

LOS SEIS MAESTROS DEL ERROR

CARMEN DRAGONETTI

Introducción

En el siglo VI a. C., surgen en la India una serie de movimientos filosófico-religiosos que sostenían doctrinas contrarias a las enseñanzas tradicionales que constituían el Brahmanismo de la época y estaban expresadas en los Vedas, los Brāhmanas y las antiguas Upanishads —doctrinas que también serían rechazadas varios siglos más tarde por el Hinduismo, producto de la evolución del Brahmanismo. De entre estos movimientos los dos más importantes son el Budismo y el Jainismo que ha perdurado hasta nuestros días y que poseen una vasta y valiosa literatura constituida especialmente por el Canon Budista (redactado en *pāli*), el Canon Jaina (redactado en *ardhamāgadhī*) y sus respectivos comentarios. Pero al lado de ellos existieron otros que se extinguieron en el transcurso de los siglos y que sólo nos son conocidos a través de escasas y aisladas referencias, la mayor parte de las cuales se encuentran en los Cánones Budista y Jaina.

El Sāmaññaphalasuttam, texto del Canon Budista (*Dīgha Nikāya* I, 2) expone las doctrinas de seis maestros del error,¹ contemporáneos de Buda, representantes de corrientes de pensamiento heterodoxo desde el punto de vista del Brahmanismo y contrario también al Budismo.² Estos seis maestros del error son: Pūrana Kassapa, el

¹ Hemos adoptado esta expresión para designar a los seis pensadores a que se refiere este trabajo. Esta expresión corresponde a la palabra *pāli* 'michchāditt-hika que Buda utiliza con respecto a Makkhali Gosāla en *Ānguttara Nikāya* I, p. 33 (PTS I, p. 33).

² Además del Sāmaññaphalasuttam del *Dīgha Nikāya* numerosos textos del Canon Pāli se refieren en forma más o menos extensa a los seis maestros del error y a las doctrinas que el Sāmaññaphalasuttam les atribuye. Algunos de ellos al referirse a las doctrinas no indican los nombres de los maestros que las sostenían

amoralista; Makkhali Gosāla, el determinista; Ajita Kesakambala, el materialista; Pakudha Kachchāyana, el atomista; el nigantha Nātaputta; Sañjaya Belattaputta, el escéptico. El “nigantha” Nātaputta, como luego veremos, es el representante del Jainismo. Todos ellos, por lo que nos dice el Sāmaññaphalasuttam I, p. 41 (I, p. 47)³ eran jefes de grandes comunidades de ascetas errantes y mendicantes y eran tenidos en gran estima por sus seguidores.

El Sāmaññaphalasuttam es el texto que nos proporciona la más completa información sobre los mencionados seis maestros.

En este texto el rey Ajātasattu de Magadha le dice a Buda que él les ha preguntado a cada uno de los seis maestros cuál es el beneficio visible derivado de la condición de samán o sea de asceta errante y mendicante, y seguidamente expone las respuestas que recibiera y, como él mismo observa, que no corresponden a su pregunta. Damos a continuación, precedida de breves notas introductorias, la traducción de las respuestas dadas por los seis maestros al rey Ajātasattu en las cuales están expuestas sus respectivas doctrinas.

Pūrana Kassapa, el amoralista

Se posee una serie de referencias más o menos fantásticas sobre la vida y muerte de Pūrana Kassapa. Pūrana Kassapa fue tenido en gran estima por los Ajivikas —comunidad de religiosos mendicantes muy

y otros las atribuyen a los maestros nombrados por el Sāmaññaphalasuttam pero en forma diferente a como este último *sutta* lo hace; otros atribuyen también a los seis maestros algunas doctrinas de menor importancia. De entre estos textos nos limitamos a señalar los siguientes:

Mijjhima Nikāya I, pp. 128-131 (PTs I, pp. 92-95); I, p. 248 (I, p. 198). I, p. 292 (I, p. 238); I, pp. 308 y 309 (I, pp. 250 y 251); II, pp. 43-60 (II, pp. 372-387); II, pp. 212-220 (I, pp. 515-521); II, pp. 225-226 (II, pp. 2-4); II, pp. 255-257 (II, pp. 29-31).

Samyutta Nikāya I, p. 64-65 y 67 (I, pp. 66-68); II, p. 297 (III, p. 69); II, pp. 418-424 (III, pp. 206-213); III, pp. 265-266 (IV, pp. 298-299); III, p. 341 (IV, pp. 398-399); IV, p. 112 (V, p. 126).

Anguttara Nikāya I, p. 34 (I, p. 33); I, p. 204 (I, pp. 220 y 221); I, pp. 266 y 267 (I, pp. 286 y 287); III, pp. 93 y 94 (III, 383 y 384); III, p. 293 (IV, p. 180); IV, p. 67 (IV, p. 428).

Suttanipāta, Khuddakanikāya vol. I, pp. 344-345 (pp. 90 y 91).

Mahābodhi Jātaka, V, pp. 227-246 (Fausböll).

Mahānārada-kassapa Jātaka, VI, pp. 219-255 (Fausböll).

Milindapañha, pp. 4 y 5 (ed. Trenckner).

³ Citamos los textos del Canon Pāli por la edición *Nālandā-Devanāgarī-Pāli Series*, Bihar, 1958 (Pāli Publication Board, Bihar Government) y señalamos entre paréntesis el tomo y la página correspondientes de la edición de la *Pāli Text Society de Londres*.

influyentes en la época de Buda y a la cual nos referiremos al tratar de Makkahali Gosāla. Su doctrina es una ética que constituye un corolario necesario del determinismo ājivika y por esa razón puede pensarse que era aceptada por los Ajivikas.

Pūrana Kassapa enseña la ausencia de valor tanto para el bien como para el mal. Niega que de las acciones buenas o malas deriven mérito (*puñña*) o demérito (*pāpa*). La acción humana es a-moral, al margen de las categorías del bien y del mal. Es la llamada teoría de la 'akiriyā',⁴ palabra ésta que literalmente significa: "no-acción" y que designa una doctrina que niega el valor de la acción desde un punto de vista ético.

Con esta teoría Pūrana Kassapa rechaza implícitamente la doctrina del *karman* o retribución de los actos. Según este principio toda acción realizada en una de las vidas que constituyen el ciclo de las reencarnaciones, produce necesariamente, según su naturaleza, consecuencias buenas o malas en esta vida o en otra. Las consecuencias buenas o malas de la acción constituyen el premio o el castigo que inexorablemente la acompañan. El destino del hombre en cada una de sus reencarnaciones está determinado por sus propias acciones, llevadas a cabo en esa reencarnación o en las anteriores.

Al negar explícitamente el valor moral de la acción e implícitamente la doctrina del *karman*, Pūrana Kassapa se opone al Brahmanismo, al Budismo y al Hinduismo, sistemas esencialmente morales y que consideran la doctrina del *karman* un principio básico e indiscutible.

El amoralismo de Pūrana Kassapa constituirá un elemento esencial del sistema materialista indio del cual trataremos al ocuparnos de Ajita Kesakambala. Con respecto al amoralismo de los materialistas Haribhadrasuri (80) dice:

*lokāyatā vadantyevam nāsti devo na nirvṛtiḥ,
dharmādharmāu na vidyete na phalaṃ puṇyapāpayoḥ.*

"Los lokāyatās dicen: 'no existe Dios ni la Beatitud; no existen la Ley (*dharma*) ni la no-Ley (*adharma*) ni fruto de acciones buenas o malas'".

Traducción⁵

1. " 'El que actúa, oh gran rey, o hace actuar, el que destruye o

⁴ Ver el *Critical Pāli Dictionary* Vol. I, p. 7 bajo 'akiriyā(3)'.

⁵ Damos la traducción de este texto y los siguientes siguiendo la edición *Nāladā* del Canon Pāli, con la siguiente salvedad: la división en párrafos y la numeración las hemos agregado nosotros para facilitar su lectura.

hace destruir, el que atormenta o hace atormentar, el que mortifica o hace mortificar, el que tortura o hace torturar, el que tiembla o hace temblar, el que destruye la vida, el que toma lo que no le es dado, el que abre un hueco en la pared,⁶ el que saquea, el que asalta una casa solitaria, el que tiende emboscadas, el que tiene relaciones con la mujer de otro, el que miente —aunque actúe (así) no hace nada malo (pāpa).

2. *Y aun si uno con un disco⁷ tan filoso como una navaja, redujera a todos los seres vivos de esta tierra a un solo montón de carne, a una sola masa de carne, de ello no resultaría ninguna falta (pāpa), no se produciría como consecuencia ninguna falta.*

3. *Y aun si uno fuera por la orilla sur del Ganges matando y haciendo matar, destruyendo y haciendo destruir, atormentando y haciendo atormentar, de ello no resultaría ninguna falta, no se produciría como consecuencia ninguna falta.*

4. *Y aun si uno fuera por la orilla norte del Ganges dando y haciendo dar, sacrificando y haciendo sacrificar, de ello no resultaría ningún mérito (puñña), no se produciría como consecuencia ningún mérito.*

5. *De la donación,⁸ el autocontrol, el autodomínio y la veracidad no resulta ningún mérito, no se produce como consecuencia ningún mérito.*

6. *De esta manera, señor, interrogando por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Pūrana Kassapa me contestó con la doctrina de la 'akiriyā' ”.*

Makkhali Gosāla, el determinista

Se poseen numerosas referencias sobre Makkhali Gosāla. Estuvo asociado al Mahāvīra, fundador del Jainismo, del cual se separó por divergencias de doctrina. Pasó a la comunidad rival de los Ajīvikas. Los Ajīvikas constituían una comunidad de religiosos mendicantes que existió desde antes del Budismo y floreció en la época de Buda, y cuya existencia está acreditada hasta mediados del siglo XV. Makkhali Gosāla se convirtió en uno de los maestros más importantes e influyentes de esa comunidad. Según Basham, p. 55, el principal adversario y más peligroso rival de Buda no habría sido el Mahāvīra sino Makkhali Gosāla. Buda, *Anguttara Nikāya* I, p. 34 (I, p. 33),

⁶ Para introducirse en una casa con el fin de robar.

⁷ Tipo especial de arma.

⁸ Especialmente la limosna.

declara que no ha nacido otra persona tan perniciosa para dioses y hombres como Makkhali Gosāla.⁹ Las doctrinas que el Sāmañña-phalasuttam atribuye a Makkhali Gosāla forman parte del Ajīvikismo.

En la primera parte del texto Makkhali Gosāla sostiene un determinismo total: todo está fatalmente dispuesto por el Destino (*niyati*), la asociación de circunstancias (*saṅgati*) y la propia naturaleza (*bhāva*).¹⁰ Como corolario de este principio, Makkhali Gosāla niega el libre albedrío y para él 'no existe acto de uno mismo', es decir un acto que tenga su origen en el hombre y de cuyas consecuencias él pueda ser responsable. Con este fatalismo Makkhali Gosāla está rechazando, por un lado, la responsabilidad moral y por otro, al igual que Pūrana Kassapa, la creencia en el *karman*. Makkhali Gosāla reemplaza el dominio del *karman* por el dominio del Destino.

Con su determinismo absoluto y las consecuencias que éste entraña, Makkhali Gosāla se opone drásticamente al Brahmanismo, al Budismo y al Hinduismo, para los cuales la libertad humana es un principio básico, ya que es el hombre el que, por sus propios actos, por la calidad moral de éstos, decide su propio destino.

En la segunda parte del texto se encuentra una larga lista de items. Este pasaje es especialmente oscuro porque se ignora qué significaban para Makkhali Gosāla muchos de los vocablos utilizados. Además no es claro si Makkhali Gosāla se está refiriendo, con respecto a muchos items de esta lista, a unidades o a clases: por ejemplo, ¿se trata de 1.406,600 "nacimientos principales" o de "clases de nacimientos principales"? Con todo es posible sacar algunas conclusiones de este pasaje relativas a las opiniones de Makkhali Gosāla.

1. Universo limitado. Se tiene la impresión que la enumeración no sólo pretende establecer el "inventario" del mundo, señalar el número de "cosas" que en él existe, sino que además parece inspirada en una concepción finita del universo, según la cual no hay lugar para lo infinito, lo ilimitado, lo indeterminado, y los elementos, los factores constitutivos de la realidad se dan en un número fijo e

⁹ La animadversión que Buda sentía por Makkhali Gosāla se expresa no sólo en este juicio sobre su rival, sino en la expresión '*moghapurisa*' que le aplica en este texto. Esta palabra significa según el *PTS Dictionary*: "*Stupid or dense fellow*". Ver *Anguttara Nikāya* I, p. 267 (I, p. 287), donde Buda, además de llamar a Makkhali Gosāla repetidas veces '*moghapuriso*' y de declarar que ha nacido para mal de muchos seres, dice que la doctrina de Makkhali Gosāla es la peor de las doctrinas, como lo es entre los mantos, un manto de pelo: "*frío en invierno, caluroso en verano, de feo color, de mal olor, desagradable al tacto*".

¹⁰ '*Sangati*' y '*bhāva*' son formas subordinadas bajo las cuales se manifiesta el Destino (*niyati*).

inalterable. De la misma manera en el Budismo la doctrina del *patichhasamuppāda* (Generación condicionada) no sólo establece la cadena de las causas y efectos que llevan a la producción del dolor, sino que además se funda en la concepción de una causalidad todopoderosa, ley suprema del universo. Esta concepción de Makkhali Gosāla estaría plenamente de acuerdo con la doctrina del férreo dominio ejercido sobre los seres por el Destino.

2. Número limitado de grandes periodos cósmicos. Hay que hacer resaltar el hecho de que para Makkhali Gosāla existe un número inmenso pero limitado de grandes periodos cósmicos (*mahākappa*). Asimismo el número de subperiodos cósmicos es limitado.

De acuerdo con las antiguas Upanishads, en que se halla expresado el pensamiento brahmánico, el mundo ha tenido un comienzo, por consiguiente su duración tiene un límite en el pasado. En los textos del Canon Pāli se habla de periodos cósmicos (*kappa*, *mahākappa*), de sus sub-divisiones (*antarakappa*), de la incalculable (*asaṅkheyya*) duración de esos periodos y sub-periodos, y de ciclos de destrucción y renovación del mundo. Pero en ellos nada se dice acerca del número de periodos. Para el Hinduismo, como concisamente lo expresa Shaṅkara (*Brahmasūtra* 2.1,36), “los *kalpas* pasados y futuros son ilimitados” (*‘atitānāgatānām . . . kalpānām na parimānam asti’*).

3. Concepción del *samsāra* (ciclo de reencarnaciones). Para Makkhali Gosāla el *samsāra* es limitado, tiene un principio y un fin. Su duración es la de los 3.400,000 grandes periodos cósmicos. El hombre debe necesariamente transmigrar, pasar de un cuerpo a otro, durante el tiempo que abarcan los grandes periodos cósmicos. El *samsāra* es, pues, igual para todos. El ciclo de las reencarnaciones está al margen de la moral: las buenas o malas acciones no lo disminuyen o aumentan. Una vez que el hombre, sabio o ignorante, ha recorrido toda la extensión del *samsāra*, alcanza automáticamente el fin del sufrimiento. Esta doctrina es llamada *‘samsārasuddhi’*: “la purificación mediante la transmigración”.

La concepción del *samsāra* de Makkhali Gosāla se opone a las del Brahmanismo, Budismo e Hinduismo. Para estos tres sistemas de *samsāra* tiene una duración indeterminada que varía de individuo a individuo, según el carácter moral de sus acciones. Sabios e ignorantes no son iguales frente al *samsāra* y la Liberación, el fin del sufrimiento, no se produce automáticamente por el solo hecho de recorrer la extensión total y prefijado del *samsāra* sino como consecuencia de una determinada conducta o de un determinado conocimiento.

Traducción

1. “ ‘Oh gran rey, no existe causa, no existe razón para la corrupción de los seres.¹¹ Los seres se corrompen sin causa, sin razón. No existe causa, no existe razón para la purificación de los seres. Los seres se purifican sin causa, sin razón. No existe acto de uno mismo, no existe acto de otro, no existe acto humano; no existe la fuerza, no existe la energía, no existe la firmeza humana, no existe el esfuerzo humano. Todos los seres, todo lo que respira, todo lo que existe, todo lo que vive carece de voluntad, de fuerza, de energía, evolucionando por obra del destino (niyati), de la asociación de circunstancias (sangati), de su propia naturaleza (bhāva), experimentan la felicidad y el sufrimiento en las seis categorías (abhījāti).¹² ”

2. Existen, oh gran rey, 1.406,600 nacimientos principales; 509 actos y medio; 62 caminos; 62 sub-periodos cósmicos; 6 categorías; 8 etapas humanas; 4,900 ocupaciones; 4,900 monjes errantes; 4,900 regiones de nāgas (serpientes); 2,000 facultades; 3,000 infiernos; 36 elementos de impureza; 7 matrices animadas; 7 matrices inanimadas; 7 matrices nudo; 7 dioses; 7 hombres; 7 demonios; 7 lagos; 707 pavutas (?); 707 precipicios; 707 sueños; 8.400,000 grandes periodos cósmicos; circulando y transmigrando a través de los cuales, el sabio y el ignorante pondrá fin al sufrimiento. Aquí no cabe: ‘Con esta disciplina moral (sila) o con este deber (vata) o con este ascetismo (tapa) o con esta vida religiosa (brahmachariya), poco a poco, yo haré madurar el acto no plenamente madurado o yo pondré fin al acto madurado’. Así no es. La felicidad y el sufrimiento están medidos, el samsāra está delimitado, no existe (en él) disminución ni crecimiento, no existe ni más ni menos. Así como un ovillo de hilo, cuando es arrojado, corre desenredándose, del mismo modo el sabio y el ignorante, circulando y transmigrando pondrá fin al sufrimiento’.

3. De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto

¹¹ Es decir, para el tornarse moralmente impuros.

¹² En el *Anguttara Nikāya* III, pp. 93 y 94 (III, pp. 383 y 384) se enumeran las seis categorías en que se encuentran distribuidos los hombres. El *Anguttara* atribuye esta clasificación a Pūrana Kassapa, pero Basham, p. 243 y Hoernle, en *Hastings I*, p. 262, siguiendo a Buddhaghosha, consideran que la clasificación del *Anguttara* es la de Makkhali. Las seis categorías son las siguientes: 1. *negra*: comprende a los que tienen ocupaciones crueles o criminales; 2. *azul*: comprende a los monjes que viven como ladrones y a los que creen en la eficacia de los ritos; 3. *roja*: comprende a los niganthas o monjes jainas, que usaban un solo vestido; 4. *verde*: comprende a los discípulos laicos de los ‘achelakas’, término éste que designa probablemente a los *ājīvikas*; 5. *blanca*: comprende a los ascetas *ājīvikas* hombres y mujeres y 6. *supremamente blanca*: comprende a Nanda Vachcha, Kisa Sañkichcha y Makkhali Gosāla.

visible de la condición de samán, Makkhali Gosāla me contestó con la 'purificación mediante la transmigración (samsārasuddhi)' ”.

Ajita Kesakambala, el materialista

Nada se sabe de la vida de Ajita Kesakambala. Sus doctrinas hacen de él uno de los maestros más antiguos del materialismo indio. Los adherentes a la escuela materialista recibieron diversas denominaciones: Chārvākas, Lokāyatas, Bārhaspatyas, Bhūtavādins, Nāstikas.¹³

El materialismo indio comienza a constituirse en la época que ahora nos ocupa. El materialismo se mantendrá vigente en todo el curso de la historia de la cultura de la India, aunque sin tener la pujanza de los sistemas ortodoxos o de los sistemas budista o jaina. Según la tradición india el materialismo fue sistematizado por Brihaspati, autor sobre cuya vida y época nada se sabe a ciencia cierta y de cuya obra, los *Brihaspati-sūtras*, sólo se conservan algunos fragmentos. Conocemos el sistema materialista por la exposición que de él hacen Mādhava, Shankara y Haribhadrasuri, por las referencias que se encuentran en diversas obras y por los escasos fragmentos de Brihaspati.¹⁴ De acuerdo con estos textos los materialistas sostenían que todo, incluso la conciencia, tiene su origen en la materia; negaban la existencia del alma, de la vida *post-mortem*, del cielo, de la Liberación, de Dios, de lo sobrenatural; rechazaban la doctrina del *karman* y el valor moral de la acción; no le concedían ningún valor a la literatura sagrada (los Vedas, etc.), a las instituciones que en ellos se fundamentan (sacerdocio, castas, *āshramas* o etapas de la vida, etc.), a los ritos y ceremonias religiosas; consideraban que la percepción sensorial es el único medio válido de conocimiento; afirmaban que el placer sensual es el único fin que el hombre debe perseguir en la vida.

La exposición de la doctrina de Ajita Kesakambala en el Sāmaññaphalasuttam comienza con una serie de negaciones a las cuales hay que dar, en nuestra opinión, la siguiente interpretación: Al

¹³ 'Chārvāka', término de significado oscuro; 'Lokāyata' aproximadamente significa "que tiene que hacer con el mundo"; 'Bārhasptya': "seguidor de Brihaspati"; 'Bhūtavādin': "que sostiene la doctrina de los elementos" y 'Nāstika', término opuesto a 'āstika', respecto al cual ver nota 16.

¹⁴ S. Pāthak, en la quinta Sección de su obra, pp. 133-196, citada en la Bibliografía, contiene una recolección de las referencias a los materialistas que se encuentran en los antiguos textos, así como los restos de su literatura.

negar la donación, el sacrificio, la oblación, las consecuencias de las acciones, lo que Ajita pretende es negar el valor religioso o moral de los actos; al negar la existencia de otro mundo está negando la existencia de lo trascendente, de un cielo y de un infierno; al negar la existencia de samanes y brahmanes que han llegado al conocimiento de éste o del otro mundo, niega la posibilidad del conocimiento místico y la validez de las explicaciones de esta realidad que no se fundamentan en la doctrina de los cuatro elementos materiales; al negar la existencia del padre, la madre, los seres espontáneos y de este mundo quiere significar que lo único que existe en realidad son los cuatro elementos materiales, que ellos están detrás de toda apariencia fenoménica y que ellos son el origen necesario, ineludible de todo.

Estos principios, implícitos en las indicadas negaciones, son coherentes con la doctrina materialista desarrollada en los párrafos segundo, cuarto y quinto de este texto. Esta doctrina constituye la enseñanza central de Ajita Kesakambala. Según ella el hombre se reduce a un mero conjunto de elementos materiales¹⁵ que a su muerte retornan a sus fuentes originarias no dejando nada tras de sí: el hombre termina con la muerte. De acuerdo con esto Ajita Kesakambala está negando la transmigración. El cuarto párrafo contiene una dura crítica de la “doctrina de la donación” y de “aquellos que sostienen la tesis de la existencia (*atthikavāda*)”. Creemos que la crítica de la “doctrina de la donación” se aplica también a la doctrina del sacrificio, de la oblación, etc., es decir a toda doctrina moral o religiosa. “Los que sostienen la tesis de la existencia” son los *āstikas*.¹⁶

Por su posición frente a los valores religiosos y morales, por su concepción materialista del hombre y todas las consecuencias que ésta entraña y por su expreso y duro rechazo de toda concepción *āstika*, Ajita Kesakambala se opone en forma radical y total a los principios fundamentales que hacen a la esencia del Brahmanismo, Budismo o Hinduismo y se presenta como su adversario más explícitamente definido, como el más heterodoxo de los seis maestros del error.

¹⁵ Con toda probabilidad para Ajita toda la realidad estaba constituida por los cuatro elementos.

¹⁶ Los '*āstikas*' son aquellos que sostienen la existencia de un orden moral, de un principio espiritual, de algo trascendente.

Traducción

1. “ ‘No existe la donación, oh gran rey, no existe el sacrificio, no existe la oblación, no existe fruto, consecuencia de las acciones buenas o malas; no existe este mundo, no existe el otro mundo; no existe madre, no existe padre; no existen seres espontáneos;¹⁷ no existen en este mundo samanes o brahmanes rectamente encaminados, rectamente dispuestos, que habiendo conocido, habiendo percibido por sí mismos este mundo y el otro mundo, informen sobre ellos.

2. *Este hombre está formado por cuatro grandes elementos (bhūta), cuando muere, la tierra retorna al elemento (kāya) tierra, se disuelve en él; el fuego retorna al elemento fuego, se disuelve en él; el aire retorna al elemento aire, se disuelve en él; los sentidos se van al espacio.*

3. *Cuatro hombres se llevan al muerto en una parihuela; hablan de él hasta el lugar de cremación; sus huesos se tornan blanquecinos; las ofrendas terminan en cenizas.*

4. *La donación es doctrina de imbéciles. Es una charla vacía y falsa la de aquéllos que sostienen la tesis de la existencia (atthikavāda).*

5. *Ignorantes y sabios, después de la destrucción del cuerpo, se aniquilan (ucchijjanti), perecen, no existen después de la muerte’.*

6. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Ajita Kesakambala me contestó con el aniquilamiento (uccheda)’ ”.*

Pakudha Kachchāyana, el atomista

No se tiene información acerca de la vida de Pakudha Kachchāyana. Su doctrina de los siete elementos pasó a formar parte del Ajivikismo del sur de la India en una época posterior a Makkhali Gosāla.

En el pasaje del Sāmaññaphalasuttam se expone la doctrina de los elementos de Pakudha Kachchāyana.

En el segundo párrafo se enumeran los siete elementos. A los cuatro elementos de Ajita Kesakambala: tierra, agua, fuego y aire, Pakudha Kachchāyana agrega tres más: placer, dolor y el denominado ‘jiva’, término éste que puede ser traducido por “vida”, “principio

¹⁷ Seres nacidos sin causa.

de vida”, “alma individual”. Sea cual sea la traducción que se adopte para ‘*jiva*’ y sea cual sea la concepción del placer y del dolor de Pakhuda, lo cierto es que estos tres son también para Pakhuda ‘elementos’; están considerados en el mismo plano de los otros cuatro y se les atribuyen las mismas características. Por esta razón se podría pensar que Pakhuda Kachchāyana se inclinaba por una concepción materialista y que estaba entre aquéllos para quienes el *jiva* era lo mismo que el cuerpo.¹⁸

En los párrafos primero y tercero se señalan características de dichos elementos. Con referencia a algunas de ellas no se sabe a ciencia cierta qué es lo que Pakidha ha querido expresar por tratarse de una exposición tan sucinta de su doctrina. Las interpretaciones que siguen son meros intentos de explicación de las características de los elementos y tienen un carácter más o menos hipotético según el caso. “No han sido hechos, no se les ha hecho hacer”. No han sido fabricados, manufacturados con materiales pre-existentes. “No han sido creados, no se les ha hecho crear”. No han sido sacados de la nada. Han existido siempre. “Son estériles”. No se reproducen, no dan lugar a otros. “Son estables como pilares”. Los elementos se mantienen firmes y a una distancia determinada y siempre igual entre ellos. “No se mueven”. Los elementos ocupan siempre el mismo lugar en las distintas cosas que conforman. “No se dañan mutuamente”. Por ejemplo el elemento fuego no consume al elemento agua. “Son incapaces de producirse unos a otros placer o dolor”. No pueden influirse emocionalmente entre sí y son insensibles.

En el párrafo cuarto se mencionan otras características importantes de los elementos. Se expresa que “con respecto a ellos (a los elementos) no hay alguien que mate o haga matar, que oiga o haga oír, que conozca o haga conocer”. Creemos que debemos entender esta frase en el sentido de que nadie puede destruirlos, que nadie puede ser informado o informar sobre ellos y que nadie puede conocerlos o darlos a conocer. Además se dice que si se corta una cabeza con una espada, no se despoja por ello a nadie de la vida, pues la espada penetra en el intersticio que existe entre los siete elementos. Esto implica que entre uno y otro de los siete elementos existe un espacio (*vivara*) que ellos no llenan, es decir, el vacío.

Se podrían extraer de las características atribuidas por Pakidha Kachchāyana a los elementos ciertas confusiones: a) Los elementos son eternos, sin principio ni fin, ya que no han sido creados y son indestructibles. b) Son infinitamente pequeños. La espada, en efecto,

¹⁸ *Udāna* VI, 4.

caerá siempre en el espacio vacío existente entre ellos. Si los elementos se presentasen como masas de cierta magnitud, la espada o bien chocaría con ellos o bien los dividiría. Además el hecho de que no puedan ser conocidos, es decir de que caigan fuera del dominio de los sentidos, podría indicar el carácter infinitamente pequeño de los elementos. c) Son indivisibles, ya que nada puede alcanzarlos para dividirlos y d) son como mónadas, pues cada uno tiene su existencia separada de los otros y ni se dañan ni se influyen entre sí.

Creemos que es atinado considerar a Pakudha Kachchāyana el representante más antiguo del atomismo en la India, teniendo en cuenta las características que él atribuye a los elementos, las implicaciones existentes en éstas y su concepción de un espacio vacío.

Ni en el Brahmanismo ni en el Budismo primitivo aparecen rastros de teorías atomistas. Pero ulteriormente, en el Hinduismo, el atomismo, tal como es expuesto por el sistema Visheshika, es aceptado como doctrina ortodoxa.

Traducción

1. “*Estos siete elementos (kāya), oh gran rey, no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor.*

2. *¿Cuáles son estos siete elementos? El elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el placer, el dolor y séptimo la vida.*

3. *Estos siete elementos no han sido hechos, no se les ha hecho hacer, no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor.*

4. *Con respecto a ellos no hay alguien que mate o haga matar, que oiga o haga oír, que conozca o haga conocer. Aun aquél que con espada afilada corta una cabeza, no le quita la vida a nada: la espada penetra en el intervalo (vivara) entre los siete elementos.*

5. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Pakidha Kachchāyana me contestó ‘una cosa por otra (aññena aññam)’ ”.*

El nigantha Nātaputta

Con toda probabilidad el *nigantha* Nātaputta que este texto menciona no es otro que Vardhamāna Mahāvīra, el vigésimo cuarto *tīrthankara* o jefe religioso de los niganthas mejor conocidos por el nombre de Jainas, y contemporáneo de Buda.

El pasaje del Sāmaññaphalasuttam que expone su doctrina es sumamente breve y oscuro, pero, según anota Jacobi, *Jaina Sūtras* II, p. 20, no contiene nada ajeno al credo jaina e imita con éxito el estilo de los *sūtras* jainas. De todos modos este texto da una idea muy pobre del Mahāvīra y de su doctrina ya que el Jainismo constituyó una de las corrientes filosófico-religiosas más desarrolladas de la India con una vasta e interesante literatura. Lo único que cabe decir con respecto a este pasaje es que contiene una referencia a la práctica jaina de no beber agua sin filtrar para no destruir los seres vivos que habitan en ella —expresión de un exagerado sentimiento de *ahimsā* (no-violencia)) que el Budismo no podrá ver con simpatía dada su posición moderada de “camino del medio”.

Traducción

1. “ ‘En este mundo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones. ¿Cómo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones? En este mundo, oh gran rey, un nigantha se restringe con respecto a toda agua, se somete con respecto a toda agua, está compenetrado por toda agua.

2. De este modo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones. Puesto que, oh gran rey, un nigantha está así controlado por el control de cuatro restricciones, se dice, oh gran rey, que el nigantha es uno cuyo sí mismo ha llegado,¹⁹ uno cuyo sí mismo está controlado, uno cuyo sí mismo es firme’.

De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, el nigantha Nāvaputta me contestó con ‘el control de las cuatro restricciones (cātuyāmasamvara)’ ”.

Sañjaya Belatthaputta, el escéptico

Nada se sabe de la vida de Sañjaya Belatthaputta. Malalasekera

¹⁹ Sobreentendido: “a la perfección”.

considera que Sañjaya Belatthaputta es el mismo Sañjaya que en el *Mahāvagga*, pp. 38-41 (pp. 39-43), aparece como maestro de Sāriputta y Moggallāna, maestro que éstos abandonaron para convertirse en discípulos de Buda.

De acuerdo con el presente pasaje del *Sāmaññaphalasuttam*, Sañjaya Belatthaputta tenía por norma no afirmar ni negar nada, abstenerse de emitir juicio sobre las siguientes cuestiones: la existencia de otro mundo, la existencia de seres espontáneos, la existencia de las consecuencias de las acciones, la existencia del *tathāgata* después de la muerte.

El *Brahmajālasuttam* del *Digha Nikāya* I, pp. 23-26 (I, pp. 24-28) completa la información que el *Sāmaññaphalasuttam* nos proporciona sobre la doctrina sostenida por Sañjaya Belatthaputta. Este texto se refiere a aquellos maestros designados despectivamente con el nombre de '*amarāvikkhepikas*': "los que se escabullen como anguillas". Sañjaya Belatthaputta era indudablemente un *amarāvikkhepika*, ya que de las cuatro descripciones de los *amarāvikkhepikas* que el *Brahmajālasuttam* contiene, la cuarta no es sino, exactamente, el texto del *Sāmaññaphalasuttam* referente a Sañjaya.

Además tanto en el *Sāmaññaphalasuttam* como en el *Brahmajālasuttam* se caracteriza la actitud de Sañjaya y de los *amarāvikkhepikas* con la misma palabra: '*vikkhepa*'.

De acuerdo con el *Brahmajālasuttam* los *amarāvikkhepikas* no sólo se abstenían de emitir juicio sobre las cuestiones mencionadas en el *Sāmaññaphalasuttam*, sino también sobre "lo bueno" (*kusala*) y "lo malo" (*akusala*). Además el *Brahmajālasuttam* contiene una información sumamente interesante: expone los fundamentos de la posición evasiva adoptada por los *amarāvikkhepikas* frente a cuestiones de carácter moral. Los *amarāvikkhepikas* sostenían que, con respecto a lo bueno (*kusala*) y a lo malo (*akusala*), no podían llegar a un conocimiento verdadero (*yathābhūtam*); que declarar que algo era bueno o malo, desconociendo su verdadera naturaleza, 1) era incurrir en falsedad (*musā*), 2) originaba en ellos un sentimiento de atracción (*rāga*) o de aversión (*dosa*) (por lo declarado bueno y por lo declarado malo respectivamente) y 3) los exponía a preguntas y críticas de otros pensadores que ellos no podrían ni contestar ni refutar; y que estas tres consecuencias les producían una perturbación (*vighāta*) que significa para ellos un obstáculo (*antarāya*).

Es lícito suponer que los *amarāvikkhepikas* se abstenían de emitir juicio no sólo sobre lo moral (párrafos 1, 2 y 3) y sobre las cuestiones específicas señaladas en el párrafo 2 y en el *Sāmaññaphalasuttam*, sino sobre toda cuestión en general. El texto dice que los

amarāvikkhepikas se abstenían de dar una respuesta, cuando se les hacía una pregunta sobre “esto o aquello”, es decir sobre cualquier tema en general (*tattha tattha pañham putthā samānā*). También es fundado suponer que las razones atribuidas a los *amarāvikkhepikas* como fundamento de su abstención de emitir juicio frente a cuestiones de carácter moral, servían de fundamento a su suspensión del juicio frente a toda cuestión en general.

Conviene hacer resaltar la gran importancia que los *amarāvikkhepikas* le concedían a la ataraxia, ya que si la imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero es el presupuesto fundamental de su actitud de abstención, la finalidad que persiguen es no ser víctima de perturbaciones y conservar su calma —ideal éste por lo demás con hondas raíces en el espíritu de la cultura de la India.

Siendo Sañjaya Belatthaputta un *amarāvikkhepika* podemos pensar que no sólo se abstenía de emitir juicio sobre las cuestiones específicas indicadas en el *Sāmaññaphalasuttam*, sino también sobre aquéllas de carácter moral, y, en general, sobre toda cuestión que se le planteara.²⁰ Principio general para Sañjaya era la ‘*epojé*’ de todo juicio. Asimismo, por ser Sañjaya un *amarāvikkhepika*, con toda probabilidad se fundaba para su abstención de juicio en la misma razón que los *amarāvikkhepikas*: imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero. Y sin duda la finalidad de su actitud era mantenerse imperturbable.

Por considerar que el conocimiento es imposible, la suspensión del juicio y por la exaltación de la ataraxia, Sañjaya Belatthaputta, al igual que los *amarāvikkhepikas*, puede ser considerado un escéptico.²¹

Buda se niega también a contestar preguntas similares a aquéllas que, según el *Sāmaññaphalasuttam*, Sañjaya se trata de una posición escéptica, mientras que en Buda es una posición pragmática, antiespeculativa, ya que considera que ocuparse de los temas a que esas preguntas se refieren es algo carente de utilidad, pues en nada contribuye a alcanzar la Liberación, el *nirvāna*.

La posición de Sañjaya Belatthaputta es completamente contraria al Brahmanismo y al Hinduismo, sistemas esencialmente dogmáticos. Para éstos los Vedas constituyen la Revelación, son obras sagradas,

²⁰ Es similar a la actitud de Sañjaya la de aquel mendicante *ājīvika* llamado Upaka que se encuentra con Buda. Buda le dice que ha alcanzado la Iluminación y Upaka se limita a contestarle: *huveyyāvuso*, “podría ser, señor”. (*Majjhima Nikāya* I, pp. 220-221 (I, pp. 170-171); *Mahāvagga* p. 11 (p. 8).

²¹ En el sentido del escepticismo griego tal como es expuesto por Sexto Empírico.

expresión suprema de la Verdad, bajo cuya autoridad es posible dar una respuesta a cualquier pregunta que se les plantea.

Traducción del Sāmaññaphalasuttam

1. “ ‘Si tú me preguntas: ‘¿Existe otro mundo?’ y si yo pensase: ‘Existe otro mundo’, yo te contestaría: ‘Existe otro mundo’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.²²

Si tú me preguntas: ‘¿No existe otro mundo?’ y si yo pensase: ‘No existe otro mundo’, yo te contestaría: ‘No existe otro mundo’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.

Si tú me preguntas: ‘¿Existe y no existe otro mundo?’ y si yo pensase: ‘Existe y no existe otro mundo’, yo te contestaría: ‘Existe y no existe otro mundo’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.

Si tú me preguntas: ‘¿No existe y no no existe otro mundo?’ y si yo pensase: ‘No existe y no no existe otro mundo’, yo te contestaría: ‘no existe y no existe otro mundo’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.

2. Si tú me preguntas: ‘¿Existen seres espontáneos?’ y si yo pensase: ‘Existen seres espontáneos’, yo te contestaría: ‘Existen seres espontáneos’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.

Si tú me preguntas: ‘¿No existen seres espontáneos?’ y si yo pensase: ‘No existen seres espontáneos’, yo te contestaría: ‘No existen seres espontáneos’. Pero yo no pienso: ‘Es así’. Yo no pienso: ‘Es de este modo’. Yo no pienso: ‘Es de otro modo’. Yo no pienso: ‘No es así’. Yo no pienso: ‘No no es así’.

Si tú me preguntas: ‘¿Existen y no existen seres espontáneos?’ y si yo pensase: ‘Existen y no existen seres espontáneos’, yo te

²² Es sorprendente la similitud de la manera de expresarse de Sañjaya con la fórmula que se encuentra en el sumario de la doctrina de Pirrón por Aristocles (Eusebius, *Praeparatio Evangelii* XIV, 18, 758 c-d, citado por Ch. L. Stough, *Greek Skepticism*, p. 27): “peri henos hekastou legontas hoti ou mallon estin ē ouk estin, ē kai esti kai ouk estin, ē oute estin oute ouk estin”

contestaría: 'Existen y no existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existen y no no existen seres espontáneos?' y si yo pensase: 'No existen y no no existen seres espontáneos', yo te contestaría: 'No existen y no no existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

3. Si tú me preguntas: '¿Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?'²³ y si yo pensase: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existe y no no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'No existe y no no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'No existe y no no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

4. Si tú me preguntas: '¿Existe el tathāgata²⁴ más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'Existe el tathāgata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'Existe el tathāgata más allá de la muerte'. Pero yo

²³ Referencia a la doctrina del *karman* a que nos hemos referido en la nota introductoria al texto de Pūrana Kassapa.

²⁴ Epíteto de Buda de sentido poco claro.

no pienso' 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existe el tathāgata más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'No existe el tathāgata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'No existe el tathāgata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿Existe y no existe el tathāgata más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'Existe y no existe el tathāgata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'Existe y no existe el tathāgata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existe y no no existe el tathāgata más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'No existe y no no existe el tathāgata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'No existe y no no existe el tathāgata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

5. De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Sañjaya Belatthaputta me contestó 'eludiendo (vikkhepa)''.

Traducción del Brahmajālasuttam²⁵

"Existen, oh bhikkhus, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas (amarāvikkhepika). Cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas por cuatro razones. ¿Con qué base, con qué fundamento, señores, aquellos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas por cuatro razones?

1. En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno';

²⁵ Aunque el presente trabajo tiene por finalidad presentar el texto del Sāmaññaphalasuttan del *Dīgha Nikāya* referente a los seis maestros del error, hemos creído conveniente insertar la traducción del pasaje del *Brahmajālasuttam*, del mismo *Dīgha Nikāya*, relativo a los *amarāvikkhepikas* a causa de su excepcional importancia.

no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno' o declarase: 'esto es malo', podría ser un error de mi parte. Y lo que pudiera ser un error de mi parte, sería una perturbación para mí. Y lo que fuera una perturbación para mí, eso sería para mí un obstáculo'. Por tal razón él, por temor a la equivocación, por un profundo desagrado por la equivocación, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso: 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso 'no es así', yo no pienso: 'no no es así'. Esta es, oh bhikkhus, la primera razón, basándose en la cual, fundándose en la cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

2. Y en segundo lugar, señores, ¿con qué base, con qué fundamento, aquellos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas? En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'Yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'Esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno' o declarase: 'esto es malo', yo podría sentir hacia ello atracción o deseo o aversión o repulsión. Y aquello hacia lo cual yo pudiera sentir atracción o deseo o aversión o repulsión, eso sería una atadura para mí. Y lo que fuera una atadura para mí, sería una perturbación para mí. Y lo que fuera una perturbación para mí, sería para mí un obstáculo". Por tal razón, 'él, por temor a la atadura, por un profundo desagrado por la atadura, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso: 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo

no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso: 'no es así', yo no pienso: 'no no es así'. Esta es, oh bhikkhus, la segunda razón, basándose en la cual, fundándose en la cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

3. Y en tercer lugar, señores, ¿con qué base, con qué fundamento, aquellos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas? En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'Yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno o declarase: 'esto es malo' —existen algunos samanes y brahmanes, sabios, inteligentes, experimentados en las discusiones con otros, que pueden hacer blanco en un pelo—ellos, me parece, van cortando con su sabiduría las teorías —ellos me interrogarían sobre esto, me pedirían razones, discutirían conmigo. A aquéllos que me interrogaran sobre esto, me pidieran razones y discutieran conmigo, yo no podría darles una explicación. El hecho de que yo no pudiera darles una explicación, sería una perturbación para mí. Y lo que fuera una perturbación para mí, sería para mí un obstáculo'. Por tal razón él, por temor al examen, por un profundo desagrado por el examen, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso: 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso: 'no es así', yo no pienso: 'no no es así'. Esta es, oh bhikkhus, la tercera razón, basándose en la cual, fundándose en la cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

4. Y en cuarto lugar, señores, ¿con qué base, con qué fundamento, aquellos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas? En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán es de escasa inteligencia, estúpido. El, debido a su escasez de inteligencia, debido a su

estupidez, cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Si tú me preguntas: '¿Existe otro mundo?''. . .²⁶ Esta es, oh bhikkhus, la cuarta razón, basándose en la cual, fundándose en la cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

El pensamiento filosófico-religioso se desarrolla en la India con gran vigor en el siglo XI a. de C. En esa época quedan constituidas en la forma en que hoy las conocemos, las antiguas Upanishads (*Bṛihādaranyaka, Chāndogya, Taittirīya, Aitareya, Kaushitaki* y *Kena*), que exponen doctrinas valiosas en sí por su originalidad, profundidad y audacia, y de fundamental importancia en la cultura de la India, por la influencia decisiva que habrían de ejercer sobre el pensamiento filosófico y las creencias religiosas de su misma época y de épocas posteriores.

En ese mismo siglo Buda y el Mahāvira predicán sus doctrinas. El budismo constituye una de las expresiones más valiosas de la cultura india, por las nuevas e insospechables perspectivas que abre al pensamiento, por su racionalismo, por la nobleza de su ética y porque da origen a una intensa y diversificada actividad filosófica y a depuradas manifestaciones de la vida religiosa y del misticismo. El Budismo será además fuente de inspiración para muchas generaciones de artistas y poetas y constituirá el vehículo de difusión de los valores culturales indios a través de toda el Asia.

Los textos que hemos analizado en este trabajo permiten apreciar la pujante actividad intelectual que se desarrolla en la misma época, al margen de la corriente upanishádica, del Budismo y del Jainismo. Pero los movimientos encabezados por Pūrana Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambala, Pakudha Kachchāyana y Sañjaya Belatthaputta, se presentan con características propias que los diferencian profundamente de las otras corrientes de pensamiento contemporáneas e incluso de los siglos siguientes. Son sistemas para los cuales no existe el valor religioso; en sus concepciones del hombre y del mundo lo religioso y lo moral no juegan ni pueden jugar ningún papel. Si todos los movimientos filosófico-religiosos de la India tienen como meta la Liberación y ofrecen los medios para alcanzarla, estos pensadores desarrollan sus doctrinas al margen de toda preocupación

²⁶ Como ya lo dijimos este pasaje es idéntico a aquél que en el *Sāmaññaphalasuttam* corresponde a Sañjāya Belatthaputta.

por la Liberación, y si le dan cabida en su sistema, como Makkhali Gosāla que habla de un "fin del sufrimiento", será para declarar que ella se produce automática e ineludiblemente, sin intervención del hombre, sin que se tome en cuenta la calidad moral de su conducta. En la India nunca han faltado las críticas a las creencias y a la ética vigentes, pero esas críticas siempre pretendían reemplazar el orden tradicional por un orden nuevo. Pūrana Kassapa, Ajita Kesakambala y Pakudha Kachchāyana en cambio ejercen una crítica nihilista no sólo en cuanto atacan del modo más drástico todos los valores tradicionales, sino también en cuanto no intentan reemplazarlos por otros nuevos. Si bien es cierto que Makkhali Gosāla sustituye el principio tradicional del *karman* por su concepción del Destino, este nuevo principio que propone, por esencia, no puede servir de fundamento a ninguna estructura religiosa o moral. Con respecto a Sañjaya Belatthaputta, su *epojé*, fundada en la imposibilidad de llegar al conocimiento y que tiene por fin la ataraxia, no se limita a juicios teóricos, sino que se hace extensiva a juicios de valor y, por consiguiente, al igual que la *epojé* de los escépticos griegos, impide la estructuración de un sistema religioso o ético.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires.

Centro de Estudios de Filosofía Oriental de la
Universidad de Buenos Aires.

BIBLIOGRAFIA

Textos

The Dighanikāya I, ed. BHIKKHU J. KASHYYAP, Bihar, 1958 (Nālandā-Devanāgarī-Pali Series).

The Digha Nikāya Vol. I, edited by Prof. T. W. RHYS DAVIDS and Prof. J. ESTLIN CARPENTER, London, 1949 (Pali Text Society).

Dialogues of the Buddha, translated from the pali by T. W. R. RHYS DAVIDS, Part I, London, 1956 (Sacred Books of the Buddhists) Luzac).

Canon Bouddhique Pali (Tipitaka). Texte et traduction. Suttapitaka, Dighanikāya par J. BLOCH, J. FILLIOZAT, L. RENOUE. Tome I, Fascicule I, Paris, 1949 (Adrien-Maissonneuve).

Mādhvācārya, Sarva-Dars'ana-Samgraha, ed. Prof. U. SH. SHARMA, Varanasi, 1964, (Chowkhamba).

The Sarva-Dars'ana-Sambraha or Review of the different system of Hindu Philosophy by MĀDHAVA ACHĀRYA translated by E. B. COWELL and A. E. GOUGH, Varanasi, 1961, (Chowkhamba).

- The Sarva-Siddhānta-Sangraha of S'ankarācārya*, edited with an English translation by M. RANGĀCĀRYA, Madras, 1909, (Government Press).
S'addars'anasamuchchaya, by S'RI HARIBHADRASURI, with The Commentary by S'RI MANIBHADRA, ed. by G. D. S'ASTRĪ, Banaras, 1957, (Chowkhamba)*
- The Jātaka together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha*, ed. V. FUSBOLL, London, 1962 y ss. (The Pali Text Society).
- The Milindapñho, being Dialogues between king Milinda and the Buddhist sage Nugasena*, ed. V. TRENCKNER, London, 1962 (The Pali Text Society).
- Jaina Sūtras*, translated from prākṛit by HERMANN JACOBI, Delhi, 1964 (Sacred Books of the East) (Motilal Banarsidass).

Diccionarios

- The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, edited by T. W. Rhys Davids and W. Stede, London (The Pali Text Society).
- A Critical Pāli Dictionary*, B. TRENCKNER, D. ANDERSEN y H. SMITH, Copenhagen, 1924 y ss. (The Royal Danish Academy).
- Dictionary of Pali Proper Names*, G. P. MALALASEKERA, London, 1960 (Luzac).

Estudios**

- B. M. BARUA, *History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi, 1970 (Motilal Banarsidass).
- A. L. BASHAM, *History and Doctrines of the Ajīvikas, a vanished Indian religion*, London, 1951 (Luzac).
- D. CHATTOPADHYAYA, *Lokāyata, a Study in Ancient Indian Materialism*, Delhi, 1968 (People's Publishing House).
- P. DEUSSEN, *The philosophy of the Upanishads*, New York, 1968 (Dover Publications). B. FADDEGON, *The Vaciesika-System, described with the help of the oldest texts*, Amsterdam, 1969 (Verhandeling d. Koninkl. Akad. v. Wetensch, Amsterdam).
- H. VON GLASENAPP, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin, 1925 (A. Hager).
- A. GHERINOT, *La religion djaina. Histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions*, Paris, 1926 (Geuthner).
- J. JAINI, *Outlines of Jainism*, Cambridge, 1949.
- K. N. JAYATILLEKE, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963 (Allen & Unwin).
- A. B. KEITH, *Indian logic and atomism*, New York, 1968 (Greenwood Press).
- G. C. PANDE, *Studies in the origins of Buddhism*, Allahabad, 1957 (University of Allahabad).
- S. PATHAK, *Chārvaka Dars'ana ki S'astriya Samiksā (A critical study of Chārvāka Philosophy)*, Varanasi, 1965 (Chowkhamba).
- D. RIEPE, *The naturalistic tradition in Indian thought*, Delhi, 1964 (Motilal Banarsidass).
- W. SCHUBRING, *Doctrine of the Jainas*, Delhi, 1962 (Motilal Banarsidass).

* Las obras de Mādharma, Shaṅkara y Haribhadrasuri son antiguas exposiciones sistemáticas de los sistemas filosóficos indios.

** Además de los estudios señalados en la Bibliografía, ver las historias generales de la Filosofía de la India de S. Radhakrishnan, S. N. Dasgupta, J. Sinha, Cu. Sharma, E. Frauwallner, H. von Glasenapp y P. Masson-Oursel.

- C. SHASTRI, *A short history of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Calcutta, 1930 (Calcutta Book Co.)
- M. STEVENSON, *The Heart of Jainism*, Oxford and London, 1915.
- CH. L. STOUGH, *Greek Skepticism, a study in epistemology*, Berkeley, 1969 (University of California).
- H. UI, *The Vais'eshika Philosophy*, Varanasi, 1962 (Chowkhamba).
- H. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12 vols., Edinburgh, 1964 (T. and T. Clark):
- R. GARBE, "Lokāyata", t. VIII, p. 138
- A. S. GEDEN, "Fate (Buddhist)", t. V, pp. 780-782.
- A. F. R. HOERNLE, "Ajīvikas", t. I, pp. 259-268.
- H. JACOBI, "Ages of the World (Indian)", t. I, pp. 200-202.
- , "Atomic Theory" (Indian) t. II, pp. 199-202.
- , "Jainism", t. VII, pp. 465-474.
- J. JOILY, "Fate (Hindu)", t. V, pp. 790-792.
- L. DE LA VALLÉE POUSSIN, "Ages of the world (Buddhist)", t. I, pp. 187-190.
- , "Agnosticism (Buddhist)", t. I, pp. 220-225.
- , "Materialism (Indian)", t. VII, pp. 493-494.
- , "Scepticism (Buddhist)", t. XI, pp. 231-232.