

**La Doctrina**  
**(Capítulo dedicado al budismo, del libro: Hinduismo y Budismo)**  
**Ananda K. Coomaraswamy**  
[http://www.ativarnashram.com/coomaraswamy\\_2.htm](http://www.ativarnashram.com/coomaraswamy_2.htm)

En la pregunta del Buddha, citada más atrás, «¿No es mejor si vosotros buscáis el Sí mismo?», se precisa claramente el contraste entre el verbo en plural y su objeto en singular. Es sólo Uno que los muchos tienen que encontrar. Vamos a considerar algunos de los otros muchos contextos budistas en los que se contrastan nuestros sí mismos, a saber, respectivamente el compuesto y mortal y el simple e inmortal. De la misma manera que se había formulado en los libros brahmánicos, aquí también se formula la pregunta, «¿Por cual sí mismo (*kena atmana*)<sup>[1]</sup> alcanza uno el mundo de Brahma?» La respuesta se da en otro pasaje, donde, la fórmula descriptiva usual del estado del Arhat, concluye, «con el Sí mismo que es Brahma-devenido» (*brahma-bh è tena-atmana*); justamente como en la Upanishad, «Es como Brahma como él retorna a Brahma»<sup>[2]</sup>. «Desde ese mundo no hay ningún retorno (*punar avartana*) por una necesidad de renacimiento»<sup>[3]</sup>. Otros pasajes distinguen entre Gran Sí mismo (*mahatman*) y el pequeño sí mismo (*alpatman*), o entre el Sí mismo Limpio (*kalyanatman*) y el sí mismo sucio (*papatman*)<sup>[4]</sup>; el primero es el juez del segundo<sup>[5]</sup>. «El Sí mismo es el Señor del sí mismo, y su meta»<sup>[6]</sup>. En el dicho, «Para el que ha llegado, ya no hay nada más querido que el Sí mismo»<sup>[7]</sup>, reconocemos la doctrina de las Upanishads de que «sólo el Sí mismo es verdaderamente querido»<sup>[8]</sup>, el «Ama a tu Sí mismo» hermético<sup>[9]</sup>, y la doctrina cristiana de que «Un hombre, por caridad, debe amarse a sí mismo más que a toda otra persona»<sup>[10]</sup>, es decir, a ese Sí mismo por cuyo amor debe negarse a sí mismo<sup>[11]</sup>.

En la doctrina brahmánica, nuestro Sí mismo y Persona interior, inmortal, impasible, beatífico, uno y el mismo en todos los seres, es el Brahma inmanente, Dios dentro de vosotros<sup>[12]</sup>. Él no viene de ninguna parte ni deviene alguien<sup>[13]</sup>. «Eso» es; pero nada más que sea verdadero puede decirse de ello: «Tú no puedes conocer al hacedor del conocer lo que se conoce, que es tu Sí mismo en todas las cosas»<sup>[14]</sup>. De la misma manera que Dios mismo no conoce lo *que* él es, debido a que él no es ningún *que*<sup>[15]</sup> que conocer. La doctrina budista procede de la misma manera, por eliminación. Nuestra propia constitución y la del mundo se analiza repetidamente, y a la enumeración de cada uno de los cinco factores físicos y mentales de la personalidad transitoria, con los que las «muchedumbres sin enseñar» se identifican a «sí mismos», sigue el



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

pronunciamiento «Eso no es mi sí mismo» (*na me so atma*)<sup>[16]</sup>. Se observará que entre estas mentalidades infantiles, que se identifican a sí mismos con sus accidentes, el Buddha habría incluido a Descartes, con su *Cogito ergo sum*<sup>[17]</sup>.

De hecho, no hay más alma individual que un alma del mundo. Lo que nosotros llamamos nuestra «consciencia» no es nada sino un proceso; su contenido cambia de día en día, y está tan causalmente determinado como lo está el contenido del cuerpo<sup>[18]</sup>. Nuestra personalidad se destruye y se renueva constantemente<sup>[19]</sup>; no hay ni sí mismo ni nada de la naturaleza del sí mismo en el mundo; y todo esto se aplica a todos los seres, o más bien a todos los devenires, ya sea de hombres o ya sean de Dioses, ahora y en el más allá. Como lo expresaba Plutarco, «Nadie permanece una única persona, ni es una única persona... Nuestros sentidos, por ignorancia de la realidad, nos dicen falsamente que lo que parece ser, efectivamente es»<sup>[20]</sup>. También se hace uso del antiguo símbolo brahmánico (y platónico) del carro; el carro, con todos sus aparejos, corresponde a lo que nosotros llamamos nuestro sí mismo; no había ningún carro antes de que se juntaran sus partes, y no habrá ningún carro cuando ellas caigan desensambladas; no hay ningún «carro» aparte de sus partes; «carro» no es nada sino un nombre, que se da por conveniencia a un cierto continuo de percepciones, pero no debe tomarse como una entidad (*sattva*); y, de la misma manera, con nosotros mismos, que, justamente como el carro, somos «confecciones». El Comprehensor ha visto las cosas «como ellas han devenido» (*yatha bhàtam*), a saber, surgiendo y desapareciendo causalmente, y se ha distinguido a sí mismo de todas ellas; así pues, no le corresponde a él, sino sólo a un ignorante, hacer preguntas tales como «¿soy yo?», «¿qué fui yo?», «¿de dónde vengo yo?», «¿a dónde voy yo?»<sup>[21]</sup>. Si se permite expresamente que el Arhat diga todavía «yo», esto es sólo por conveniencia; puesto que, desde hace mucho, él ha rebasado toda creencia en una personalidad suya propia<sup>[22]</sup>. Pero nada de todo esto significa, ni se dice en ninguna parte, que «No hay ningún Sí mismo»<sup>[23]</sup>. Al contrario, hay pasajes en los que, cuando se han enumerado los cinco constituyentes de nuestra «existencia» evanescente e irreal, encontramos, no la fórmula de negación habitual, «Eso no es mi Sí mismo», sino el precepto positivo «Tomo refugio en el Sí mismo»<sup>[24]</sup>; justamente como el Buddha mismo dice haber hecho también<sup>[25]</sup>.

Puesto que la personalidad empírica de este hombre, Fulano, es meramente un proceso, no es «mi» consciencia o «mi» personalidad lo que puede sobrevivir a la muerte y nacer de nuevo<sup>[26]</sup>. Es impropio preguntar «¿de quién es esta conscienciaa»; nosotros debemos preguntar



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

más bien «¿cómo surgió esta consciencia?»<sup>[27]</sup>. Y entonces se da la antigua respuesta<sup>[28]</sup>, «El cuerpo no es “mío”, sino un efecto de las obras pasadas»<sup>[29]</sup>. No hay ninguna «esencia» que pase de una habitación a otra; como se enciende una llama desde otra, así se transmite la vida, pero no una vida, no «mi» vida<sup>[30]</sup>. Los seres son los herederos de los actos<sup>[31]</sup>; pero no puede decirse exactamente que este «yo» recoge ahora las recompensas de lo que este mismo «yo» hizo en una habitación anterior. Hay una continuidad causal, pero no *una* consciencia (*vijñana*), no una esencia (*sattva*) que experimenta ahora los frutos de las acciones buenas y malas, y que también recurre y se reencarna (*sandhavati, sa×sarati*) sin otreidad (*ananyam*), para experimentar en el futuro las consecuencias de lo que está teniendo lugar ahora<sup>[32]</sup>. Ciertamente, la consciencia nunca es la misma de un día a otro<sup>[33]</sup>. ¿Cómo, entonces, podría «ella» sobrevivir y pasar de una vida a otra?. Así pues, el vedanta y el budismo están completamente de acuerdo en que, aunque hay transmigración, no hay transmigrantes individuales. Todo lo que nosotros vemos es la operación de causas, y tanto peor para nosotros si vemos en este nexo, fatalmente determinado, a nuestro «Sí mismo». Podemos encontrar la misma cosa en el cristianismo, donde se pregunta «¿quién hizo el pecado, este hombre o sus padres, para que naciera ciego?», a lo cual se da la notable respuesta de que, «ni este hombre ha pecado, ni sus padres: sino para que las obras de Dios se hicieran manifiestas en él»<sup>[34]</sup>. En otras palabras, la ceguera ha «surgido» por la operación de esas causas mediatas, de las que Dios es la Causa Primera, y sin las cuales el mundo habría sido privado de la perfección de la causalidad<sup>[35]</sup>.

El propósito del Buddha es salvarnos de nuestros sí mismos y de su mortalidad. El Buddha proseguiría diciendo que nuestra sujeción a accidentes fatales tales como la ceguera, es una parte esencial de nuestra identificación de la «consciencia» con el «Sí mismo». Nosotros estamos completamente equivocados sobre el valor y la importancia de la «consciencia»<sup>[36]</sup>, «que no es mi Sí mismo»; y la Parábola de la Balsa se aplica tanto a la consciencia como al procedimiento ético; de la misma manera que la balsa, la consciencia es una herramienta valiosa, un medio de operación, pero, como la balsa misma, no ha de cargarse a las costillas cuando el trabajo se ha hecho<sup>[37]</sup>. Si esto nos alarma, como se alarmó Ari · Êha cuando pensó que la paz del Nirvaõa implicaba una destrucción de algo real en él mismo<sup>[38]</sup>, no debemos olvidar que lo que se nos pide, no es que sustituyamos nuestra consciencia de las cosas agradables y desagradables —o más bien, nuestra sujeción a las sensaciones de placer y de dolor— por una simple *in*-consciencia, sino por una superconsciencia, superconsciencia que, el hecho de que no pueda analizarse en los términos del pensamiento consciente, no la hace en absoluto menos real y



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

beatífica. Al mismo tiempo debemos señalar, quizás, que esta superconsciencia, o lo que en la teología cristiana se llama la «manera divina de conocer, no por medio de ningún objeto externo al conocedor», no ha de igualarse en modo alguno con la *sub*-consciencia de la psicología moderna, a cuyo respecto se ha dicho muy ciertamente que mientras que «el materialismo del siglo XIX cerró la mente del hombre a lo que está por encima de él, la psicología del siglo XX la ha abierto a lo que está por debajo»<sup>[39]</sup>.

Así pues, nuestra «vida» consciente es un proceso, sujeto a la corrupción y a la muerte. Es esta vida la que debe ser «*aquietada*» (*nirodho*), si hemos de vivir inmortalmente. Será inútil tratar los síntomas; es la causa u ocasión (*hetu, nidana*) lo que debe buscarse, si hemos de encontrar la «medicina» que el Buddha buscó y encontró. Es la comprensión de las cosas «como devienen» (*yatha bhètam*), y la realización de que la «personalidad» (*atmabhava*) es una de estas cosas, lo que libera al hombre de sí mismo. El núcleo del evangelio budista se resume en estas palabras, palabras que se repiten a menudo y triunfalmente,

De todas las cosas que brotan de una causa,  
la causa ha sido dicha por él, «Así venido»;  
Y su supresión, también,  
el Gran Peregrino ha declarado.

En esta cadena de causas, para comprender qué es haber Despertado, se recalca que nada acontece por azar sino sólo en una secuencia regular — «Estando presente eso, deviene esto; no estando presente eso, no deviene esto»<sup>[40]</sup>. Haber verificado esto es haber encontrado la Vía. Pues en «todas las cosas que brotan de una causa», están incluidas «la vejez, la enfermedad y la muerte»; y cuando nosotros sabemos la causa, podemos aplicar la cura. El tratamiento se especifica en el ciclo de la «originación causal» dominado en la noche del Gran Despertar. Todos los males que la carne hereda son inseparables del proceso de la existencia, esenciales a él, e inevitables para todo individuo; la individualidad es la «consciencia»; la consciencia, a su vez, no es un ser, sino una pasión; no es una actividad sino sólo una secuencia de reacciones en las que «nosotros», que no tenemos ningún poder para ser cómo ni cuando nosotros queremos, estamos fatalmente implicados; la individualidad está motivada y perpetuada por la volición; y la causa de toda volición es la «ignorancia» (*avidya*),— pues nosotros «ignoramos» que los objetos de nuestro deseo, jamás pueden ser poseídos en ningún sentido real de la palabra; ignoramos que incluso cuando hemos obtenido lo que queremos, todavía «queremos» conservarlo, y que, por ello, todavía estamos



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

«queriendo». La ignorancia aludida es la ignorancia de las cosas como son realmente (*yathabhètam*), y la consecuente atribución de substancialidad a lo que es meramente fenoménico; es decir, la visión del Sí mismo en lo que no es el Sí mismo<sup>[41]</sup>.

Al hacer de la ignorancia la raíz de todo el mal, el budismo coincide con toda la doctrina tradicional<sup>[42]</sup>. Pero debemos guardarnos de suponer que la ignorancia aludida es la ignorancia de las cosas particulares, y especialmente contra una confusión de la «ignorancia» tradicional con lo que nosotros entendemos por «analfabetismo»; muy lejos de esto, nuestro conocimiento empírico de los hechos es una parte esencial de la misma ignorancia que hace posible el deseo. Y hay otro malentendido que no debe evitarse menos; no debemos suponer que la sabiduría tradicional se opone al conocimiento de los hechos útiles; lo que pide es que, en lo que se llaman «hechos» y «leyes de la ciencia», no reconozcamos verdades absolutas sino sólo expresiones de una probabilidad estadística. La búsqueda del conocimiento científico no implica necesariamente una «ignorancia»; sólo cuando el motivo es una curiosidad, sólo cuando buscamos el conocimiento por el conocimiento, o el arte por el arte, estamos comportándonos «ignorantemente»<sup>[43]</sup>. En los términos brahmánicos, la «ignorancia» es ignorancia de Quien somos; en el lenguaje budista, la «ignorancia» es ignorancia de lo que nosotros no somos; y éstas son realmente dos maneras de decir la misma cosa, puesto que lo que nosotros somos realmente sólo es definible en los términos de lo que nosotros no somos.

Sólo haciendo escalera en nuestros sí mismos muertos, hasta que comprendemos finalmente que no hay literalmente nada con lo que podamos identificar nuestro Sí mismo, podemos devenir lo que nosotros somos. Y de aquí el acento budista en lo que en los términos cristianos, se llama la «anonadación de Sí mismo», una expresión que se basa en el *denegat seipsum* de Cristo. «¡Contemplad la beatitud de los Arhats!. Ninguna falta puede encontrarse en ellos; cortado de raíz el pensamiento "yo soy"; inmutables, inoriginados, incontaminados, Personas verdaderas, devenidos Dios (*brahma-bhèta*), grandes héroes, hijos naturales del Despierto; imperturbados en toda condición, liberados de todo otro devenir (*punar bhava*), se alzan sobre el terreno del sí mismo domado, han ganado su batalla en el mundo; rugen el "rugido del león"; incomparables son los Despiertos» (*buddhau*)<sup>[44]</sup>. Aquí no se trata de una liberación post mortem, sino de «Personas» triunfantes aquí y ahora; tampoco debe pasarse por alto que el epíteto «Buddha» se usa en plural, y que se aplica a todos los que han alcanzado su meta.



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

De tales, a menudo se dice que están «despirados» (*nirvata*). La palabra Nirvaõa, «despiración», que juega un papel tan amplio en nuestra concepción del budismo, donde es uno de los más importantes de los muchos términos cuyo referente es el «fin último del hombre», requiere un poco más de explicación. El verbo *nirva* es, literalmente, «apagar», pero no transitivamente, sino como un fuego que cesa de tirar, es decir, que «expira»<sup>[45]</sup>. Los textos más antiguos emplean el verbo casi sinónimo «*udva*», «apagar» o «extinguir»<sup>[46]</sup>. «Cuando el Fuego se apaga (*udvayati*) es adentro del Viento donde expira»<sup>[47]</sup>; privado de combustible, el fuego de la vida se «pacifica», es decir, se apaga<sup>[48]</sup>; cuando la mente ha sido domada, uno alcanza la «paz del Nirvaõa», es decir, la «despiración en Dios»<sup>[49]</sup>. De la misma manera, el budismo acentúa la extinción del fuego o la luz de la vida por falta de combustible<sup>[50]</sup>; es cesando de alimentar nuestros fuegos como se alcanza la paz, paz que en otra tradición se dice que «rebasa toda comprensión»; nuestra vida presente es una continuidad de venir al ser y de cesar de ser, seguido de un renacimiento inmediato, como una llama que arde y que no es la misma llama ni tampoco otra; y de la misma manera, el renacimiento después de la muerte es como el encendido de una llama desde otra; nada concreto pasa de una a otra, hay continuidad, pero no mismidad<sup>[51]</sup>. Pero «los contemplativos se extinguen como esta lámpara», que, una vez extinguida, «ya no puede pasar su llama»<sup>[52]</sup>. El nirvaõa es un tipo de muerte, pero, como toda otra muerte, es también un renacimiento a algo otro que lo que había sido. *Pari* en *parinirvaõa* agrega meramente el valor de «completa» a la noción de una despiración<sup>[53]</sup>.

Decimos «un tipo de muerte» porque la palabra *nirvaõa* puede usarse también para cosas todavía vivas. El Bodhisattva se «despira» cuando deviene el Buddha. Es aún más significativo que encontremos que a cada una de las etapas que se completan en la doma de un caballo real se le llame un Parinirvaõa<sup>[54]</sup>. El Buddha usa la palabra, principalmente, en relación con el «apagado» de los fuegos de la pasión, de la flaqueza y del engaño (*raga*, *do* • *a* y *moha*). Pero aquí hay implícita una distinción; la despiración es una experiencia presente (*sa* × *d* · · *Êikam*) en dos modos, a saber, ético, en tanto que implica la erradicación de la pasión y la flaqueza, y eterno, es decir, metafísico, en tanto que es una liberación del engaño, o la ignorancia (*avidya*); desde ambos puntos de vista, la despiración implica una inegoismidad, pero, por un lado, en la práctica, y por otro, en la teoría<sup>[55]</sup>. Así, mientras la denotación es la del griego *apobennumi* (estar en quietud, extinguido, estar apagado, con respecto al viento, al fuego o a la pasión), la connotación es la del griego *tele* y *teleuta* (ser perfecto, morir). Todos estos significados pueden resumirse en una única palabra inglesa, «finish», «acabar»; el producto acabado ya



## La Doctrina Por Ananda K. Coomaraswamy

no está en el proceso de hacerse, ya no está *deviniendo* lo que debe ser; de la misma manera, el ser acabado, el hombre perfecto ha terminado con todo el devenir; la disolución final del cuerpo no puede afectarle, por mucho que pueda afectar a otros, ellos mismos imperfectos e inacabados. El nirvaõa es un fin final, y como Brahma mismo, una materia sobre la que no puede hacerse ninguna otra pregunta por aquellos que están todavía en llamas<sup>[56]</sup>.

En otras palabras, la Vía implica, por una parte, una disciplina práctica, y por otra, una disciplina contemplativa. El contemplativo corresponde al atleta, que no compite por el premio a menos de estar ya «entrenado». Cuando los indios hablan del Comprehensor (*evamvit*) de una doctrina dada, con esto no entienden meramente al que comprende la significación lógica de una proposición dada; entienden al que la ha «verificado» en su propia persona, y que es así lo que conoce; pues mientras nosotros sólo tenemos conocimiento *de* nuestro Sí mismo inmortal, todavía estamos en el reino de la ignorancia; nosotros sólo lo conocemos, realmente, cuando lo devenimos; nosotros no podemos conocerlo, realmente, sin serlo. Hay modos de vida dispositivos a una realización tal, y otros modos que la impiden. Por consiguiente, vamos a hacer una pausa para considerar la naturaleza de la «mera moralidad», o, como se le llama ahora, «Ética», aparte de la cual la vida contemplativa sería imposible. Lo que nosotros llamaríamos una «santidad práctica», se llama, igualmente en los antiguos libros indios y en el budismo, un «Caminar con Dios» (*brahmacarya*) presente y atemporal<sup>[57]</sup>. Pero hay también una clara distinción entre la Doctrina (*dharma*) y su Significación práctica (*artha*), y es esta última la que nos interesa ahora.

De acuerdo con la antigua teoría india de la relación entre el Sacerdotium y el Regnum, encontramos que un rey budista pide al Bodhisattva que le dé instrucción tanto en la Ética (*artha*) como en la Doctrina (*dharma*)<sup>[58]</sup>; y este contexto nos permitirá entender la distinción muy claramente. Encontramos que la Ética es una cuestión de liberalidad (*dana*) y de mandamientos (*ś'la*). Más detalladamente, el rey ha de proveer a todas las necesidades de sus súbditos, y hacer una provisión honorable, tanto para los hombres como para los animales, cuando cargados de años, ya no son capaces de hacer lo que hacían en su juventud. Por otra parte, el conjunto de lo que aquí se llama la Doctrina, se expone en la forma del «símil del carro», que comentaremos más adelante.

El término «mandamientos» requiere un poco más de análisis. Estas reglas de lo que a veces se llama «mera moralidad» —«mera», porque, aunque es indispensable si nosotros hemos de alcanzar el fin último del



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

hombre, la moralidad no es un fin en sí misma, sino sólo un medio— no están en absoluto fijadas rígidamente; en general, la referencia es a los «cinco» o «diez hábitos virtuosos». En cuanto a los cinco, son estos (1º) no matar, (2º) no robar, (3º) no seguir las lujurias de la carne, (4º) abstenerse de mentir, y (5º) abstenerse del uso de intoxicantes. Estos son preliminares esenciales para cualquier desarrollo espiritual, y se esperan de todos los legos. La serie de diez incluye los cuatro primeros de los cinco, y (5º) evitar calumniar, (6º) abstenerse de hablar abusivamente, (7º) evitar la conversación frívola, (8º) no codiciar, (9º) no tener malicia, y (10º) no mantener puntos de vista falsos. El último tiene una referencia particular a la evitación de herejías tales como la creencia en el «alma», la opinión de que la determinación causal cancela la responsabilidad moral, la opinión de que no hay «ningún otro mundo», la opinión de que el Buddha ha enseñado una doctrina nueva, y la opinión de que enseña una aniquilación o extirpación de algo excepto el sufrimiento. Las cinco o diez reglas precedentes han de distinguirse de las cinco o diez «bases de instrucción» de la regla monástica; las cinco primeras de éstas son las mismas que las cinco ya enumeradas, a las cuales se agregan (6º) no comer a horas irregulares, (7º) no asistir a representaciones musicales ni teatrales, (8º) abstenerse del uso de ungüentos y ornamentos, (9º) no dormir en camas lujosas, y (10º) no aceptar oro ni plata<sup>[59]</sup>.

Antes de volver a la Doctrina, debemos guardarnos cuidadosamente de pensar que el Buddha da un valor absoluto a la conducta moral. Por ejemplo, no debemos suponer que, debido a que los medios son en parte éticos, el Nirvaõa es por lo tanto un estado ético. Muy lejos de esto, desde el punto de vista indio, la no egoismidad es un estado amoral, en el que no puede presentarse ninguna cuestión de «altruismo», puesto que la liberación lo es tanto de la noción de «otros» como de la noción de «sí mismo»<sup>[60]</sup>; y tampoco es en ningún sentido un estado psicológico, sino una liberación de todo lo que la «psique» implica en la palabra «psicología». «Ciertamente», dice el Buddha, «yo llamo un Brahman a quien ha pasado más allá del apego tanto al bien como al mal; a quien está limpio, a quien ningún polvo se adhiere, a quien es a-patético»<sup>[61]</sup>. En la bien conocida Parábola de la Balsa (del procedimiento ético), por cuyo medio uno cruza el río de la vida, el Buddha pregunta muy expresamente «¿Qué hace un hombre con la barca cuando ha alcanzado el otro lado del río? ¿La carga a su espalda, o la deja en la orilla?»<sup>[62]</sup>. La perfección es algo más que una inocencia infantil; debe haber conocimiento de lo que son la necedad y la sabiduría, el bien y el mal; debe hacer conocimiento de cómo librarse de estos *dos* valores, y de cómo ser «recto sin ser rígido» (§ 'lavat no ca § 'lamayaú M.II.27; Maestro Eckhart «...ella no practicaría meramente las virtudes, sino que la virtud como un todo sería





**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

su vida», trad. Evans Vol. I, p. 374). Para el Arhat, que ha «hecho todo lo que tenía que hacerse» (*kṛta-karaṅyam*), ya no hay nada más que deba hacerse (BG. III.17 *karyam na vidyate*), y, por consiguiente, ninguna posibilidad de mérito ni de demérito; los mandamientos y las prohibiciones no tienen ningún significado donde ya no hay nada que deba o no deba hacerse. Pues, ciertamente, como dice el Maestro Eckhart del Reino de Dios, «ni el vicio ni la virtud entraron allí nunca»; justamente como en las Upanishads, donde ni el vicio ni la virtud pueden pasar el Puente de la Inmortalidad<sup>[63]</sup>. El Arhat «ya no está bajo la Ley»; «no está bajo la Ley»<sup>[64]</sup>, sino que es un «Movedor a voluntad» y un «Hacedor de lo que quiere»; si *nosotros* encontramos que actúa no egoístamente, en nuestro sentido ético de la palabra, esa es nuestra interpretación, de la que él no es responsable. Sólo el patripassiano y el monofisita pueden ofrecer alguna objeción a estos puntos de vista.

También debe comprenderse claramente que, en este punto, será conveniente preguntar, «¿Quién es el Despierto?»<sup>[65]</sup>. Pues la respuesta a esta pregunta nos dirá tanto como puede decirse de aquellos que han seguido sus huellas hasta el fin, y que pueden llamarse «Acabadores del Mundo» (*lokantagu*). ¿Quién es la Gran Persona, el Pariente del Sol, el Ojo en el Mundo<sup>[66]</sup>, el descendiente de Angirasa, el Dios de Dioses, que dice de sí mismo que él no es ni un Dios, ni un Genio, ni un hombre, sino un Buddha, uno en quien han sido destruidas todas las condiciones que determinan los modos de la existencia particular?<sup>[67]</sup> ¿Qué son estos Arhats, que, como los inmortales védicos, han ganado ser lo que son por su «dignidad»?.

La cuestión puede abordarse desde muchos ángulos diferentes. En primer lugar, los nombres y epítetos del Buddha son bastante sugestivos; por ejemplo, en los Vedas, los primeros y principales de los Angirasas son Agni e Indra<sup>[68]</sup>, a quienes también se aplica muy a menudo la designación de «Arhat». Como el Buddha, Agni «se despierta en la aurora» (*u • arbudh*): a Indra se le apremia a ser «de mente en despertar» (*bodhin-manas*)<sup>[69]</sup>, y cuando resulta vencido por el orgullo de su propia fuerza, «se despierta» efectivamente ante los reproches de su alter-ego espiritual<sup>[70]</sup>. Que al Buddha se le llame «Gran Persona» y «Hombre Supremo» (*maha puru • a, nṛtama*), no nos dice en modo alguno que el Buddha sea «un hombre», puesto que éstos son epítetos de los Dioses más altos en los libros brahmánicos más antiguos. Maya no es el nombre de una mujer, sino la Natura naturans, nuestra «Madre Naturaleza»<sup>[71]</sup>. O si consideramos la vida milagrosa, encontraremos que casi cada detalle, desde la libre elección del tiempo y del lugar del nacimiento<sup>[72]</sup>, hasta el nacimiento costal mismo<sup>[73]</sup>, y la andadura de las Siete Zancadas<sup>[74]</sup>; y



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

desde la Salida hasta el Gran Despertar sobre el altar esparcido al pie del Árbol del Mundo, en el Ombligo de la Tierra; y desde la derrota de los Dragones hasta el encendido milagroso de la leña sacrificial<sup>[75]</sup>, puede cotejarse exactamente —y al decir «exactamente» entendemos justamente eso— en la mitología védica de Agni y de Indra, el sacerdote y el rey *in divinis*. Por ejemplo, y esta sola muestra debe ser suficiente, si el Dragón védico lucha con fuego y humo<sup>[76]</sup>, y también con mujeres armadas<sup>[77]</sup>, así hace Mara, la Muerte, a quien los textos budistas llaman también «Apresador»; si los Dioses abandona al Matador del Dragón védico, que debe contar sólo con sus propios recursos, así también se deja sólo al Bodhisattva, que sólo puede invocar a sus propios poderes para asistirle<sup>[78]</sup>. Al decir esto no pretendemos negar que la derrota de Mara por el Buddha es una alegoría de la conquista de sí mismo, sino señalar sólo que ésta es una historia muy antigua, una historia que ha sido contada siempre y por todas partes; y que en su escenificación budista no es una historia nueva, sino derivada inmediatamente de la tradición védica, donde se cuenta la misma historia, y donde tiene la misma significación<sup>[79]</sup>.

Que el perfecto posee el poder de moción y de manifestación a voluntad es familiar en la enseñanza cristiana, donde ellos «entrarán y saldrán y encontrarán pradera»<sup>[80]</sup>; y tales poderes son naturalmente propios de aquellos que, estando «unidos al Señor, son un espíritu»<sup>[81]</sup>. Lo mismo se enuncia repetidamente en las escrituras brahmánicas, y a menudo casi en las mismas palabras. En un contexto que se repite a menudo, el Buddha describe las cuatro etapas de la contemplación (*dhyana*) de las vías del poder (‘‘*ddhipada*’’), vías que son el equivalente de la «Vía Aria», y que son medios hacia la Omnisciencia, el Pleno Despertar y el Nirvaõa<sup>[82]</sup>. Cuando se han dominado todas estas estaciones de la contemplación (*dhyana*), de manera que el practicante puede pasar de una a otra a voluntad, y cuando domina similarmente la compostura o síntesis (*samadhi*) a la que ellas conducen, entonces, en este estado de unificación (*eko’vadhi-bhava*), el Arhat liberado es a la vez omnisciente y omnipotente; cuando describe su propio logro, el Buddha, puede recordar sus «habitaciones anteriores» (*p`rva-nivasa*), o como nosotros nos inclinaríamos a decir, sus «nacimientos pasados», en todo detalle; y al describir sus poderes (‘‘*ddhi*’’), dice que «yo, hermanos, puedo realizar (*pratyanubh`e*)<sup>241</sup> cuantos incontables poderes quiero; siendo muchos, devengo uno, y habiendo sido muchos devengo también uno<sup>[83]</sup>; visible o invisible, puedo pasar a través de una pared o de una montaña como si fuera aire; puedo sumergirme dentro de la tierra o emerger de ella como si fuera agua; puedo caminar sobre el agua como si fuera tierra sólida<sup>[84]</sup>; puedo moverme a través del aire como un pájaro; puedo tocar con mis



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

manos el sol y la luna; tengo poder con respecto a mi cuerpo hasta tan lejos como el Mundo de Brahma»<sup>[85]</sup>. Los mismos poderes son ejercidos por otros adeptos, en la medida en que se han perfeccionado en las mismas disciplinas, y son dueños de la compostura (*samadhi*)<sup>[86]</sup>; el poder de moción a voluntad sólo se pierde cuando falta la concentración (*dhyana*)<sup>[87]</sup>. El Buddha emplea la antigua fórmula brahmánica<sup>[88]</sup>, cuando dice que ha enseñado a sus discípulos a extraer de este cuerpo material, otro de substancia intelectual (*manomaya kaya*), como uno podría sacar una flecha de su vaina, una espada de su funda, o una serpiente de su muda; es con este cuerpo intelectual, como uno dispone de la omnisciencia y es un movedor a voluntad hasta tan lejos como el Brahmaloaka<sup>[89]</sup>.

Antes de preguntarnos lo que significa esto, observemos que sobrenatural no implica innatural, y que sobreesencial tampoco implica inesencial; y que no sería científico decir que tales logros son imposibles, a menos de que uno haya hecho el experimento de acuerdo con las disciplinas que se prescriben y que son perfectamente inteligibles. Llamar a estas cosas «milagrosas» no es decirlas «imposibles», sino sólo «maravillosas»; y como hemos dicho antes, siguiendo a Platón, «La Filosofía comienza en lo maravilloso». Además, debe comprenderse claramente que el Buddha, como otros maestros ortodoxos, no da ninguna importancia a estos poderes, que desaprueba fuertemente un cultivo de los poderes por los poderes mismos, y que, en cualquier caso, prohíbe su exhibición pública por los monjes que los poseen. «Ciertamente», dice, «yo poseo estos tres poderes ( *ddhi*) de moción a voluntad, de lectura de la mente, y de enseñanza; pero no puede haber ninguna comparación entre las dos primeras de estas maravillas (*pratiharya*), y la maravilla de mucho mayor alcance y muchísimo más productiva de mi enseñanza»<sup>[90]</sup>. Así pues, nos será más provechoso preguntar lo que implican tales maravillas, o las maravillas de Cristo<sup>331,336</sup>, que preguntar si tales maravillas tuvieron lugar «realmente» en alguna ocasión dada<sup>[91]</sup>; de la misma manera que, en la exégesis de otros cuentos de héroes, será mucho más útil preguntar lo que significan las «botas de siete leguas» y los «gorros de invisibilidad», que observar que no pueden comprarse en los grandes almacenes.

En primer lugar, observamos que en los contextos brahmánicos, la omnisciencia, particularmente de los nacimientos, es un predicamento de Agni (*jatavedas*), el «Ojo en el Mundo», e igualmente del Sol «omni-vidente», el «Ojo de los Dioses»; y ello es así por la misma buena razón de que estos principios consubstanciales, son los poderes catalíticos aparte de los cuales no puede haber ningún nacimiento; y observamos además, que el poder de moción a voluntad, o lo que es la misma cosa,



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

de moción sin locomoción, es un predicamento en los libros brahmánicos, del Espíritu o el Sí mismo Universal (*atman*) por una parte, y de los seres liberados, conocedores del Sí mismo y asimilados al Sí mismo, por otra. Una vez que hemos comprendido que el Espíritu, el Sí mismo y Persona solar y universal, es una omnipresencia atemporal, se reconocerá que el Espíritu, por hipótesis, está naturalmente poseído de todos los poderes que se han descrito; el Espíritu es el «conocedor de todos los nacimientos» *in saecula saeculorum*, precisamente porque él es «donde todo dónde y todo cuándo tienen su foco», y porque *está*, indivisiblemente presente, tanto en todos los devenires pasados, como en todos los devenires futuros<sup>[92]</sup>; y por el mismo motivo, encontramos que también se le llama «Providencia» (*prajña*) o «Providencia Compendiosa» (*prajñanaghana*); y ello es así por la misma buena razón de que su conocimiento de los «eventos», no se deriva de los eventos mismos, sino que son los eventos los que se derivan de su conocimiento de sí mismo. En todos los libros brahmánicos los poderes que se han descrito son los del Señor: si el Comprensor puede cambiar su forma y moverse a voluntad, es «de la misma manera en que Brahma puede cambiar su forma y moverse a voluntad»<sup>[93]</sup>; es el Espíritu, finalmente el Sí mismo solar (*atman*), quien, aunque él mismo es inmutable, sin embargo adelanta a todos<sup>[94]</sup>. Todas estas cosas son poderes del Espíritu y de aquellos que son «en el Espíritu»; y si el más grande de todos estos milagros es con mucho el de la enseñanza, eso equivale a decir simplemente con San Ambrosio que «Todo lo que es verdadero, por quienquiera que se haya dicho, es del Espíritu Santo»<sup>[95]</sup>. Si los «signos y maravillas» se descartan tan a la ligera, no es porque sean irreales, sino porque la que pide un signo es una generación mala y adúltera.

El Buddha se describe a sí mismo como incognoscible (*ananuvedya*) aquí y ahora; ni los Dioses ni los hombres pueden verle; aquellos que le ven en una forma o que le piensan en palabras no le ven en absoluto<sup>[96]</sup>. «Yo no soy sacerdote ni príncipe ni marido ni nadie en absoluto; yo voy errante en el mundo, un Nadie instruido, sin contaminar por las cualidades humanas (*alipyamana...manavebhyaú*); es inútil preguntar mi nombre de familia (*gotra*)»<sup>[97]</sup>. No deja ninguna huella por la que pueda ser rastreado<sup>[98]</sup>. El Buddha no puede ser aprehendido por otro que sí mismo, y no puede decirse de esta Persona Supernal (*parama-puru • a*), que, después de la disolución del cuerpo y del complejo psíquico, él deviene o no deviene, y tampoco pueden afirmarse o negarse de él estas dos cosas; todo lo que puede decirse es que «él es»; preguntar qué o dónde es sería fútil<sup>[99]</sup>. «El que ve la Ley (*dharma*) me ve»<sup>[100]</sup>; y por eso es por lo que, en la iconografía antigua, al Buddha no se le representa en la forma humana, sino por símbolos tales como el de la «Rueda de la Ley», de la



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

cual él es el movedor inmanente. Y así es como era enteramente en los libros brahmánicos, donde Brahma, que no tiene nombre personal ni nombre de familia<sup>[101]</sup> y que no puede ser rastreado, es el Espíritu (*atman*) que jamás deviene alguien —¿Quién conoce donde es este Brahma?<sup>[102]</sup>— el Sí mismo interior que es incontaminado<sup>[103]</sup>, el Sí mismo supremo, del que no puede decirse nada verdadero (*neti, neti*), y que no puede aprehenderse excepto por el pensamiento «Ello es». Ciertamente, es con referencia a ese principio inefable por lo que el Buddha dice que: «Hay un innacido, un indevenido, un inhecho, un incompuesto, y si no fuera por ese innacido, indevenido, inhecho, e incompuesto, no podría mostrarse ninguna vida de escape del nacimiento, del devenir, de la hechura, y de la composición»<sup>[104]</sup>; y nosotros no vemos lo que ese «innacido» puede ser, excepto «Ese» Espíritu (*atman*) in-animado (*anatmya*) aparte de cuyo ser (*sat*) invisible no podría haber vida en ninguna parte<sup>[105]</sup>. El Buddha niega llanamente que haya enseñado nunca la cesación o la aniquilación de una esencia; todo lo que él enseña es la puesta de un fin al sufrimiento<sup>[106]</sup>.

En un famoso pasaje de las Cuestiones de Milinda, Nagasena usa el antiguo símbolo del carro para quebrar la creencia del Rey en la realidad de su propia «personalidad»<sup>[107]</sup>. Apenas necesitamos decir que en toda la literatura brahmánica y budista (así como también en Platón y en Filón)<sup>[108]</sup> el «carro» representa el vehículo psico-físico, vehículo *como* el cual o *en* el cual —según nuestro conocimiento de «quien somos»— vivimos y nos movemos<sup>[109]</sup>. Los caballos son los sentidos, las riendas sus controles, la mente el cochero, y el Espíritu o el Sí mismo real (*atman*) el auriga (*rath'*)<sup>[110]</sup>, es decir, el pasajero y propietario, que es el único que conoce el destino del vehículo; si se permite que los caballos se desboquen con la mente, el vehículo se extraviará; pero si se les doma y se les guía con la mente, de acuerdo con su conocimiento del Sí mismo, el Sí mismo volverá a casa. En nuestro texto budista se recalca con fuerza que todo lo que compone el carro y el equipamiento, a saber, el cuerpo-y-alma, está desprovisto de toda substancia esencial; «carro» y «sí mismo» son sólo los nombres convencionales de agregados compuestos, y no implican existencias independientes ni distinguibles de los factores que los componen; y de la misma manera que a una confección se le llama «carro» por conveniencia, así, a la personalidad humana debe llamársele un «sí mismo» sólo por conveniencia. Y de la misma manera que la expresión repetida «Eso no es mi Sí mismo», se ha malentendido tan a menudo en el sentido de que «No hay ningún Sí mismo», así, el análisis destructivo de la personalidad vehicular, se ha tomado en el sentido de que no hay ninguna Persona. Se protesta de que «se ha omitido al auriga»<sup>[111]</sup>.



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

La realidad es que no se dice nada a favor o en contra de la presencia imperceptible, en el vehículo compuesto, de una substancia eterna distinta de él, y una y la misma en todos los vehículos. Ciertamente, Nagasena, que se niega a considerarse como un «alguien», y que mantiene que «Nagasena» no es nada sino un nombre para el agregado inconstante del fenómeno psico-físico, podría haber dicho de sí mismo: «Vivo, pero no "yo", sino la Ley en mí». Y si tomamos en consideración otros textos pali, encontraremos, ciertamente, que se da por establecido un auriga, y quien y lo que él es, a saber, uno que «jamás ha devenido alguien». De hecho, el auriga es La Ley Eterna (*dharma*)<sup>[112]</sup>; y mientras que «los carros del rey envejecen, y de la misma manera los cuerpos también envejecen, la Ley Eterna de las existencias no envejece»<sup>[113]</sup>. El Buddha se identifica a sí mismo —ese Sí mismo que llama su refugio<sup>[114]</sup>— con esta Ley<sup>[115]</sup> y se llama a sí mismo el «mejor de los aurigas»<sup>[116]</sup>, un auriga que doma hombres, como si fueran caballos<sup>[117]</sup>. Y, finalmente, encontramos un análisis detallado del «carro», que concluye con la afirmación de que el conductor es el Sí mismo (*atman*), casi en las mismas palabras de las Upanishads<sup>[118]</sup>. La afirmación de un comentador budista, de que el Buddha es el Sí mismo Espiritual (*atman*) es ciertamente correcta<sup>[119]</sup>. Esa «Gran Persona» (*mahapuru • a*) es el auriga en todos los seres.

Creemos que ahora se ha dicho suficiente para mostrar, más allá de toda posible duda, que el «Buddha» y la «Gran Persona», el «Arhat», el «Brahma-devenido» y el «Dios de Dioses» de los textos pali es el Espíritu (*atman*) y el Hombre Interior de todos los seres, y que es «Ese Uno» que se hace a sí mismo múltiple, y en quien todos los seres, nuevamente, «devienen uno»; que el Buddha es Brahma, Prajapati, la Luz de las luces, el Fuego o el Sol, o por cualquier otro nombre que los libros antiguos llamen al Primer Principio; y para mostrar que en la medida en que se describen la «vida» y las obras del Buddha, lo que se recuenta así, son las hazañas de Brahma como Agni e Indra. Agni e Indra son el Sacerdote y el Rey «*in divinis*», y es con estas dos posibilidades como nace el Buddha, y son estas dos posibilidades las que se realizan; pues, aunque en un sentido su reino no es de este mundo, es igualmente cierto que, como Cakravartin, él es a la vez sacerdote y rey, en el mismo sentido en que Cristo es «a la vez sacerdote y rey». Estamos forzados, por la lógica de las escrituras<sup>[120]</sup> mismas, a decir que Agnendrau, el Buddha, Krishna, Moisés y Cristo son nombres de uno y el mismo «descenso», cuyo nacimiento es eterno; a reconocer que todas las escrituras sin excepción, requieren de nosotros, en términos positivos, que conozcamos a nuestro Sí mismo, y, por el mismo motivo, que conozcamos lo que *no* es nuestro Sí mismo, sino lo que se llama equivocadamente un «sí mismo»; y que la



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

Vía para devenir lo que nosotros somos, requiere una retirada de nuestra consciencia de ser de todas las falsas identificaciones de nuestro ser con lo que nosotros no somos, pero que pensamos ser cuando decimos «yo pienso» o «yo hago». Haber «devenido limpio» (§ *uddha, katharos*), es haber distinguido nuestro Sí mismo de todos sus accidentes psico-físicos, tanto corporales como mentales; por otra parte, haber identificado nuestro Sí mismo con alguno de éstos accidentes, es el peor tipo posible de falacia patética, y toda la causa de «nuestros» sufrimientos y de «nuestra» mortalidad, de los cuales, nadie que todavía es alguien, puede liberarse. Se cuenta que un erudito confucionista suplicaba al vigésimo octavo patriarca budista, Bodhidharma, que «pacificara su alma». El Patriarca replicó, «muéstramela, y la pacificaré». El confucionista repuso «Ese es mi problema, que no puedo encontrarla». Bodhidharma replicó, «Tu deseo está concedido». El confucionista comprendió, y partió en paz<sup>[121]</sup>.

Es enteramente contrario a la doctrina budista, como lo es también a la doctrina vedántica, considerarnos a «nosotros mismos» como errantes en la vorágine fatalmente determinada del flujo del mundo (*sa × sara*). «Nuestro Sí mismo inmortal» es todo excepto una «personalidad superviviente»<sup>[122]</sup>. No es este hombre, Fulano, quien vuelve a casa y se pierde de vista<sup>[123]</sup>, sino que es el Sí mismo pródigo quien se recuerda a sí mismo; y quien, habiendo sido muchos, es ahora nuevamente uno, Uno e inescrutable, *Deus absconditus*. «Ningún hombre ha ascendido al cielo, sino el que descendió del cielo», y, por consiguiente, «Si un hombre quiere seguirme, que se niegue a sí mismo»<sup>[124]</sup>. «El reino de Dios no es para nadie sino el completamente muerto»<sup>[125]</sup>. La realización del Nirvaõa es el «Vuelo del Solo al Solo»<sup>[126]</sup>. «Éste es el Vacío que pasa al Vacío»<sup>[127]</sup>.

*Utti • Êhata jagrata prapya varan nibodhata* (KU. III.14)  
*Ye sutta te pabbujjatha* (*Itivuttaka*, p. 41)

---

[1] Sn. 508 *Ko sujghati muccati bajghati caa ken'attana gacchati brahmalokama*. Las respuestas evidentes implícitas son Yakka, como en Sn. 875, y *brahma-bhutena attana*, como en A. II.211: las respuestas brahmánicas, AA. II.6 *prajñanam brahma; sa etena prajñenatmana...am`ta ú samabhavat*, BU. IV.4.6 *brahmaiva san brahmapyeti* (con el comentario de êa°kara al respecto que la esclavitud y la liberación sólo pueden predicarse del Paramatma) son esencialmente las mismas; como en BG. XVIII.54 *brahma-bhètaú prasannatma*.

Es característico de las atenuaciones de Lord Chalmer que traduzca



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

*ken'attana* sólo como «¿por dónde?». De la misma manera. el PTS. Dictionary omite cuidadosamente las referencias positivas concernientes a s.v. *atta* e ignora *mahatta*. Mrs. Rhys Davids ha estudiado *mahatta* = *mahatma* (e.g. *Review of Religion* VI.22 sig.), pero ignora la naturaleza de la *mahiman* (majestad) de la que depende el epíteto.

[2] A. II.211 *brahma-bhètena attana viharati*; igualmente BU. IV.4.6 *brahmaiva san brahmapyeti*, y BG. XVIII.54 *brahma-bhètaú* y BG. V.24 *brahma-nirvaöa*. Cf. Sn. 508 *bhagava hi me sakkhi brahma'jja diÉÉho*; *sakkhi* como en BU. III.4.2 *sak • ad-aparok • ad-brahma*. Ningún auditor indio, en los siglos antes de Cristo, podría haber supuesto que aquí se entendía una referencia a Brahma. Cf. Sn. 479 *brahma hi sakkhi*, 934 *sakkhi dhamma*; A. I.149 *sakkhi atta*; Muöd. Up. III.2.9 *so yo ha vai...brahma veda brahmaiva bhavati*; AA. II.6 *prajñenatmana*; S. I.197 *brahmabhèta* en conexión con la fórmula *Arahat*.

[3] DA. I.313 *tato brahma-loka paÉisandhi-vasena na avattana-dhammo*, que expande D. I.156 *anavatti-dhammo*; como en BU. VI.2.15 *te te • u brahmaloke • u...vasanti, te • am na punarav ttiú*, CU. IV.15.5 *imam manavam-avarta × navartante*; CU. VIII.15.1 *Brahmasak • atkar*.

Sin embargo, hay una distinción entre la salvación y la perfección; haber devenido un Brahma en el Mundo de Brahma es un gran logro, pero no es el último paso, no es un escape final (*uttarakaraö' yam, uttarim nissaraöam*), no es una despiración libre de todos los factores de la existencia en el tiempo (*anupadisesa-nibbanam*) alcanzable por un Brahma en el Mundo de Brahma. La única condición superior a ésta, es el logro de este fin último aquí y ahora (*jivanmukti*), más bien que post mortem (M. II.195-6. D. I.156, A. IV.76-7; cf. BU. IV.3.33 donde Janaka, al ser informado sobre el beatífico Mundo de Brahma, pide «más que eso, para mi liberación»).

Estos textos hacen evidente que en la ecuación común *brahmo-bhuto = buddho*, lo que hay que comprender no es «devenido Brahma», sino «devenido Brahma»: el Bodhisatta ya había sido un Brahma, y un Maha Brahma, en vidas anteriores (A. IV.88), pero, sin embargo, todavía no era un Buddha; cf. MU. VI.22, donde se trata de trascender al Brahma audible y de «entrar» al Brahma Supremo e inaudible, en quien se sumergen todas las características individuales (*p thag-dharminaú*); como en Sn. 1074-1076, donde el Muni, liberado del nombre y del aspecto, «entra en casa», y de tales no hay nada que pueda decirse, porque todas las características individuales se han con-fundido (*sabbesu dhammesu samè hatesu*), es decir, como cuando los ríos llegan al mar, A. IV.198.





**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

[4] Para referencias sobre *mahat, alpa*, ver BG. XVI.9 *na • Êatmano alpabuddhaya ú*, XVIII.22 *atattvarthavadalpa ×*; CU. VII.23.1 *nalpe sukhamasti*, VII.24.1 *yatra...anyadvijanati tadalpa × ...tanmartyam*; KU. I.26 *sarva × j' vitamalpameva*; Cf. también en Platón, *Rep.* 519 el alma sucia, *to psuchar̄n*, *Rep.* 524 C inteligible y visible.

[5] A. I.57, 58, 87 (*atta pi attanam upavadati*), 149, 249, A. V. 88; Sn. 778, 913; cf. Manu XI. 230; *República* 440 B; I Cor. 4.4. Este es el «Ayenbyte of Inwyt».

[6] Dh. 160 *atta hi attano natho*; 380 *atta hi attano gati* (cf. BU. IV.3.32; KU. III.11; MU. VI.7 *atmano'tma neta am " takhyaú*; RV. V.50.1 *vi § vo devasya netuú*, es decir, Savit"). Pero en Dh. 62 *atta hi attano n'atthi*, «En el sí mismo no hay nada del Sí mismo»; S. IV.250 *saram...attano*. Cf. S. III.82, 83 *yad anatta...na me so atta*, «Lo que no es el Sí mismo, eso no es mi Sí mismo», las referencias están invertidas; el Sí mismo (*atman*) es sin sí mismo (*anatmya*) como en TU. II.7.

«Yo» = no Sí mismo; Sí mismo = no «yo». Dh. 62, quizás, «no hay ningún Sí mismo del sí mismo»; pero el significado es —como los hijos no son «míos», así el Sí mismo no tiene ningún «mí sí mismo».

[7] S. I.75 *n'ev'ajjhaga piyataram attana kvaci...attakamo*; *Udana* 47; A. 12.91 (cf. II.21) *attakamena mahattam abhikkha° kata*. S. I.71, 72, como BG. VI.5-7, explica cuando el Sí mismo es querido (*piyo*) y no querido (*appiyo*) para el sí mismo. Por otra parte, en A. IV.97 «*atta hi paramo piyo*», el hombre «demasiado encariñado de sí mismo» es lo que se entiende ordinariamente por el hombre «egoísta».

[8] BU. I.4.8, II.4, IV. 5.

[9] Hermes, *Lib.* IV.6 B.

[10] Santo Tomás de Aquino, «*Sum. Theol.*» II-II. 26.4; ver Dh. 166 (el primer deber del hombre es trabajar su propia salvación). AV. 90 y *passim*, *brahma-cariya* se traduce por «Vida de Brahma» (F. L. Woodward en su traducción de *Anguttara Nikaya*).

[11] Cf. Platón, *Leyes* 903 D, «El alma, al estar unida ora con un cuerpo, ora con otro, sufre todo tipo de cambios...» Cf. San Agustín, *Sermones* CCXLI.3.3 – sobre «la mutabilidad del alma y del cuerpo», y – «la creencia en el alma es más peligrosa que la creencia en el cuerpo».



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

[12] RV. I.115.1 *atma jagatastasthu • a § ca*; êB. X.4.2.27 *sarve • am bhètanam atma*; BU. II.5.15 *sarve • am bhutanamadhipatiú*; BU. III.5.1 *brahma, ya atma sarvantaraú*; MU. V.1 *vi § vatma*; BG. VI.29 *sarvabhètastham atmanam*, BG. VII.9 *j'vana × sarvabhète • u*; Manu I.54 *sarvabhètatma*, etc. Esta doctrina de una única «Alma» o «Sí mismo», detrás de lo que parecen ser nuestras muchas almas o sí mismos diferentes, puede reconocerse en Platón (notablemente en *Menón* 81, donde se describe el nacimiento universal y la consecuente omnisciencia del «Alma Inmortal», cf. nota 241), en Plotino (*Eneadas* IV.9 *passim*, sobre la «reducción de todas las almas a una»), y en Hermes (*Lib. V. 10 A*, «sin cuerpo, y a la vez con muchos cuerpos, o más bien presente en todos los cuerpos»; cf. KU. II.22 *a § ar'ra × § arire • u*; y KU. V.12 *sarvabhètantaratma*, «la esencia de todos los seres»). La misma doctrina sobrevive en Dionisio, a saber, «el Ser que penetra todas las cosas a la vez, aunque no es afectado por ellas (*De div. nom.* II.10).

[13] KU. II.18 *nayam kuta § cin na babhuva ka § cit*; KU. II.25 *ka ittha veda yatra sa ú a*; KU. VI.13 *asti iti eva...* Cf. Mil. 73 *bhagava atthi...na sakka...nidassetum idha va idha*; y êa°kara (sobre BU. III.3) *muktasya ca na gatiú kvacit*.

[14] BU. III.4.2; cf. BU. II.4.14, BU. IV.5.15; AA. III.2.4.

[15] Erivgena.

[16] A. II.177 «Yo no soy nada de un alguien en ninguna parte, ni hay en ninguna parte algo de mí»; similarmente M. II.263, 264; Sn. 950. 951. Plotino *Eneadas* VI.9.10 «Pero este hombre ahora ha devenido otro, y ni es él mismo ni suyo propio». Cf. mi îki × cañña: La Anonadación de Sí mismo». Cf. también *The Cloud of Unknowing*, cap. 68 «¿Qué es este por todas partes y este algo, en comparación de este ninguna parte y esta nada?».

[17] Si en S. III.105 donde *upadaya asm' ti* se iguala a *cogito ergo sum*, aunque *rèpam*, *vedanam*, *saññanam*, *sankhare* y *viññanam* son *anicca*, ¿cómo, entonces, «*asmi*»?.

[18] S. II.13, III.165 etc. *aniccau dukkhau anatta*, S. III.41 etc., como BU. III.4.2. *atônyadartam*.

Como dice San Agustín (*Sermones* CCXLI.2.2), tanto el cuerpo como el alma son mutables, y, aquellos que reconocieron que esto es así, entraron



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

en busca de Eso que es inmutable.

[19] S. II.95 *viññanam...rattiya ca divassassa ca annad eva upajjati añña* × *nirujjhati*. Ver también nota 269. *îlaya vijñana*, cf. *Eneadas* IV.7.12, VI.6.7, y Epicarmos Gr. 2 (Diels) en John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1920, p. 152, nota 1.

[20] Plutarco, *Moralia* 392 D, basado sobre Platón, *Banquete* 207 D, E, y *Fedón* 78 C. Burnet, p. 152, cita el *Primer* paso en la sabiduría por el método y la mortificación. *Eutidemo* 284 D iguala el cambio con la muerte, y el Maestro Eckhart iguala igualmente la muerte y el cambio. Cf. «la vida de la experiencia que es el renacimiento momentáneo en cada instante fugaz», y el «presente artificioso» de Bowman en *Studies in the Philosophy of Religion* 2.346. En esta vida nosotros somos el *sujeto* de la experiencia; no la *sustancia* que la *comprende*.

[21] S. II.26, 27. El discípulo iluminado no se considera a *sí mismo* como transmigrando, sino que sólo reconoce la operación incesante de las causas mediatas, de acuerdo con las cuales surgen y cesan las personalidades contingentes.

[22] S. I.14, D. I.202. El budismo usa los términos *atta-pa* *âtabbo* convenientemente, pero *aparamasau*.

[23] S. II.94. Mejor como «sí mismo» a *kaya* que al alma: ambos son mutables. Cf. San Agustín, *Sermones* CCXLI.3.3 (*Síntesis*, p. 116).

[24] S. III.143. Ver Nota 240.

[25] D. II.120. Ver Nota 240.

[26] M. I.256 (la herejía de Sati).

[27] S. II.13, II.61 etc.

[28] AA. II.1.3 «El hombre es un producto de las obras», es decir, de las cosas que se han hecho hasta ese momento en el que hablamos (*karma-kam tam ayam puru • aú*). Cf. BU. 2.13 «...es sólo el Karma lo que queda para reencarnarse». Ver también las notas 101, 267, 282. Cf. A. III.70 y AV. 88 para *kammadayado*, etc. Como para M. I.483, los cabezas de familia no se salvan, sino que van al cielo, el *ajivika* se salva por su creencia en el *karma*. J. Grenier *La Choise* (Nowelle Encyclopedie Philosophique p. 116) – Karma: «Cada ser actúa únicamente según su



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

propia naturaleza, pero conforma esta naturaleza con cada uno de esos actos».

[29] S. II.64; S. I.38 Satto *sa*×*saram apadi, kammam asya parayanam*. Cf. Chuang Tzu – «Por todas partes veo cambio y decadencia; oh Tú que no cambias, permanece conmigo».

[30] Mil 71/2. Que nada se transmite sino el «fuego» de la vida está perfectamente de acuerdo con la doctrina vedántica de que «El Señor es el único transmigrante» y con la de Heráclito, para quien el flujo es únicamente el del fuego afluyente y refluyente, *pur aionios* (fuego siempre vivo) = Agni, *vi* § *vayus*. Tampoco está en desacuerdo con Platón *et al.*, que, ciertamente, no rechaza el «flujo», pero presume un Ser del que procede todo devenir, un Ser que no es una «cosa», sino desde donde todas las «cosas» fluyen incesantemente. M. I.115 *yañ-ñad eva bhikhave bhikhhu bahulum anivitakketi anuvicareti tatha tatha nati hoti cetaso*.

[31] M. I.390; S. II.64; A. V.88 «Mi naturaleza es obras (*kammassako'mhi*), heredo obras, nazco de obras, soy el pariente de obras, soy uno en quien revierten las obras; toda obra, bella o sucia, ciertamente, heredaré». Por supuesto, esto último no debe entenderse en el sentido de que hay un «yo» que se encarna realmente, sino únicamente en el sentido de que un «yo» futuro heredará y percibirá, justamente como «yo» lo hago, su propia naturaleza causalmente determinada. Cf. Nota 258.

Cf. T.W. Rhys Davids, *Dial.* II.43, SBE XXXVI.142. Mil. 48. B.C. Law, *Concepts of Buddhism*, 1937, p. 45 – «Ni que decir tiene que el pensador budista repudia la noción del paso del ego desde una encarnación a otra». Takakusu, *Philosophy East and West*, 1944, p. 78-9. – «La idea no es que un alma vive después de la muerte del cuerpo y pasa a otro cuerpo. El *sa* × *sara* significa la creación de una nueva vida por la influencia de las acciones del ser vivo anterior».

*Petavatthu* IV.3. Peta declara falsa la doctrina que se tiene como hombre, a saber, que «de la misma manera que un hombre que deja una ciudad encuentra su camino a otra, así el ser vivo entra en el cuerpo». Cf. Mil. 72.

[32] M. I.256 sig.; Mil. 72 *n'atthi koci satto yo imamha kaya añña*× *kayam sa° kamati*. Cf. Nota 256.

[33] S. II.95, Ver Notas 256, 257.



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

[34] Juan 9.2-3.

[35] La Fortuna no es nada sino la serie u orden de las causas segundas, y está en estas causas segundas mismas, y no en Dios (excepto Providencialmente, es decir, de la misma manera que el Buddha «conoce todo lo que ha de conocerse, como ha sido y será», Sn. 558 etc.; cf. Pra § . Up. IV. 5), que no gobierna directamente, sino a través de estas causas, en las que nunca interfiere (Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I.22.3, I.103.7 ad 2, I.116.2, 4 etc.). «En el mundo, nada acontece por azar» Cf. San Agustín, QQ LXXXIII qu. 24; *Timeo* 28 a. «Como una madre está preñada de sus hijos no nacidos, así está él mundo mismo preñado de las causas de las cosas no nacidas» («*De Trin.*», III.9, —Santo Tomás de Aquino ratifica ambas afirmaciones). «¿Por qué, entonces, esos hombres miserables se aventuran a enorgullecerse de su libre albedrío antes de ser libres?». (San Agustín, *De spir. et lit.*, 52). El Buddha demuestra claramente que nosotros no podemos ser cómo ni cuando nosotros queremos, y que no somos libres (S. III.66, 67), aunque «hay una Vía» (D. I.156) para devenir libres. Es la comprensión del hecho mismo de que «nosotros» somos mecanismos, determinados causalmente (como se afirma en la repetida fórmula, «Siendo esto así, eso deviene; no siendo esto así, eso no deviene») —el terreno mismo del «materialismo científico»— lo que señala la Vía de escape; todo nuestro problema viene del hecho de que, como Boecio, nosotros hemos «olvidado quien somos», y de que, ignorantemente, vemos nuestro Sí mismo en lo que no es nuestro Sí mismo (*anattani attanam*), sino sólo un proceso.

Platón, *Timeo* 28 a; Aristóteles, *Metafísica* VI.3.1 (1027a) – «¿Será A o no será?. Será si acontece B; de otro modo no será. Y B será si acontece C. De esta manera queda claro que, cuando se sustrae continuamente el tiempo de un período limitado, llegaremos al presente».

Santo Tomás de Aquino I.26.1 y II.11.25.7 – «El libre albedrío es libre en la medida en que obedece a la razón» – no cuando nosotros «hacemos lo que nos agrada». Cf. I.20.1 para la distinción entre la *voluntad* y la *volición*. *Shams-i-Tabriz* XIII – «Quienquiera que no ha escapado del libre albedrío, no tiene ninguna voluntad». Filón, *Conf.* 94.

[36] En tanto que «conscientes», nosotros somos siempre «sujetos conscientes» más bien que sustancias, a saber, lo que *subyace* o *comprende* a la consciencia.

[37] M. I.261 *nittharaöatthaya na gahaöatthaya*. Ver Nota 299.

[38] Axiochus confundía la «inconsciencia» con este estado (cf. Axiochus



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

370, 226a); Maitrey´ fue bendecida por la palabras de Yajñavalkya – *na pretya sa° jñā’sti* (BU. II.4.12). Cf. S. III.105 – la herejía de Yamaka de que «liberado» significa «aniquilado», aunque *diĒĒh’eva dhamma, tathagata*, no es *saccolo thethato*, sino *anupalabhiyamano* aquí y ahora, y mucho más post mortem. S. II.116 sigs. – ni *hoti* ni *nahoti* ni ninguna combinación de éstos. M. I.137, 140 «Perversamente, vanamente, falsamente, y contra el hecho de que se me acusa de ser un extraviador y un enseñador de la finalización, destrucción y no-entidad de lo que realmente es» (*sato satassa = to ont̄s on = ser real*); hay aquí un juego sobre el doble significado de la palabra *venayika*, (1º) extraviador, destructor (a saber, de la herejía del Ego, pero no de lo que «realmente es») y (2º) conductor, guía, como en M. I.386, y similarmente en S. III.110 sig.

Ver BU. IV.5.1 (el temor de Maitrey´); KU. I.20.22 (inclusive los Dioses tenían dudas sobre esto, «¿Es, o no es», después de fallecer?); CU. VIII.5.3, VIII.9.1. «Sin embargo, sería impropio decir de un Buddha que después de la muerte “Él no conoce, no ve”» (D. II.68). Su naturaleza no puede ser expresada por ninguna antítesis ni combinación de los términos «Es» o «No es». Él «es», pero no en un «lugar» (Mil. 73). También, como *Migr.* 183, Él «no se muestra en ninguna parte–no puede ser señalado». A *deiktos* (no se muestra) corresponde a A.A. III.2.4 *anadi • taú*.

[39] René Guénon, «L’Erreur du psychologisme», E.T. 43, 1938. «El peor tipo de hombre es el que, en sus horas de vigilia, tiene las cualidades que encontramos en su estado de sueño» (Platón, *República*, 567 B).

[40] M. II.32; S. II.28 y *passim*. Cf. Aristóteles, *Metafísica* VI.3.2 y Filón, *Aet.* 28, 35, 74.

[41] S. III.162, 164 etc. La «ignorancia» es incapacidad de distinguir entre el cuerpo-y-la-consciencia y el Sí mismo.

[42] Filón, *Elr.* 160, la *ignoia* (ignorancia) es la causa de todos los pecados. A. IV.195, Dh. 243, *avijja param malam*; cf. M. I.263. Con D. I.70, sobre la infatuación que resulta de dar rienda suelta a la visión y a los demás sentidos, cf. Platón, *Protágoras* 356 D, «Es el poder de la apariencia (*to phainomenon = pali rēpa*) el que nos lleva al extravío», 357 E «Ser dominado por el placer es ignorancia en su grado más alto», 358 C. «Este abandono a uno mismo es sólo “ignorancia”, y lo es tan ciertamente como el dominio de uno mismo es “sabiduría”» (*sophia = pali kusalata hochma*); y la medicina para la ignorancia no es otra que el «conocimiento» (*episteme*), *Critias* 106 B. Similarmente Hermes, *Lib.*



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

IX.8.9 «El vicio del alma es la ignorancia, su virtud el conocimiento», *Lib. XIII.7 B* donde «la ignorancia» es el primero de los «doce tormentos de la materia» (como en la Cadena de las Causas budista, ver Hartmann en *JAOS. 60, 1940, 356-360*), y *Lib. I.18* «La causa de la muerte es el deseo», que implica la elección entre opuestos.

[43] Cicerón, *Academica* 11.29, donde el (académico) Antíoco dice, «ningún hombre que fuera un ignorante del comienzo del conocimiento o del fin del apetito, y que por lo tanto no supiera desde donde ha comenzado o a donde tiene que llegar, podría ser un sabio (*sapiens*)». Jenofonte, *The Memorabilia of Socrates* I.6.10 «*eḡ de nomizd̄ to men deisthai theion einai, to d'h̄s elachist̄n engutat̄ tou theiou*» = En primer lugar, pienso que es necesario ser semejante a dios, pero, en cualquier caso, estar tan cerca de lo divino como sea posible.

[44] S. III.83, 84.

[45] En AB. III.4 Agni, cuando «tira y quema» (*pravan dahati*), se identifica con Vayu. En KB. VII.9 los Soplos «soplan» (*vanti*) en distintas direcciones, pero «no se apagan» (*na nirvanti*). En JUB. IV.12.6 «Agni, cuando deviene el Soplo, brilla» (*praöo bhètva agnir d' pyate*). En RV. X.129.2 *an' d avatam*, «sin soplar», está muy cerca, en sentido, de *nirvatam* (pues *an' d avatam* corresponde a las palabras del Maestro Eckhart *gegeistet und engeistet*, «igualmente espirado, despirado»). Cf. BU. III.8.8 *avayu...apraöa*. La palabra *nirvaöa* no aparece en la literatura brahmánica antes de la Bhagavad-G' ta.

[46] TS. II.2.4.7 «*udvayet*», «si el fuego se extingue», KB. VII.2 *udvate'nagnau*, «en lo que no es fuego, sino extinción».

[47] CU. IV.3.1 *yada-agnir udvayati vayume vapyeti*. Al haber «ido así al viento» el fuego ha «vuelto a casa» (JUB. III.1.1-7), cf. nota 360.

[48] Pra § . Up. III.9; MU. VI.34.

[49] BG. VI.15; BG. II.72 *brahma-nirvaöam ' cchati*.

[50] M. I.487 etc., y como en MU. VI.34.1. Ver Rëm', *Mathnaw'* I.3705.

[51] Mil. 40, 47, 71.72.

[52] Sn. 135 *nibbanti dh' ra yathayam pad' po* (deictic). Cf. Th. 2.116; Sn. 19 *vivata kuËi, nibbuto gini* «El hombre, como una luz en la noche, se



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

enciende y se apaga» (Heráclito, fr. LXXVII).

[53] S. V.282 (*aki*×*cano pandito h' öasava*) *te loka parinibbuta*.

[54] M. I.446.

[55] A. I.156. En la serie *rago*, *doso* y *moho*, *moho* (engaño) puede reemplazarse por su equivalente *avijja*, «ignorancia» (como en *Itivuttaka*, 57) y se verá más rápidamente que la liberación de *rago* y *doso* es una virtud moral, y que la liberación de *moho* = *avijja* es una virtud intelectual.

Casi de la misma manera, *Itivuttka* 38, 39 distingue entre los dos Nibbanas, (1º) el presente, con algún residuo de los factores de la existencia, y (2º) el último, sin ningún residuo de los factores de la existencia. Esto marca también la distinción entre el de Nibbana y Parinibbana, en la medida que ésta puede hacerse realmente.

[56] M. I.304, S. III.188. Cf. BU. III.6 (Brahma). Cf. Juan 3.6.

[57] Sn. 567 *brahmacariya*×*sa*×*di*ÊÊ*hikam akalikam*. Cf. AV. XI.5; CU. VIII.5.

[58] J. VI.251/2. El *dharma* es la «ley de la Naturaleza», y *svadharma* es la ley de la Naturaleza en su aspecto distributivo.

[59] PTS. Pali Dic., s.v. *s' la*. En mayor detalle M. I.179, 180 y en A. 11.

[60] *Udana* 70.

[61] Dh. 412; cf. Sn. 363, Mil 383 y nota siguiente. «A-patético», es decir «no-patológico», como lo son aquellos que están sujetos a sus propias pasiones o «sim-patizan» con las de otros. Obsérvese que *karuöa*, «piedad» no implica sim-*patía*.

[62] M. I.135; como la balsa, «lo justo ha de ser abandonado, y a fortiori lo injusto». «Yo no necesito más balsas» (Sn. 21). Cf. Dh. 39, 267, 412; Sn. 4, 547; M. II.26, 27; TB. III.12.9.8; Kau • . Up. III.8; KU. II.14; Muö¶. Up. III.1.3; MU. VI.18 etc.; Maestro Eckhart, *passim*.

Similarmente San Agustín, *De Spir. et Lit.*, 16, «Que ya no use ya más la Ley, como un medio de llegada, cuando ya ha llegado»; Maestro Eckhart. «Si tengo intención de cruzar el mar, necesito un barco, y el barco es una





**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

parte esencial de mi querer cruzar; pero, una vez alcanzada la otra orilla, ya no necesito un barco» (Evans II.194). De la misma manera, la consciencia discriminativa (*vinnanam = sañña*, S. III.140, 142 = *sa×jña*, BU. II.4.12 y enteramente inferior a *pañña, prajña*) es un medio muy útil para el cruce, pero nada que haya que retener en adelante (M. I.260, ver Nota 284). La «consciencia» es un tipo de «ignorancia», que cesa a nuestra muerte (BU. IV.4.3); por consiguiente, «*avidyaya m'' tyu× t' rtva, vidyaya'm'' tam a § nute*» (ç § a Up. 11; MU. VII.9).

[63] CU. VIII.4.1. etc., Maestro Eckhart, «Allí ni el vicio ni la virtud han entrado nunca».

[64] Gálatas 5.18.

[65] Se verá que ésta es, hablando estrictamente, una pregunta impropia; un Buddha no es ya alguien.

[66] Ver TS. II.9.3, II.3.8.1, 2 II. 5.8.2. La expresión «Ojo en el Mundo» equivale a una identificación del Buddha con Agni y el Sol.

[67] A. II.37.

[68] RV. I.31.1 (Agni), I.130.3 (Indra).

[69] RV. V.75.5. (para que pueda vencer a V''tra). *Bodhin-manas* sugiere el *bodhi-citta* budista. Mil. 75 asimila *buddhi*, Buddha.

[70] BD. VII.57 *sa* (Indra) *buddhva atmanam*. RV. V.30.2 *indram nara bubudhana a § ema*. Contrástese RV. VIII.70.3 *naki • tam karmaöa na § at...na yajñaiú*. Los cuentos del Jataka incluyen muchos de los nacimientos anteriores del Buddha como Sakka (Indra). En los Nikayas, Sakka actúa como el protector del Buddha, lo mismo que Indra actúa con Agni; pero es el Buddha mismo quien vence a Mara. En otras palabras, el Buddha es comparable a ese Agni que es «a la vez Agni e Indra, *brahma* y *k • atra*». En M. I.386 el Buddha aparece tratado como Indra (*purindado sakko*); pero en otras partes, e.g. Sn. 1069, y cuando a sus discípulos se les llama «*sakya-puttiyo*», «hijos del Sakyan», la referencia es al clan Sakya, cuyo nombre implica, como el de Indra, un «ser capaz».

[71] *Maya* (los «medios» de toda creación, divina o humana, o el «arte» por cuyo medio se hace algo), es «magia» sólo en el sentido de Boehme, *Sex Puncta Mystica*, V.1. sig. – («La Madre de eternidad: el estado original de la Naturaleza; el poder formativo en la sabiduría eterna, el poder de la



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

imaginación, una madre en los tres mundos; útil a los hijos del reino de Dios, y a los brujos para el reino del malo; pues el entendimiento puede hacer de ella lo que quiera»).

Para êa° kara —que es el máximo expositor del *mayavada*— Maya es «la Potencia o la Potestad ( § *akti*) no revelada del Señor, la Incognoscibilidad sin comienzo (*avidya*), inferible por el sabio en relación a lo que puede hacerse (*karya = factibilia*), [«Por esto el hombre no sabe de donde le viene la inteligencia de las primeras nociones y la inclinación a los primeros apetitos» —Dante, *Purgatorio* XVIII.52], eso por lo que todo este mundo mutable es traído al nacimiento... y eso por lo que se efectúan tanto la esclavitud como la liberación». —*Vivekachudamani* 108, 569.

En contextos tales como éste, el gerundio *avidya*, sinónimo de la «Potencia, Potestad», no puede ser simplemente «Ignorancia», sino que es mucho más «misterio» u «opinión», en tanto que se opone a *vidya*, «lo que puede ser conocido»: *avidya* es una potencialidad que sólo puede ser conocida por sus efectos, es decir, por todo lo que es *mayamaya*. Maya es la Naturaleza de Dios. En otras palabras, Maya es la Theotokos y la madre de todos los vivos. Otros paralelos: Metis, la madre de Atenea; Sophia; Kau § alya, la madre de Rama; de la misma manera que Maia era la madre de Hermes (Hesíodo, *Theog.* 938). ¿De qué otra podría nacer el Buddha?. Que las madres de los Bodhisattvas mueran jóvenes, se debe realmente a que, como dice Heráclito (Fr. X), «La Naturaleza ama ocultarse». Maya «se desvanece» de la misma manera que Urva § ´, madre de îyus (Agni), cuyo padre es Purèravas, se desvaneció, y como Saraöyè se desvaneció para Vivasvan; a lo cual tomó su lugar la *svamèrti* de Maya, Pajapat´ (BC. I.18, II.19, 20) como la *savaröa* de Saraöyè tomó el suyo. Ciertamente, el Avatara eterno tiene siempre «dos madres», eterna y temporal, sacerdotal y real. Ver también mi «Nirmaökakaya». Y puesto que *Maya* es el «arte» por el que todas las cosas, o cualquier cosa, se hacen (*nirmita*, «se miden»), y puesto que el «arte» es originalmente un conocimiento misterioso y mágico, *Maya* adquiere así su otro sentido, a saber, el sentido peyorativo (e.g. MU. IV.2), de la misma manera que el arte, el artificio, la pericia, la maña y la habilidad, no son sólo virtudes esenciales al artífice (*artifex*), sino que pueden implicar también artería, artificialidad (falsedad), trapacería, astucia y engaño; por ejemplo, es en el mal sentido como «la consciencia es un hechizo» (*maya viya viññanam*, Vis. 479, S. III.142), mientras que, por otro lado, Wycliff podía traducir todavía nuestro «sabios como serpientes» (Mateo 10.16, cf. RV. VI.52.15 *ahimaya* ú) por «astutos como serpientes». Cf. Betty Heimann, *Maya en Indian and Western Philosophy*, p. 49 sigs.



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

[72] Ver JUB. III.28.4 yadi brahmaöa-kule yadi raja-kule, como J. I.49 khattiya-kule va brahmaöa-kule.

[73] RV. IV.18.2 (Indra) *par § vat nirgamani*; BC. I.25 (Buddha) *par § vat sutau*. Así también Agni (RV. VI.16.35 *garbhe matuú...vididyutanaú*) y el Buddha (D. II.13 *kucchi-gatam passati*) son visibles en el vientre. Podrían establecerse otros muchos paralelos.

[74] RV. X.8.4 (Agni) *sapta dadhise padani*; X.122.3 (Agni) *sapta dhamani par' yan*; J. I.53 (Bodhisattva) *satta-pada-v' tiharena agamasi*.

[75] TS. II.5.8.3; cf. I Reyes 18.38.

[76] RV. I.32.13.

[77] RV. V.30.9, X.27.10.

[78] RV. VIII.96.7; AB. III.20; Sn. 425 sigs. Namuci = Mara = Papima = *dummano* Yakkha. A Namuci se le llama una «serpiente real» (*sarpa-  
raja*), S. I.106. êB. XI.1.5.7 «...de esta manera mata al pecado, a V'' tra, lo cual le mantiene siempre en el bienestar, en la virtud, y en el buen trabajo...». ê B. XII.7.3.4 «...Namuci es el mal: de manera que, ciertamente, habiendo matado así a ese mal, a su odioso enemigo, Indra saca de él su energía, o poder vital».

[79] Cf. RV. III.51.3 donde Indra, en otras partes *vrtra-han* etc., es *abhimati-han*; similarmente RV. IX.65.15 y *passim*. *Abhimati* (= *abhimana*, MU. VI.28, es decir, *asmi-mana*), la noción del Ego, es ya el Enemigo, el Dragón que ha de ser vencido. Referencias del ôg Veda: RV. III.53.8; RV. III.61.7-8 y RV. V.63.4 Mitra-Varuöa; RV. V.2.1 de Agni; RV. V.31.7 de Indra; RV. V.40.6, 8 de Svarbhanu; RV. III.20.3 Agni; RV. VI.18.9 de V'' tra; RV. VI.20.4 de Susna; RV. VI.22.9; RV. VI.44.22 Mayaah de Soma vencida por Indu (Tva • Ê'' Vada); RV. VIII.98.5 vencido por Indra al usar a Soma; RV. X.54.4 las guerras de Indra = maya; RV. X.53.9 Tva • ta maya vet....

[80] Juan 10.9, 14; *Purgatorio* XXVII.131. Cf. ê A. VII.22; Taitt. Up. III.10.5.

[81] I Cor. 6.17.

[82] S.II. 212 sig., V.254 sig., A. I.170, I.254 sig., etc. *Iddhi* (sánscr. '' *ddhi*, de '' *ddh*, prosperar, *empowachsen*) es virtud,



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

poder (en el sentido de Marcos 5.30, *dunamis* = poder), arte (e.g., la pericia de un cazador, M. I.152), talento o don. Los «*iddhis*» del Iddhipada, «El Camino del Poder», son supernormales más bien que anormales. No podemos ocuparnos aquí con alguna extensión de la aparente dificultad que presenta el hecho de que también se atribuyen *iddhis* («poderes») al Adversario del Buddha (Mara, Namuci, Ahí-Naga), excepto para señalar que la «Muerte» es también (en el mismo sentido en que Satán sigue siendo un «ángel») un ser espiritual, y que los «poderes» no son en sí mismos virtudes morales, sino más bien virtudes intelectuales. (Cf. *Pratyahara* en el *Aparokshanubhèti* 103. 121 de êa° kara). Los poderes del Buddha son mayores que los del Adversario porque su rango es mayor; el Buddha conoce el Brahmaloaka y también los mundos hasta el Brahmaloaka (es decir, bajo el Sol), mientras que el poder de la «Muerte» se extiende sólo hasta el Brahmaloaka y no va más allá del Sol. (Cf. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, 1944, p. 26). Sobre la levitación y los *iddhis* en general, ver S. V.252 sigs. 282, 283. Los prerequisites para tales poderes son *chanda-samadhi-pradhana-sankhara-samaññagatam*. S. V.252, 291 – donde el *iddhi pada* tiende, es decir, conduce a «ninguna otra orilla» que el *nibbana*. A. IV.333, opuesto de *viriyā*, como arriba, es inercia, es decir, pensar *me kayo garuko akammañño*, y por consiguiente dejarse abatir, sin emplear el heroico esfuerzo de la voluntad. Vis. 144 – porque *ubbeyap’ ti*, Mahavissa akase langha pana ppamaöa hoti (causativo). DhA. IV.118, el *balavap’ ti* de Vakkali le permite volar a través del aire. J. II.111 menciona la misma causa para el caminar sobre las aguas. El héroe homérico desaparece vistiéndose de aire. Ver también *Timeo* 42 C; Vis. 143-144 y DhA. IV.118 sigs.

[83] *Timeo* 68 D – «Ser capaz de mezclar a muchos en uno, y de disolver a uno en muchos es sólo el poder de Dios».

[84] Para la historia más reciente de la levitación y de tales poderes ver W.N. Brown, *Walking on the Water*, Chicago, 1928, pp. 13-18. Este es primariamente el poder del Espíritu (Génesis, I.2). Es típicamente del Viento invisible del Espíritu (Vayu) de quien se predica la moción a voluntad (RV. X.168.4 «*atma devanam yatha vasam carati...na rèpa × tasmai*»). En AV. X.7.38 el Yak • a primordial (Brahma) «camina» sobre el lomo del mar; y, por consiguiente, así también el *brahmacar’*, ídem XI.5.26, pues «De la misma manera que Brahma puede cambiar su forma y moverse a voluntad, así, entre todos los seres, el que es un Comprehensor de ello, puede cambiar su forma y moverse a voluntad» (ê A. VII.22); «El Único Dios (Indra) se levanta sobre las corrientes que fluyen a voluntad» (AV. III.13.4, TS. V.6.1.3). «Auto-moción (*to auto chinoun*) es la palabra y esencia misma del Alma» (*Fedro* 245 C sig.).



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

Esto, como todas las otras formas de *levi-tación*, es una cuestión de *light-ness* [*Lige-reza*]. Así, en S. I.1, en las palabras del Buddha, «sólo crucé la corriente cuando no me sostenía a mí mismo ni hacia ningún esfuerzo» (*appatitham anayèham ogham atari*); es decir, cuando no pesaba sobre la superficie del agua; cf. P. Arunachalam «*Studies and Translations*» p. 50; San Agustín, *Conf.* XIII.4 «Tu Buen Espíritu se movía sobre las aguas, no como si fuera sostenido por las aguas, sino como si reposara en ellas».

Mil. 84, 85 explica el poder de viajar a través del aire, «hasta el mismo Brahmaloaka o Mundo de Brahma», como semejante al de alguien que salta (*langhayati*), resolviendo para sí mismo (*cittam uppadeti*) «Allí me posaré», con cuya intención, su «cuerpo crece en ligereza» (*kayo me lahuko hoti*), y, similarmente, es «por el poder del pensamiento» (*citta-vasena*) como uno se mueve a través del aire. La ligereza (*laghutva*) se desarrolla por medio de la contemplación (êvet. Up. II.13; *Yogasètra* III.42-43; *Theragatha* 104); todos los poderes (*iddhi*) resultan de contemplaciones (*jhana*, ver nota 332) y dependen de ellas, de manera que puede preguntarse «¿Quién no se hunde en el abismo sin soporte ni sostén?» y responder «El que es presciente, el que está plenamente sintetizado (• *usamahito*), ese puede cruzar la corriente tan difícil de pasar» (*ogha* × *tarati duttaram*, S. I.53, donde la aplicación es ética). La noción de «ligereza» subyace en el simbolismo ubicuo de los «pájaros» y de las «alas» (RV. VI.9.5, PB. V.3.5, XIV. I.13, XXV.3.4; Hermes, *Lib.* V.5, etc.). E, inversamente, para alcanzar el mundo de lo no incorporado, uno debe haber arrojado «el pesado fardo del cuerpo» (*rèpa-garu-bharam*, Sdhp. 494); ver *Fedro* 246 B, 248 D donde el «peso del olvido y del mal» es lo que retiene «el vuelo del alma», y San Agustín, *Conf.* XIII.7 «¿En qué términos describiré con cuán ingente peso hunde en el abismo el fardo de la concupiscencia, y de que manera eleva la caridad por tu espíritu que se movía sobre las aguas?».

Dicho de otro modo, el poder de levitación se ejerce «por un envolvimiento del cuerpo en el manto de la contemplación» (*jhana-veÊhamena sar´ram veÊhetva*, J. V.126), donde el poder es al mismo tiempo un poder de des-aparición. Cf. Comfort, *Chretien de Troyes*. P. 193; Dante, *Paradiso* X.74, XXVII.64.

Caminar sobre las aguas tiene otros paralelos, tales como moverse a lo largo de una tela de araña, o a lo largo de los rayos del sol, o incluso volar en el aire. Cf. Hesíodo, *Catalogue of Women*, 84, Cf. también el *manto* de la inmovilidad de Cuchullain; W.N. Brown, *Twain*, p. 42; J. Kalingabodi... volar a través del aire, *jhana veÊhanena*. H.S.V. Jones, «The Cleomades



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

and Related Folk Tales»; "Flying through the air in traditional literature", en *Proceedings of the Modern Languages Association*, Vol. 23, 1908; la ascensión de Dabba; *Udana* 93 (sube, "devén una llama", consumido el cuerpo en un instante); A.B. Keith, AA. 22 sobre *tapas* y *sati*; A.M. Hocart, «Flying through the Air»; A. Avalon, *Mahanirvana Tantra* CXXVIII – «Del *praöayama* surge la *laghava* (la ligereza)». Sobre la «Figura que Cambia», ver mi «Tanèk t».

[85] S. V.25 sig., A. I.254, S. II.212, M. I.34 y *passim*: explicaciones, Vis. 393 sig.

[86] Descripción que hace referencia a una ilustración del Bodhisattva Avalokite § vara.

[87] El fallo sigue a la falta de «fe»; o a cualquier otra distinción de la contemplación, como en J. V.125-127.

[88] RV. IX.86.44; JB. II.34; êB. IV.3.4.5; AB. II.39-41; VI.27-31; KU. VI.17 etc.

[89] Como explica êa° kara en relación con Pra § . Up, IV.5 es el *mano-maya atman* el que goza de omnisciencia y puede estar donde y como quiere. Cf. RV. III.53.8 *mayau k övanas tanvam pari svam*; BG. VII.25 *naham prakasau sarvasya yogamaya samav taut*; Vi • öu Puraöa VI.7.43 *kuryat cittanu kar oi pratyahara parayaöau*. Este «sí mismo o cuerpo intelectual» (añño *atta dibbo rep manomayo*, D I.34, cf. I.77, M. II.17) el Buddha ha enseñado a sus discípulos como extraerlo del cuerpo físico; y es claramente en este «otro cuerpo, divino e intelectual», y no en su capacidad humana, no en todas las ocasiones o bajo todas las condiciones, «ya sea en moción o en reposo, o durmiendo o despierto» (*carato ca me tiêhato ca suttassa ca jagarassa ca*), sino sólo «cuando él quiere» (*yavade aka° khami*, como en los contextos de los *iddhis*) como el Buddha mismo puede recordar (*anussarami*) sus propios nacimientos anteriores, sin límite; como puede ver, «con el ojo divino, que trasciende la visión humana», los nacimientos y las muertes de otros seres, aquí y en otros mundos, arriba y más allá de los cuales, el Buddha ha verificado, aquí y ahora, la doble liberación (M. I.482). La expresión «durmiendo o despierto» lleva por sí sola a una larga exégesis. Nótese que el orden de las palabras pone en relación el movimiento con el sueño y la inmovilidad con la vigilia. Esto significa que, como en tantos otros contextos upanisádicos, el «sueño» que se entiende aquí, ese sueño en el que uno «entra en su propio sí mismo» (*svapiti = svam ap taut bhavati*, CU. VI.8.1, êB. X.5.2.14), no es el sueño del agotamiento, sino el «sueño de la

30



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

contemplación» (*dhyana*); es precisamente en este estado de «sueño», en el que los sentidos se retiran donde hay moción a voluntad (*supto...praöan g' h' tva sve § ar' re yatha-kaman parivartate*, BU. II.1.17), es en este sueño contemplativo donde, «abatiendo lo que es físico, el Pájaro Sol, el Inmortal, va donde él quiere» (*dhyayat' va...svapno bh' tva...sar' ram abhiprahatya... yate'm' to yatra kamam*, BU. IV.3.7, 11, 12).

[90] A. I.171, 172 de los tres poderes, a saber, de recordación de los nacimientos, de lectura del pensamiento de los demás, y de enseñanza (*adesa-pa'ihariyam*), él último es el más considerable y más productivo (*abhikka° katara × ca paöitatara × ca*).

[91] «No fue ninguna maravilla que el Agua de la Vida reviviera al pez muerto: la maravilla fue que el pez muerto mostrara la vía a la Fuente de la Vida». *Sikandar Nama*, LXIX.48-49.

[92] AV. X.8.1, 12; KU. IV.13; Pra § . Up. IV.5 etc.

[93] A. VII.22.

[94] BU. IV.3.12; ç § a Up. 4; MU. II.2.

[95] San Ambrosio, Glosa sobre I Cor. 12.3.

[96] M. I.140, 141 El Buddha es *ananuvejjo*, «más allá de observación»; similarmente otros Arahats son sin huellas (*va'ÊÊa × tesa × n'atthi paññapanaya*). S. I.23; *Vajracchedika S'etra*; cf. S. III.III sig., y *Hermes Lib. XIII.3*.

[97] Sn. 455, 456, 648. «Abandona la identificación con tu familia, tu clan, con tu nombre, y con tu estatuto en la vida, los cuales están asociados con tu cuerpo vivo...» êa° karacarya, *Vivekachudamani*, 298.

[98] Dh. 179 (*tam buddham anantagocaram apada × , kena padena nessattha*); como Brahma, BU. III.8.8, *Muö¶. Up. I.2.6*; *Devas JUB. III.35.7* (*na...padam asti, padena ha vai punar m' tyur anveti*); *Gayatr', BU. V.14.7* (*apad asi, na hi padyase, êa° kara netinety-atmavat*). Todo esto tiene que ver con la naturaleza original y finalmente sin pies (ofidiana) de la Divinidad, cuyos vestigia pedis marcan la Vía sólo hasta la Puerta del Sol, *Janua Coeli*, ver nota 343.

[99] S. III.116 f., 118. *tathagato anupalabbhiyamano*. Cf. S. V.282 sig.



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

sobre los *iddhis* del Tathagata. *Yasmin samaye Tathagato kayam pi citte samadahati* (sintetiza el cuerpo en la mente) *attam pi kaye samadahat:* y entra adentro y experimenta el sentido de felicidad y de ligereza; entonces el cuerpo del Tathagata deviene más ligero, más manejable, y más radiante... y en tales momentos el cuerpo del Tathagata, fácilmente (*appa kasirena*), se eleva desde la tierra al aire, y entonces (*abhi udgacchati*) goza (*paccanubhoti*) de toda suerte de *iddhis*....

[100] S. III.120 yo kho dhammam passati man passati.

[101] BU. III.8.8; Muö¶. Up. I.1.6; JUB. III.14.1; Rêm´, *Mathnaw´* I.3055-65.

[102] KU. II.18, 25; cf. Mil. 73, el Buddha «es», pero «ni aquí ni allí»; sólo puede designársele en el cuerpo del Dhamma. *Parinibbana* en vida, a la muerte, o en el más allá; finalmente, el ganador del mar deviene un *akanitthagami*.

[103] BU. IV.4.23; KU. V.11; MU. III.2 etc.

[104] Udana 80, 93; CU. VIII.13.

[105] Taitt. Up. II.7, ver Nota 240. *Fedro 247 C – achr̄matos te kai asch̄amatistos kai anaph̄s ousia...mon̄ theat̄ n̄l* = esencia sin color y sin forma, intangible... visible sólo para la mente (*adeiktos* = no mostrada).

[106] M. I.137-140, cf. D. II.68 y *passim*.

[107] Mil. 26-28; S. I.135; Vis. 593, 594.

[108] Eg. «Leyes» 898 D sig., «*Fedro*» 246 E-256 D, cf. nota 347.

[109] «Como el cual» si nos identificamos a nosotros mismos con la «personalidad»; «en el cual» si reconocemos a nuestro Sí mismo como la Persona Interior.

[110] El auriga es ya sea Agni (RV. X.51.6), o ya sea el Soplo («*praöa*» = Brahma, el îtman, el Sol), el Soplo al que «no puede darse ningún nombre» (AA. II.3.8, o el Sí mismo espiritual (îtman, KU. III.3; J. V.252), o el Dhamma (S. I.33). El auriga proficiente (*susarathi*) guía a sus caballos a donde él quiere (RV. VI.75.6) —de la misma manera que nosotros podríamos decir ahora que el conductor experto de un coche o





**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

de un aeroplano le conduce a donde él quiere.

Así Boecio, «*De consol.*», IV.1:

Donde el gran rey tiene su cetro,  
y las riendas del mundo sostiene temperado,  
Y, firme en su veloz carro,  
a todo pone en orden.

Para el contraste entre caballos (los sentidos) buenos y viciosos, cf. KU. III.6, Dh. 94 y êvet. Up. II.9; cf. también RV. X.44.7 paralelo a *Fedro* 248 E.

[<sup>111</sup>] Mrs. Rhys Davids, *Milinda Questions*, 1930, p. 33. [Debe ser recordado que Mrs. Rhys Davids era espiritista. En respuesta a sus palabras sobre la página titular de *Sakya* puede citarse Vis. 594 «Hay Dioses y hombres que se deleitan en el devenir. Cuando se les enseña la Ley para la cesación del devenir, su espíritu no responde»].

[<sup>112</sup>] S. I.33 *dhamma*× *sarathim brèmi*; cf. Jataka N° 457 *dhammo na jara*× *upeti*; Sn. 1139 *dhammam...sanditthikam akalikam*.

W.M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, p.231 – Hay hombres que «sienten que lo que no puede ponerse en los términos de tiempo carece de significado...»; [sin embargo] W.H. Sheldon, en *Modern Schoolman* XXI.133 – «...la noción de un ser estático e inmutable debe comprenderse como significando más bien un proceso tan intensamente vivaz, es decir, tan extremadamente veloz en los términos del tiempo, como para comprender el comienzo y el fin en un solo toque».

Ningún *individuo* puede ver *todo a la vez*.

«Cuanto más se identifica la vida del yo con la vida del no-yo, más intensamente se vive», Abdul Hadi, «L'Immortalité en Islam», *Voile d'Isis*, Enero de 1934.

[<sup>113</sup>] D. II.120 *katam me saraöam attano*.

[<sup>114</sup>] Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I.71-91 *Filnis Dei... est ipsa lex aeterna*.

[<sup>115</sup>] S. III.120 *Yo kho dhammam passati so mam passati, yo mam passati so dhammam passati*. Similarmente D. III.84 *Bhagavato'mhi...dhammajo...Dhammakayo iti pi brahmakayo iti pi, dhammabhèto iti pi*; S. II.221 *Bhagavato'mhi putto...dhammajo*; S. IV.94 *dhammabhèto brahmabhèto...dhammasami tathagato*; A. II.211



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

*brahmabhètena attana*; S. III.83 *brahmabhèta...buddha*. No puede haber ninguna duda sobre cualquiera de las identificaciones *dhamma = brahma = buddha = atta*: como en BU. II.5.11 *aya × dharmā... ayam atma idam am tam idam brahma ida × sarvam*. En Dh. 169, 364, (II.25.2) *dhamma* es claramente el equivalente de *brahma*, y de *atman*. Un Buddha es lo que denotan todos o cualquiera de estos términos, y, por el mismo motivo, «es ningún que» (*aki × cano*, Dh. 421, Sn. 1063), y es «sin analogía» (*yassa n'atthi upama kvaci*, Sn. 1139).

Cf. *êaiva Siddhanta Samgraha* IV.5 par la identidad del Brahman y del *âtman*. M. I.111 *Bhagava janam janati, passam passati, cakkhu-bhèto, ñanabhèto, dhammabhèto, brahmabhèto*. «El Buddha es el Conocedor del conocimiento, el Veedor de la visión, es el Ojo que deviene, la Gnosis que deviene, el Dhamma que deviene, el Brahman que deviene». Que el Buddha se identifica con Brahma, está implícito también en *yakkha*. Ver The Yak • a of the ôgveda and the Upani • ads.

«Eso que el Buddha predicó, el Dhamma *kat'exochen* (distinción, excelencia), era el orden de la ley del universo, inmanente, eterna, increada, no si fuera sólo interpretada por él, y mucho menos como si fuera inventada o decretada por él» (PTS Pali Dic., s.v. Dhamma).

[116] Sn. 83 *buddha × dhammasamina × v' tataöha × d' paduttama × sarath nam pavaram*. *Dhammasami = RV. X.129.3 satyadharmendra*, RV. X.129.3, 8, 9 «el único Rey del mundo, el Dios de los Dioses, el Satyadharmā», cf. I.12.7, X.34.8; y el *dharmas-tejomayo'm ta ú puru • ah... ayamatma...idam brahma* de BU. II.5.11. El *Dhamma* budista (*nomos, logos, ratio*) es el *Dharma* eterno de BU. I.5.23 («De él, de Vayu, Praöa, los Dioses hicieron su Ley»); y de BU. I.4.14 «No hay nada más allá de esta Ley, de esta Verdad»; Sn. 884 «Ciertamente, la verdad es una, no hay ninguna otra». M. II.206-207. Lo que el Buddha enseña es *brahmaöam*, «la vía a la intimidad del Brahman», y puede enseñarla porque puede decir de sí mismo *brahmaöam caham...brahma lokam prajanami*, a saber, que él ha nacido allí y siempre ha vivido allí». Cf. BG. XVIII.54 *brahma-bhèta prasannatma*.

[117] Vin. I.35, A. I.173, II.155.

[118] J. VI.252 *kayo te ratha...atta va sarathi*; S. IV.292 *ratho tikho immass'etam catumahabhètikassa kayassa adhivacanam*; como KU. III.3 *atmana × rathina × viddhi, § ar' ram rathameva tu*. Theragatha I.574 *kammayantena rathito*; BG. XVIII.61, Maitri Up. IV.4. Cf. Platón, Leyes



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

898 C y Timeo 49 E ochãma, el cuerpo como el vehículo de la cabeza, que es la parte gobernante más divina.

[119] *Udana* 67, Comentario.

[120] Cf. Sister Nivedita, *The Web of Indian Life*, cap. XIII.

[121] D.T. Suzuki en JPTS. 1906/7, p. 13.

[122] S. III.25, 26 yoyam ayasma eva×namo eva×gotta = bharaharo = puggala.

[123] Sn. 1074-6 *namakaya vimutto, attham paleti, na upeti sa ° kham...attha× gatassa na pamaõam atthi.*

Muõ¶. Up. III.2.8, 9 *namarèpad vimutktaú...am ° to bhavati*; BG. XV.5 *dvandvair vimuktaú.*

[124] Juan 13.36; Marcos 8.34. Quien quiera seguirle, debe ser capaz de decir con San Pablo, «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí» (Gál. 2.20). No puede haber ningún retorno a Dios, excepto como de igual a igual, y esa igualdad, en las palabras de Nicolás de Cusa, requiere una *ablatis omnium alteritatis et diversitatis* (la desaparición de toda otredad y diversidad).

[125] Maestro Eckhart, ed. Evans I. p. 419.

[126] Plotino, *Eneadas* VI.9.11.

[127] AA. II.3.8 *Yad ak • arad ak • aram eti.*

Las notas y referencias precedentes están lejos de ser exhaustivas. Tienen la intención de ayudar al lector a hacerse con un contenido significativo para los diferentes términos que no podían explicarse plenamente en las conferencias según se dieron, y de permitir al erudito rastrear algunas de las fuentes. En las conferencias, las palabras pali se han dado en sus formas sánscritas, pero en las notas las palabras pali se han citado como tales. He puesto cuidado en cotejar enteramente las fuentes budistas y brahmánicas: Tal vez habría sido mejor tratar todo el tema como uno, sin hacer ninguna distinción entre el budismo y el brahmanismo. Ciertamente, ha llegado el tiempo en que habrá de escribirse una Summa de la Philosophia Perennis, que se base imparcialmente en todas las fuentes ortodoxas, cualesquiera que sean.

Se han citado algunos notables paralelos platónicos y cristianos, primero, con el fin de mostrar más claramente, porque se hallan en contextos más familiares, el significado de algunas doctrinas indias, y segundo, para poner de relieve que la Philosophia Perennis, el Sanatana Dharma, el Akaliko Dhammo, es siempre y por todas partes congruente consigo misma. Estas citas no se han hecho como una contribución a la historia literaria (cf. René Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, 1945, p. 58); nosotros no sugerimos que se hayan adoptado de doctrinas o símbolos en una u otra dirección, ni que haya habido una originación independiente de ideas similares, sino que hay una herencia



**La Doctrina**  
**Por Ananda K. Coomaraswamy**

común, desde un tiempo muy anterior a nuestros textos, de lo que San Agustín llama la «sabiduría que no se hizo, sino que es en este presente, como siempre ha sido, y como será siempre» (*Conf.* IX.10). Como dice acertadamente Lord Chalmers de los paralelos entre el cristianismo y el budismo, «Aquí no se trata de un único credo adoptado a partir de otro; la relación es mucho más profunda que eso» (*Buddha's Teachings*, HOS. 37, 1932, p. XX).

