⁴¹⁾.

(39) *Majjhima-Nikāya* I, p. 485ss [LXXII Aggī- achagotta-sutta], citado en M. ELIADE IV, o.c., pp. 593-594, que lo toma de E.J. THOMAS, *Buddhist Scriptures*. Londres 1913, pp. 71-73.

(40) Cfr. R.PANIKKAR, o.c., pp. 97-110.

Otro pasaje nos transmite la idea de "incondicionalidad y ultimidad":

"Hay un no nacido, no causado, no creado, no formado. Si no hubiera este no nacido, no causado, no creado, no formado, no sería posible salir de este mundo nacido, causado, creado, formado. Pero como hay un no nacido, no causado, no creado, no formado, es posible escapar de lo que es nacido, causado, creado, formado" ⁽⁴²⁾.

La descripción tiene las características de referirse a un absoluto, un "summum bonum" parangonable al Misterio de las religiones cuando en estas se configura una representación del mismo más teístico-personalista, en su carácter de incondicionalidad y alteridad trascendente; se trata de algo supramundano diametralmente opuesto al mundo del *samsāra*, lo "totalmente otro". Y ello hasta el punto de que H. von Glasenapp, que ha defendido el carácter ateo del Budismo ha reconocido que:

"La fe en un absoluto, enteramente distinto del mundo y por encima de todas las condiciones del karma, ha sido propio del Budismo de todos los tiempos" ⁽⁴³⁾.

Estas notas que la doctrina del propio Buda atribuye al *Nibbāna*, hacen imposible sostener que la salvación Budista sea únicamente obra del sólo propio esfuerzo. Dado que el *Nibbāna* es "no nacido, no causado, no creado, no formado" está revestido de un carácter de incondicionalidad tal que introduce, de algún modo, un elemento de indisponibilidad y, por consiguiente imposible de producir por la actividad humana condicionada, se podría hablar en este sentido de un momento de gratuidad en su consecución por parte del hombre. Recibe el nombre sánscrito de "pasinirv" a cuando se accede a él a través de la muerte ⁽⁴⁴⁾. En el *Udana* se describe este estado en dos pasajes:

*"El cuerpo ha sido aniquilado;
la percepción ha sido detenida;
todas las sensaciones se han enfriado;
los samskharas han cesado;
la conciencia llegó a su fin"* ⁽⁴⁵⁾.

(41) *Udana* VIII, 1, citado en H. BECHERT, *o.c.*, p.360. Existe una traducción castellana directa del Pali ligeramente diferente en C. DRAGONETTI, *Udana, la palabra de Buda*. Barcelona 1971, p. 227.

(42) *Udana*, VIII, 3, citado por P. MASSEIN, *Nir ana*, en P. POUPARD (Ed), *Diccionario de las Religiones*. Barcelona 1987, pp. 1277-1278. Versión castellana del Pali en C. DRAGONETTI, *o.c.*, p. 229.

(43) *Brahma et Buda*, en *Les Religions de l'Inde dans leur evolution historique*. París 1937, p. 163, cita en J. MARTIN VELASCO, *o.c.*, p. 256.

(44) *Cfr. Iti uttaka* II,2,7, véase J. LOPEZ-GAY, *o.c.*, p. 18.

(45) *Udana* VIII, 9, en C. DRAGONETTI, *o.c.*, p. 250.

*“Así como no se conoce el destino
del fuego ardiente
que, golpeado por el martillo,
se extingue gradualmente,
así tampoco se conoce el destino
de los que se han liberado totalmente,
que han atravesado la corriente de los lazos del deseo
y que han alcanzado la felicidad incommovible”⁽⁴⁶⁾.*

El sabio-santo (*arhat*) que ha conseguido cubrir el camino de los ocho tramos ya disfruta del *Nibbāna*. Se trata de un “Nibb na” incoado (conserva aún algunos *dharmas* en acción) que se consume después de la muerte. Este sentido frutivo del *Nibbāna* es lo que da pie a identificarlo, positivamente, con un estado de felicidad acompañado de una paz interior absoluta. Así lo afirmaba *Sariputra*, “En esto está la felicidad del nirvana: en que en él no hay sensación alguna”⁽⁴⁷⁾. Rudolph Otto lo constataba en una conversación con un monje budista:

“Recuerdo una conversación con un monje budista, quien, con la más obstinada consecuencia, había derrochado conmigo su teología negativa y las razones para demostrar su doctrina del an-ātman (de que el alma no es un “yo” independiente y persistente) y del omnivacío. Pero cuando al fin llegó el momento de declarar qué sea el Nirvana mismo, acabó por decir, después de algunos titubeos, con voz suave y contenida: Bliss unspeakable (beatitud indecible). Y en la suavidad y mesura de la respuesta, en la grave entonación de la voz, en el rostro y el ademán, manifestaba mejor que con las palabras lo que pensaba de ello. Era una confesión explícita del Mysterium fascinans...”⁽⁴⁸⁾.

El *Nibbāna* bien puede ser calificado como el Misterio absoluto o Misterio último del Budismo, sobre todo en su forma *theravada* y *sravakayana*. En cuanto tal es indescriptible e inefable a través de términos que pretendan objetivarlo en cuanto contenido del pensamiento. De ahí que el “Nibb na”, como absoluto, sea definido por una “vía negationis”, de donde llega a Occidente la idea superficial del *Nibbāna* como simple aniquilación; es aniquilación sólo en cuanto hace cesar el dolor y las mutaciones a que está sometida la contingencia humana. Alcanzar el *Nibbāna* es romper la estructura mutable del ser para entrar en otra estructura, la inmutable:

(46) *Udana*, VIII, 10, en C. DRAGONETTI, *o.c.*, p. 252.

(47) *Anguttara Nikāya* V, 414s, citado en H. BECHERT, *o.c.*, p. 361.

(48) R. OTTO, *Lo Santo. Lo irracional y lo racional en la idea de Dios*. Madrid 1980, p. 63.

“La salvación consistiría en encontrar en lo profundo del propio ego ese absoluto, quedando extinguidos (Nibbāna) por la absorción y unión con él. En este caso la extinción es sinónimo de plena realización”⁽⁴⁹⁾.

¿Por qué este silencio sobre lo divino? Sobre Dios, como absoluto, calla. El Budismo de Buda se centra sobre el sufrimiento, el dolor. La única respuesta relevante es, consiguientemente, la curación del dolor. La disquisición no es salvífica. Todo lo incluido en la red de lo que es, es perecedero y condicionado. Sólo trascendiendo realmente el mundo de lo perecedero se llega a lo inmutable. Cualquier “palabra” que se diga sobre lo incondicionado, desde el mundo de lo contingente y condicionado, es una palabra ociosa que no dice nada, o que se engaña, porque habla de lo incondicionado después de incluirlo en el mundo y el orden de las condiciones. Es decir, después de haberlo negado como incondicionado. Sólo hay una palabra que pueda expresar lo trascendente: el silencio. Cualquier otra representación de Dios es un velo que lo oculta. El silencio y el vacío sobre Dios es el único posible testimonio de su presencia. De este modo el silencio y el vacío son, en el Budismo estricto, la verdadera representación de lo divino. Algunos autores consideran que este silencio sobre lo divino obedece a la actitud reactiva de Buda frente a su entorno cultural: rechazo de tantas y tan complicadas representaciones del absoluto, dioses mitológicos, etc. Esta actitud no debe entenderse como una negación radical del absoluto. De hecho, muchas escuelas budistas han desarrollado una doctrina posterior sobre el absoluto, lo cual habría sido imposible de no existir la tendencia germinal hacia él en el Budismo fundacional, aunque la expresión de esa tendencia se valga del silencio, por las razones aducidas⁽⁵⁰⁾.

Sin embargo, desde occidente, no hemos podido aceptar este silencio sin emitir diversas hipótesis interpretativas del mismo. Occidente ha tenido siempre esta inquietud hermenéutica que está en la base del desarrollo de las artes y las ciencias humanas, las naturales, la filosofía y la teología. El silencio de Buda ha desatado, en occidente, un torrente de interpretaciones que R. Panikkar ha sintetizado⁽⁵¹⁾:

1. Cinismo: Buda conocía la respuesta al problema de la realidad última, pero la silenció cínicamente para no reducir el número de sus seguidores.
2. Nihilismo: Buda fue ateo y propone un nihilismo absoluto; el final es la aniquilación y más allá no hay nada.

(49) J. LOPEZ-GAY, *o.c.*, p. 18.

(50) Cfr. J. LOPEZ-GAY, *o.c.*, p. 20.

(51) Cfr. R. PANIKKAR, *o.c.*, pp. 58-77.

3. Agnosticismo: se abstuvo del juicio porque estaba convencido de que no se podía conocer nada con certeza con la capacidad de la mente humana.
4. Pragmatismo: la cuestión de Dios y de la vida tras la muerte carece de utilidad o incluso obstaculiza la liberación del dolor que es el fin. Pero Buda niega su nihilismo⁽⁵²⁾.
5. Problematicismo: la sola pregunta introduce una deformación que la hace incontestable. No afirmó que el silencio fuese la respuesta, sino que simplemente se calló.
6. Dialéctica: hay una total alteridad y disparidad de órdenes que impide la comparecencia de la transcendencia en el orden fenoménico inmanente por ningún procedimiento. (¿Habría sido Buda el único en descubrir esto?).
7. Apofatismo: La última razón del silencio de Buda sobre la realidad última es que ésta “no es”. “La última razón estribaría en el hecho mismo de que la última realidad no es”. Un apofatismo, no meramente epistemológico (quoad nos), sino ontológico (quoad se). La misma realidad última es en sí inefable e incommunicable; su logos o expresión ya no pertenece a su propio orden de realidad, sino al orden de su manifestación. Apofatismo ontológico y óntico. Su transcendencia es de tal calidad que Buda le habría negado el carácter de “ser”. Su silencio es una exigencia de la realidad última. Eso explicaría su amor por el silencio. Toda palabra es ociosa cuando se trata del último misterio de la realidad. El rechazo de Buda al teísmo tendría como objeto defender la transcendencia absoluta de la realidad última. Señala el camino pero no puede decir nada de la meta, pues la desfiguraría. Dios, como determinación epifánica del misterio, es considerado por Buda como una deformación del mismo. La solución, desechada la excedencia que desemboca en la “catafasis”, solo puede ser la extinción, cuya expresión es la “apofasis”.

El Budismo ha sido considerado como una de las cimas religiosas de la humanidad. Contiene, en efecto, lo esencial de la verdadera y auténtica “actitud religiosa”:

1. Reconocimiento de un misterio supremo.
2. Entrega absoluta e incondicional al mismo.

(52) *Majjhima Nikāya* 1, 139.

No obstante hay quien sostiene que en el Budismo la salvación es obra humana, la "pone" el hombre, y que no hay salvador. Sin embargo ya he reseñado en dos lugares cómo esa salvación se sitúa en lo incondicionado y, en cuanto tal, es "indisponible" en última instancia, aunque se sitúe al final de la obra humana. La ausencia de oración-invocación de un Dios personal no es óbice, pues la oración tiene como objeto el misterio y no sus representaciones. Y, en este sentido, no puede decirse que esté ausente en la tradición budista. Parecería faltar en esta configuración religiosa la transcendencia activa del misterio. Sin embargo, el reconocimiento absoluto de la transcendencia que se vive en la búsqueda de la salvación, comporta una relación con ella que equivale a la que en las religiones de tradición personalista se expresa en la configuración personal de la misma. La asimilación de la *bhakti* (devoción, fe) por parte del *Mahāyana* es, sin embargo, un índice claro de la dificultad que presenta al espíritu humano la falta de representación formal del polo teológico de la relación religiosa.

José Luis Sánchez Nogales