

EL BUDDHA: INFLUENCIAS FORMATIVAS

Sri Ram Goyal

Este trabajo se propone investigar las corrientes de pensamiento, de la época del Buda, que moldearon su personalidad y forma de pensar. Se analiza el impacto del ambiente religioso en sus enseñanzas, dejando sin tocar la influencia de las repúblicas tribales contemporáneas en sus ideas sobre la organización de la orden monástica.

Los Vedas y Upanishads

La religión védica en el siglo X a.C. tenía dos ramas principales: una ritualista y otra no-ritualista. Los primeros textos budistas presentan —en más de una ocasión— al Buda debatiendo con los eruditos brahmanes, representantes de la primera rama. Los temas principales eran el sistema de castas, los sacrificios y la autoridad de los Vedas. La oposición budista a estos temas siempre fue clara. El Buda repudió enfáticamente todo tipo de «rito externo». El Tevijja Sutta, del Digha Nikaya, ridiculiza los intentos de los brahmanes que invocan a Indra, Ishana, Prajapati, Brahma o Yama, burlándose de la idea de pretender obtener algún fruto o recompensa simplemente propiciando a los dioses.

En cuanto a los Upanishads, los textos budistas guardan silencio sobre ellos. Sin embargo, desde tiempos muy antiguos ha prevalecido la idea de que existen profundas afinidades entre las doctrinas upanishádicas y budistas. Gaudapada⁰¹ y otros pensadores antiguos sostenían que las ideas principales del Buda coincidían con los Upanishads. Max Muller, Thomas Williams Rhys Davids y Hermann Oldenberg también se adhirieron a la idea de que el Buda estuvo profundamente influenciado por las enseñanzas de los Upanishads.

Arthur Keith consideró a el Buda un agnóstico, comparando el concepto budista de «Nirvana» con el «Absoluto» de los Upanishad. Benimadhab Barua, en su intento por rastrear las fuentes upanishádicas en las ideas del Buda, no pudo demostrar con certeza que el Buda poseyera un profundo conocimiento de los Vedas y Upanishads, ni tampoco que existiera constancia de alguna conversación entre él y algún portavoz de la «Sabiduría de los Bosques».

Sin embargo, debió tener cierto conocimiento del tema fundamental del pensamiento upanishádico. Existe similitud entre la actitud crítica —del Buda y los Upanishads hacia los Vedas— y su visión de que el esfuerzo moral, la contemplación y meditación son superiores al ritualismo védico. No obstante, en el budismo la desaprobación a los sacrificios es más pronunciada y condenatoria que en los Upanishads. Es cierto que en algunos Upanishads se encuentra una leve denuncia al culto sacrificial y que en otros se intenta alegorizar y espiritualizar el rito cruento, pero los Upanishads aceptan la validez del ritualismo védico como «camino al reino inferior del *pitriyana*»⁰². Así, el *karmakanda* o ritual védico recibió al menos un lugar subordinado en el esquema de la religión upanishádica. Cosa que no sucedió en las enseñanzas del Buda.

Si el Buda fue influenciado o no por la doctrina de los Upanishads, es una cuestión debatible. Según Sarvepalli Radhakrishnan, el Buda llama al «Brahman» upanishádico «Dharma», para indicar su valor ético esencial para nosotros en el plano empírico. Pero según el Buda, el «Dharma» es la norma moral y nunca una realidad primordial suprema.

Según William Urquhart, sin declarar su postura, el Buda admitió implícitamente una realidad última. Según Govinda Chandra Pande, en ningún lugar se ve al Buda criticando al *Atmavada* o *Brahmavada* de los Upanishads. Incluso en épocas posteriores, una crítica budista al Vedanta es rara.

Ahora bien, las raíces del absolutismo de Sankara se remontan a los Upanishads, mientras que las del absolutismo budista se pueden rastrear hasta los Nikayas. Si suponemos que los Nikayas fueron influenciados por los Upanishads, se hará evidente la cercanía entre el vedanta y el budismo de la época posterior. Al parecer el budismo primitivo estuvo fundamentalmente influenciado por los Upanishads, que le dieron sus primeras tendencias hacia el idealismo y el absolutismo. Cabe señalar que estas tendencias no podrían haberse derivado del mundo del «pensamiento *sramana*»⁰³.

La actitud védica hacia la vida y sus problemas era de esperanza y optimismo. Sin embargo, con los Upanishads aparece el pesimismo. Los fenómenos del mundo comienzan a considerarse llenos de sufrimiento. En el Katha Upanishad encontramos referencias a la prevalencia de la miseria cósmica (*lokadukkha*)⁰⁴. No obstante, si bien los Upanishads aprueban una vida de meditación y contemplación en las grandes verdades, no enfatizan el desapego a las actividades mundanas de la vida familiar.

En el budismo, en cambio, predomina el énfasis a la renuncia con todos los lazos de la vida familiar. Según Hermann Jacobi, los gérmenes del movimiento monástico —que comenzó en la época de los Upanishads— adquirieron proporciones extraordinarias bajo el liderazgo del Buda y Mahavira. Por tanto, concluye, los orígenes de las órdenes monásticas jainistas y budistas fueron los ascetas brahmánicos, de los cuales se tomaron prestadas muchas prácticas e instituciones importantes de la vida ascética. Esta observación no es del todo nueva: Max Muller, Johann Buhler y Hendrik Kern compartían esta opinión.

Según los Upanishads, el destino espiritual último del hombre es un estado positivo de ser, consciencia y dicha (*satchidananda*)⁰⁵. Incluso hubo mujeres, como Maitreyi⁰⁶, que anhelaron la inmortalidad y se negaron a conformarse con una prosperidad mundana. Frente a esto, el budismo propuso el concepto de *Nirvana* como «bien supremo» de la vida. Si este concepto estuvo influenciado o no por la noción upanishádica del Brahman, es una cuestión controvertida.

Buda no se dedicó a un examen psicológico y metafísico abstruso de los fundamentos de las enseñanzas upanishádicas. Adoptó una actitud pragmática y se contentó con describir tales cuestiones como *avyakrita*⁰⁷, es decir, ejemplos vacíos e inútiles de vanidad intelectual.

El Sistema Samkhya

La filosofía samkhya goza de gran prestigio en el pensamiento filosófico indio. El «Bhagavad Gita» considera a su legendario fundador, Kapila, un sabio perfecto. Como su nombre indica, el sistema emplea una metodología analítica basada en la clasificación numérica. En el samkhya clásico se reconocen dos realidades: *purusha* y *prakriti*, siendo ambas independientes entre sí.

El *purusha*, o «sí-mismo», es un principio inteligente distinto del cuerpo. La consciencia (*chaitanya*) no es un atributo, sino la esencia misma del *purusha*, donde las cosas físicas existen para su disfrute. Hay innumerables «sí-mismos» o *purushas* relacionados a diferentes cuerpos. Por su parte, *prakriti* es la causa primera del mundo, un principio eterno e inconsciente (*jada*) que está en constante cambio y no tiene otra finalidad que la satisfacción del «sí-mismo». En palabras de Brajendranath Seal, es: «Un conglomerado indiferenciado, un continuo infinito e indeterminado de realidades infinitesimales».

En su comentario al «Shaddarsanasamuccaya», llamado «Tarkarahasyadipika», Gunaratna (s. XIV d.C.) afirma que existen dos Escuelas Samkhya: (i) la que sostiene que hay diferentes *pradhana*s o *prakritis* para cada *purusha*, y (ii) aquella que cree en la existencia de un único *pradhana* eterno.

Sattva, *rajas* y *tamas* son los tres *gunas* o «constituyentes» —no cualidades ni atributos— de la *prakriti* que se mantienen unidos en un estado de equilibrio (*samyavastha*). *Sattva* tiene la naturaleza de la luz, *rajas* la de la energía activa y *tamas* actúa como «elemento obstructor». Según el «Samkhyakarika»⁰⁸, *sattva* es como la luz (*prakasa*), *rajas* es la fuente del movimiento (*pravritti*) y *tamas* es pesado y produce «impedimentos» (*niyama*).

La existencia de los *gunas* se infiere de las cualidades de placer, dolor e indiferencia que encontramos en todas las cosas. El mundo evoluciona a partir de la *prakriti* cuando los *purushas* se unen (*samyoga*) a ella. De *prakriti* o *pradhana* evolucionan *mahat* (gran consciencia cósmica), *buddhi* (intelecto) y *ahamkara* (ego), cuya función (*abhimana*) crea la falsa auto-concepción de un «yo», que es considerado un agente (*karta*) que en realidad no existe.

Del *ahamkara* surgen los cinco órganos del conocimiento (*jñanendriyas*), los cinco órganos de la acción (*karmendriyas*) y la mente (*manas*). Con el aumento de *tamas*, el *ahamkara* da origen a cinco elementos sutiles (*tanmatras*) y de ellos surgen cinco elementos burdos (*akasha*, aire, fuego, agua y tierra). De este modo, se tiene un total de «veinticinco principios», todos ellos —exceptuando *purusha*— comprendidos en la *prakriti*, que es la causa primera de todo, incluyendo la mente, la materia y la vida.

Purusha no es causa ni efecto de nada. En realidad, el «sí-mismo» es libre e inmortal, pero debido a la ignorancia (*avidya*) es confundido con el cuerpo y la mente, siendo esta la causa de todos los sufrimientos. Una vez que se comprende la distinción entre «yo» y «no-yo», se alcanza la *mukti* o *moksha* (liberación). En cuanto a Dios, la principal tendencia en el samkhya es eliminar la creencia teísta.

Sin embargo, algunos de sus filósofos admitieron la existencia de Dios como una «persona suprema» que es testigo, mas no creador del mundo.

En su forma clásica el dualismo realista samkhya es antivédico, en el sentido de que intenta construir un «sistema evolutivo» en lugar de aceptar la existencia de un «agente creativo», como es aceptado en los Vedas y Brahmanas en la forma de Hiranyagarbha o Prajapati. Sin embargo, muchos eruditos intentan rastrear el origen del samkhya en los propios Vedas. A diferencia de los budistas, afirman que el samkhya aceptó la validez del Veda como *pramana* —prueba o medio de conocimiento— y siempre intento establecer su origen védico, una afirmación que Sankara cuestionó seriamente.

Se ha argumentado que existe una concepción germinal del samkhya en el propio «Rig Veda», donde se hace referencia a dos aves —amigas mutuas— que se refugian en el mismo árbol. Una de ellas come el dulce fruto del árbol, mientras la otra, absteniéndose de comer, se limita únicamente a mirar⁰⁹.

Según Macdonell, la concepción del origen del «ser» (*sat*) a partir del «no-ser» (*asat*), formulada en el «Nasadiya Sukta»¹⁰, es el punto de partida de la filosofía natural de la cual se desarrolló el sistema samkhya. Para Radhakrishnan, algunos himnos védicos sugieren los principios de *purusha* y *prakriti*, aunque otros eruditos rastrean su origen en la literatura védica posterior.

Aunque en el «Atharvaveda»¹¹ hay referencias a los *gunas*, muchos eruditos indios y europeos siguen el desarrollo del samkhya hasta los Brahmanas o Upanishads. Edward Johnston sostiene que el samkhya tiene sus raíces en las especulaciones de los Brahmanas, mientras Barua rastrea las raíces del dualismo samkhya en el «Prasna Upanishad». En el «Brihadaranyaka Upanishad» se lee: *Tamaso ma jyotir gamaya* («Oscuridad no, luz ven»),

Sin embargo, según Pande, el samkhya tanto como el yoga pertenecían a la corriente de pensamiento *sramana*. Aunque en los Upanishads se vislumbra un intento por combinar las ideas samkhya con ideas teístas, cabe recordar que el «Samkhyakarika» es muy crítico con los sacrificios védicos, los llama «impuros» y considera que es el «conocimiento discriminativo» (*vivekajñana*) el verdadero medio para la liberación y no las obras sacrificiales.

Buda y el Sistema Samkhya

En cuanto a la relación entre el samkhya y el budismo, se ha intentado a menudo demostrar la profunda influencia del primero sobre el segundo. Jacobi sostenía que el Buda no podía estar exento de la influencia del samkhya. Si bien se nutrió mucho del yoga, no pudo haberse mantenido al margen de la influencia samkhya. Además, tanto el samkhya como el budismo parten de la misma indagación, y la explicación del origen de *dukkha* es sustancialmente la misma en ambos¹². También se ha sugerido que es posible derivar la doctrina del *pratityasamutpada* (surgimiento interdependiente) de la teoría de la evolución de los *tattvas* del samkhya.

Según Oldenberg, sin embargo, el samkhya no influyó directamente en el budismo, aunque la influencia indirecta es innegable. Pero según Pande, la influencia del samkhya en el budismo se ha subestimado. Es innegable que existen similitudes filosóficas fundamentales entre el samkhya y el budismo. Por ejemplo, ambos rechazan un absoluto impersonal y ambos creen en la eliminación del sufrimiento, característica propia de la existencia mundana. Ambos, también, coinciden en considerar el complejo psicofísico como cambiante y sin un «yo» definido.

Sin embargo, también existen diferencias radicales entre (i) el *purusha* del samkhya frente al *anatma* budista, y (ii) el aislamiento del *purusha* frente al *nirvana* budista. Además, la doctrina samkhya del *satkaryavada*¹³ y su consecuencia lógica —la *prakriti* eterna—, se oponen claramente a las ideas budistas del *pratityasamutpada* e impermanencia.

Es probable que la idea de que el mundo es cambiante y está lleno de miseria no formara parte de la filosofía samkhya en el siglo VI a.C. Por último, aunque el samkhya se hubiera desarrollado como filosofía antes del budismo, parece ser que los primeros budistas no le prestaron mucha atención, pues no constan referencias al sistema samkhya (por su nombre) en los Nikayas.

El «Brahmajala Sutta» (DN 1) hace referencia a una clase de «eternalistas» que consideraban el alma y el mundo como dos realidades eternas distintas. Esta es una doctrina básica samkhya, pero no se menciona nada más sobre las otras creencias de estos «eternalistas».

Según Asvaghosha, Arada Kalama, uno de los maestros del (futuro) Buda, creía en una filosofía esencialmente samkhya, que guardaba un extraño silencio sobre los tres *gunas*. Sin embargo, se desconoce la fuente de la cual Asvaghosha saca esta afirmación y, por tanto, no parece seguro afirmar que el budismo primitivo estuviera muy influenciado por la filosofía samkhya.

El Sistema Yoga

Las raíces del yoga se remontan a la Civilización del Indo. En el Rig Veda, la palabra yoga se utiliza en diversos sentidos: (i) lograr lo inconcluso, (ii) unir o controlar, (iii) relacionar o combinar. En el Atharvaveda se reconoce el gran poder inmanente del *prana*. El famoso Brahmachari Sukta —«Himno del Discípulo Célibe»— de esta obra, es un clásico elogio al poder de la continencia, donde se hace gran hincapié en el cultivo del estado de *urdhvaretas*¹⁴. Otra idea significativa sobre el yoga, mencionada en el Atharvaveda, es la referencia a los «ocho *chakras*», pues el concepto de *chakra* es clave en la filosofía y prácticas posteriores del Hatha Yoga.

La realización de la dicha trascendente, a través de la contemplación filosófica y mística, es el principio central de los Upanishads. El «Katha Upanishad» inculca la moderación en la función externa de la mente y el habla. En el «Kaushitaki Upanishad», el rey Pratardana hace referencia al *antara-agnihotra* o «sacrificio al fuego interior»¹⁵. El segundo capítulo del «Svetasvatara Upanishad» contiene

técnicas y psicología yóguicas. El «Maitrayani Upanishad» hace referencia a los «Seis Miembros del Yoga» (*shadanga*), siendo el «razonamiento deliberativo» (*tarka*) uno de ellos.

Como filosofía, el sistema yoga está estrechamente ligado al samkhya. Su fundador —el sabio Patañjali— fue autor de los «Yogasutras», donde acepta la epistemología y metafísica samkhya con sus veinticinco principios, pero incluye la existencia de Dios, considerándolo como objeto supremo de contemplación. Por ello, a veces se le denomina samkhya teísta (*seskhvara*), a diferencia del samkhya de Kapila, que generalmente es considerado como ateo (*nirishvara*). El interés especial de este sistema reside en la práctica yóguica como medio para alcanzar el «conocimiento discriminativo» (*vivekajñana*), considerado en el samkhya esencial para alcanzar la liberación.

Según esta doctrina, el *yoga* consiste en el «cese de todas las funciones mentales» (*chittavrittinirodha*), las cuales se encuentran agrupadas en cinco niveles, siendo los dos últimos favorables al *yoga* o *samadhi*, el cual puede ser de dos tipos: con concentración perfecta de la mente en un objeto de contemplación (*samprajñata*), y el cese completo de todas las funciones mentales, incluido el conocimiento del objeto contemplado (*asamprajñata*). La práctica consta de ocho pasos: cultura ética (*yama*), autocontrol (*niyama*), posturas yóguicas (*asanas*), control de la respiración (*pranayama*), control de los sentidos (*pratyahara*), atención (*dharana*), meditación (*dhyana*) y concentración (*samadhi*).

Influencias del Yoga en el Buda

La influencia del *yoga* en el Buda es innegable. Tras abandonar su hogar, Gotama probó diversos métodos en su búsqueda de la verdad y sabiduría. También practicó *yoga*. Alara Kalama le enseñó las técnicas que conducen a la realización del reino o esfera «de la nada». Uddaka Ramaputta le enseñó una etapa avanzada de *yoga*, el proceso místico que lleva al reino o esfera de la «ni-consciencia-ni-inconsciencia». Sin embargo, Gotama no quedó satisfecho con estas técnicas, por lo cual recurrió a sus propios esfuerzos, llegando a practicar la concentración conteniendo la respiración (*pranayama*).

El «Noble Óctuple Camino» hace referencia a *dhyana* y *samadhi*. Las primeras escrituras budistas mencionan el «*dhyana* cuádruple». Además, un segundo esquema en el *yoga* budista primitivo es el de los cuatro *brahmaviharas* o «sublimes moradas»: amor bondadoso (*maitri/metta*), compasión (*karuna*), alegría empática (*mudita*) y ecuanimidad imparcial (*upeksha/upekkha*).

Según el budismo y el sistema yoga de Patañjali, el objetivo final del esfuerzo es el logro de la sabiduría o «comprensión profunda» (*prajña*). Pero a pesar de esta evidente influencia del yoga en el budismo primitivo —y en ausencia de una fecha definida para el «Yogasutra»¹⁶—, es difícil determinar la relación histórica entre ambos.

Buda y el Jainismo

Tanto el jainismo como el budismo surgieron del sramanismo, la religión rival del brahmanismo. Nigantha Nataputta (Vardhamana Mahavira), el último *tirthankara* de los jainistas, heredó la religión de Parshva basada en las «cuatro restricciones» (*chaujjamo-dhamno*), la reformó en «cinco preceptos» (*panchaskhio-dhammo*) e introdujo la desnudez para los monjes, en sustitución de la práctica anterior ordenada por Parshva, de usar vestimentas internas y externas.

Según Nathmal Tatia, el Buda obviamente conocía la religión de Parshva, a la que denominó *chatuyama-samvara* y atribuyó a Mahavira. Tal como es descrito en el Canon Pali, el contenido del *chatuyama-samvara* difiere radicalmente de la explicación tradicional de las escrituras jainistas, según la cual el *chaujjamo-dhammo* representaba los «cuatro grandes votos» o *mahavrata*s: (i) abstenerse de todo tipo de daño a los seres vivos (*savvao-panaivayao*), (ii) abstenerse de todo tipo de habla maliciosa (*savvao-musavayao*), (iii) abstenerse de todo tipo de apropiación de cosas no ofrecidas (*savvao-adinnadanao*) y (iv) abstenerse de todo tipo de apropiación de cosas externas (*savvao-bahiddhadanao*).

Sin embargo, el Buda explica el *chatuyama-samvara* de Nigantha Nataputta como: (i) la observancia de todo tipo de restricciones (*sabbavarivarito*), (ii) el mantenimiento de todo tipo de restricciones (*sabbavariyuto*), (iii) la purificación mediante todo tipo de restricciones (*sabbavaridhuto*), y (iv) la realización de todo tipo de restricciones (*sabbavariphuto*). La primera de estas parece referirse a la detención de los *asrava* (contaminaciones o influjos kármicos), la segunda al estado de *samvara* (cese del flujo kármico por restricción), la tercera al estado de *nirjara* (liberación kármica) y la cuarta al estado de *moksha* (emancipación). Así, el *chatuyama-samvara* mencionado en el Canon Pali, es probable que haga referencia a los principios fundamentales de la ética jainista —*asrava*, *samvara*, *nirjara* y *moksha*— y que el Buda no estuviera familiarizado con las «reglas de disciplina» (*sikkhapadas*) de Mahavira.

Al venir de un mismo entorno intelectual, las enseñanzas del Buda tanto como las de Mahavira emplean expresiones similares y presentan rasgos comunes. La creencia en los «Iluminados» pasados y futuros, la idea de la impermanencia de los placeres mundanos, la indeseabilidad del *samsara*, el rechazo a la autoridad de los Vedas y los rituales brahmánicos, fueron puntos comunes entre ellos. Ambos compartían una actitud pesimista hacia la vida y el mundo. Ambos se adhirieron a las doctrinas *samsaravada* y *kriyavada*¹⁷. Y ambos enfatizaron la superioridad del asceta sobre el hombre hogareño, aunque otorgaron la importancia de una vida laica moral y disciplinada como etapa preparatoria para la «liberación».

El jainismo es una doctrina abiertamente atea que no reconoce un «Alma Suprema» por encima de los *jivas* (seres vivientes) individuales. La moral práctica budista también presenta una tendencia atea implícita. Ambas niegan la existencia de una «Primera Causa Inteligente». Según lo expresa Pande: «La incredulidad en un Creador, controlador del proceso mundial, puede considerarse un rasgo característico del pensamiento *sramana*». Además, ambas veneran a

santos deificados, cuentan con un clero que practica el celibato y enfatizan en la no-violencia.

Debido a estas sorprendentes similitudes, algunos autores han argumentado que ambas religiones eran, en realidad, una sola y que el jainismo era una rama del budismo. Según Auguste Barth, existe tal similitud entre Buda y Mahavira, que instintivamente se concluye que puede tratarse de una misma persona y que las similitudes en las doctrinas —e historia— de sus religiones demuestran que una de ellas debe ser una secta de la otra. Sin embargo, estudiosos como Colebrooke, Jacobi, Buhler y Guerinot han demostrado de manera concluyente que ambas religiones son diferentes entre sí.

Es cierto que Buda y Mahavira fueron contemporáneos durante muchos años, pero no cabe duda de que eran personas diferentes. Además, a pesar de las similitudes mencionadas, sus religiones presentan notables singularidades. Contaron con el patrocinio de distintos reyes y nunca fueron confundidas como una sola por los autores brahmánicos. Surgieron como credos distintos en el siglo VI a.C. y se distanciaron cada vez más entre ellas en los periodos posteriores.

A diferencia del «Camino Medio» del Buda —que entendió el ascetismo como una forma para desarrollar la autodisciplina—, la doctrina jaina le otorgó gran importancia a las prácticas ascéticas. Las austeridades y mortificación de la carne, condenada por el budismo, fue de gran importancia en el jainismo.

Las disciplinas monásticas de ambas religiones también presentaron importantes diferencias. La divergencia entre las perspectivas jaina y budista se refleja en muchos aspectos de estas religiones. Así, mientras que el budismo defiende la teoría de *anatta* (no-yo, no-alma) —al menos en las escuelas tradicionales—, la creencia en la existencia de «innumerables almas» es una doctrina básica de la filosofía jaina, la cual atribuye «almas» con distintos grados de consciencia incluso a objetos inanimados como piedras, árboles, montañas, etc.

Con respecto al mundo (*loka*), los budistas sostenían que no se podía hablar ni de su eternidad ni de su aniquilación, mientras que los jainistas se adherían a la visión realista del mundo material. En segundo lugar, el *nirvana* budista se define como una evasión de la existencia, mientras que la salvación jainista presupone la existencia continua del «alma desencarnada» en un estado de perfección y dicha. La omnisciencia del *kevalin*¹⁸ siempre ha sido un dogma importante para los jainistas, mientras los budistas no aceptan tal afirmación. En tercer lugar, la teoría jainista del *karma* es materialista, mientras que para los budistas el *karma* es considerado un principio psicológico-inmaterial. Los budistas enfatizan el aspecto activo del *karma* como acción; los jainistas destacan su aspecto mecánico, que se manifiesta en el *karmaphala* (fruto de la acción).

Las ideas sobre la materia también difieren considerablemente entre ambas religiones. El énfasis en la «no-violencia» (*ahimsa*) y «no-acumulación» (*aparigraha*) no es llevado al mismo extremo en el budismo como en el jainismo. Para los budistas *ahimsa* es una «actitud mental positiva» producto de *metta* (amor bondadoso) y *karuna* (amor compasivo), mientras que para los jainistas enfatiza el aspecto negativo (de no-matar o no-dañar).

Finalmente, Buda denunció la desnudez —tan fuertemente enfatizada por Mahavira— y pidió a sus seguidores que se mantuvieran siempre «debidamente vestidos». Estas diferencias y otras, terminaron por dar lugar a una considerable rivalidad y oposición entre los seguidores de ambas religiones.

FUENTE:

Goyal, S.R. (1987). «The Buddha: Formative Influences», Cap.4, pp.95-105; en *A History of Indian Buddhism*. Impreso por Ved Prakash at Dayal Printers, India.

Traducción y adaptación: F.A. Feuchtmann, 2026.

NOTAS :

- 01 Gaudapada (siglo VIII d.C.) fue fundador de la tradición Advaita Vedanta.
- 02 *Pitriyana*. En la filosofía védica es el «camino de los antepasados» o «senda del sur». Es el viaje del alma tras la muerte para quienes practican acciones meritorias y virtuosas, pero no alcanzan la «liberación final», resultando en un nuevo nacimiento (reencarnación).
- 03 *Sramana*. Monje que se aparta de las tradiciones ritualista védicas hacia una visión religiosa más mística. La palabra deriva de la raíz sánscrita «*sram*», que significa: ejercitar, esforzar, trabajar o procurar la austeridad. Por tanto, *sramana* significa «el que se esfuerza».
- 04 *Lokadukkha*. Se refiere al mundo condicionado por la insatisfacción y sufrimiento inherente.
- 05 *Satchidananda*. Término sánscrito que describe la naturaleza última de la «Realidad» o Brahman en la filosofía Vedanta, manifestada en la forma de: «existencia» (*sat*), «consciencia» (*chit*) y «dicha» (*ananda*).
- 06 En la literatura antigua, Maitreyi es conocida como una *brahmavadini* o intérprete de los Veda. En la epopeya Mahabharata es descrita como una filósofa advaita que nunca se casó. Sin embargo, en el «Brihadaranyaka Upanishad» se la menciona como una de las dos esposas del sabio védico Yajnavalkya.
- 07 *Avyakrita*, preguntas sin conclusión que el Buda se negó a responder, ya que no conducían a la «liberación» (*nirvana*).
- 08 Atribuido a Ishvarakrisna (350 d.C.), el «Samkhyakarika» es el texto sobreviviente más antiguo, clásico y fundamental de la «Escuela Samkhya». Aborda diversos principios filosóficos relacionados con la naturaleza de la realidad y la existencia.
- 09 «Dos aves unidas entre sí, amigas mutuas, se refugian en el mismo árbol. Una come del dulce fruto [higo] mientras la otra, absteniéndose de comer, simplemente observa» — Rig Veda 1.164.20.
- 10 El «Nasadiya Sukta» es un conjunto de siete *slokas* (versos) del «Himno 129», del décimo *mandala* (libro) del «Rig Veda». Comienza y termina con preguntas sobre la Creación. No afirma que un «Dios» haya creado el universo, sino que, por el contrario, pregunta cómo y cuándo se podría saber cómo ocurrió la Creación, ya que todos los seres —incluidos los «dioses» (*devas*)— habrían aparecido después de que el universo surgiera.
- 11 El «Atharvaveda» es uno de los «Cuatro Vedas». Consiste en una colección de himnos que contienen hechizos, rituales y fórmulas mágicas para diversos propósitos, como la curación y la prosperidad.

- 12 *Tanha*, sed, anhelo, deseo, apego o avidez. Causa de *dukkha* (ansiedad, angustia, sufrimiento).
- 13 *Satkaryavada*. Teoría de la «Escuela Samkhya» que sostiene que el efecto (*karya*) ya preexiste, de forma latente, en su causa material (*karana*) antes de manifestarse. Siendo así que nada nuevo surge de la nada y toda producción es sólo la manifestación de lo ya existente.
- 14 *Urdhvaretas*. Concepto yóguico que significa «enviar la semilla hacia arriba». Hace referencia a la sublimación de la energía sexual hacia los centros energéticos (*chakras*) superiores, para alcanzar la iluminación espiritual y el despertar de la *kundalini*.
- 15 Prataardana —hijo de Divodasa, rey de Kasi—, afirmó que el «entendimiento correcto» (*prajñana*), es la facultad primordial que controla a las demás: habla, respiración, vista, extremidades, mente, etc. Explicó el autocontrol (*samyama*) como un «sacrificio interno» (*antaram agnihotram*), en el cual una persona se retira de los sentidos —y de lo sensual—, y ejerciendo control sobre sus pasiones y emociones, las canaliza hacia el *prana* (aliento vital), la esencia del ser.
- 16 En la actualidad, la mayoría de los estudiosos sitúan la creación de los «Yoga Sutras» entre los años 200 a.C. al 200 d.C. Dado que Siddhartha Gautama vivió aproximadamente entre el 563 y el 483 a.C. es imposible que haya sido influenciado por este tratado.
- 17 *Samsaravada*. Doctrina que trata sobre el ciclo de renacimientos. *Kriyavada*, doctrina de la eficacia de la acción, la cual señala que se sufren las consecuencias de las propias acciones.
- 18 El *kevalin* representa la cúspide del logro espiritual en la filosofía jainista. Hace referencia al individuo que ha alcanzado el estado más elevado de conocimiento, iluminación, realización espiritual, liberación del karma y omnisciencia.