

MILINDAPAÑHA

RESEÑA

Capítulo 1, secciones 11-16 - Capítulo 2, secciones 1-9

[Francisco José Ramos](#)¹

Recordemos que «Las preguntas del rey Milinda» (*Milindapañha*) es una obra tardía de la tradición budhista. Se piensa que la obra fue escrita en torno a los dos primeros siglos de la era común, en la antigua Bactria y la proximidades del reino de Gandhara, es decir, en la frontera de lo que hoy es el noreste de Afganistán y Pakistán. Como es muy sabido, Gandhara fue una riquísima fuente de producción artística, fuertemente marcada por el helenismo. Son célebres las imágenes escultóricas del Buddha con un marcado rasgo helenístico. Es por esto que se ha llegado a hablar de un estilo artístico “greco-budista”.

En todo caso, las mencionadas áreas geográficas y geopolíticas fueron un encuentro importantísimo de las antiguas culturas de la India y de Grecia. Téngase en cuenta que en la Antigüedad no existían fronteras claramente delimitadas, como habría de suceder una vez expandido y vuelto hegemónico el concepto moderno y europeo de Nación-Estado. Los pueblos mediterráneos de Grecia y la península itálica, primero bajo los dominios de Alejandro Magno y luego de la Roma imperial, establecieron sólidas rutas de comercio marítimo y terrestre por el norte de África, Asia Menor, la Península Arábiga, Persia, India y China. Esas mismas grandes rutas comerciales fueron también la ocasión para el intercambio de ideas, formas de vida y, sobre todo, prácticas o ejercicios de sabiduría, que se vieron fortalecidas con el reino unificador de la India, el rey Asoka (siglo III a.e.c.). La distinción y separación de arte, ciencia, filosofía y religión, no existía. Tampoco había un modelo uniforme de cultura o de civilización, por más que el helenismo y el imperio romano fuesen expandiendo sus instituciones y estructuras de organización social, jurídica y política (la *polis* y la *civitas*), sentando las bases de lo que habría de ser la civilización occidental.

Tanto en Plutarco (46 ó 50 – 120 e.c.) como en Estrabón (64 ó 63 a.e.c. – 19 ó 24 e.c.) hay referencias explícitas al rey Milinda o Menandro. La penetración de las enseñanzas del Buddha en aquella zona de Asia donde se habían instalado colonias

¹ Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita.

griegas, desde la época de Alejandro (finales del siglo IV a.e.c.), está atestiguada por la arqueología, muy particularmente por la de restos arquitectónicos y escultóricos. En el libro de Thomas McEvilley titulado *The Shape of Ancient Thought* (New York, Alworth Press, 2002, p. 377), aparece la interesante imagen, procedente de Gandhara, de un capitel corintio del siglo II e. c., y en la que puede observarse, justamente en el centro, la serena figura del Buddha meditando, en posición de loto. En la página 376 podemos leer lo que sigue, refiriéndose al *Milindapañha*: «It is a Pali text in the form of a conversation about Buddhist doctrine (vaguely like a Platonic dialogue) between Indo-Greek king Menander (one of the candidates for the conquest of the Mauryan Empire) and a Buddhist teacher named Nāgasena. The text exist today in Pali, but may originally have been in Gandhāri, and perhaps in the Kharoṣṭhī script.» Y el autor añade esta referencia tomada del libro de George Woodcock *The Greeks in India* (Londres, Faber and Faber, 1966): «‘Tarn [se refiere al libro de W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge University Press, 1951] has put forward the fertile suggestion that the Pali work may actually have been based on a Greek original written shortly after Menander’s death; he points to an Alexandrian work, the *Letter of Pseudo-Aristeas*, evidently written in imitation of a Greek version of the *Questions of King Milinda*, which must have reached the famous Library of Alexandria half a century or so after Menander’s death. This by no means is unlikely. Plutarch, who talks of the burials of Menander’s relics under monuments or stupas, have obviously read o heard about some Buddhist account of the Greek king’s death.’»

Cuando uno se acerca al texto en pali, salta a la vista la gracia y estrategia literaria de la composición. Tampoco no deja de sorprender el sencillo rigor expositivo de los asuntos más sutiles de las enseñanzas del Buddha. Por eso resulta difícil aceptar que el texto que ha llegado a nosotros sea una traducción de algún original en griego alejandrino. Sin embargo, ¿cómo explicar el hecho de que un texto haya sido escrito en lengua Pali, en medio de una atmósfera cultural de sincretismo greco-indio, y de una época en la que ya había vuelto a florecer el sánscrito como vehículo de transmisión de las enseñanzas del Buddha, fenómeno ligado a los inicios del desarrollo del buddhismo mahayana en el siglo primero de la era común? El enigma de este libro insólito persiste.

Las secciones 11-16, del **Capítulo 1** tratan de las características (*sampakkhandhanalakkhaṇa*) de la confianza (*saddhā*), del esfuerzo (*vīriya*), de la atención plena (*sati*), de la concentración (*samādhi*) y de la sabiduría (*paññā*). Se trata, por lo tanto, de los componentes básicos de la práctica. El río, la torrente, el océano son las imágenes por las que se ilustra el «saltar hacia delante» propio de la confianza y de la vigilancia (*appamādena*). Vale la pena aquí recordar y mencionar que en las últimas palabras del Buddha aparece también el término *appamādena* (‘vigilancia’, ‘cuidado’ ‘diligencia’) como actitud fundamental ante la naturaleza efímera, fugaz o impermanente

de todos los *dhammās*: *Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādettha* («Todos los fenómenos condicionados están sujetos al cesar, afanaos con diligencia o vigilancia.») Hay que hacer notar que la confianza o *saddhā* es el «saltar hacia delante» que da firmeza y sostén a las otras facultades. Quizá la palabra más adecuada en nuestra lengua para describir este «salto» sea la de *arroyo*. En la filosofía occidental, este salto podría evocar el concepto de “fe” en Søren Kierkegaard. Sólo que en el contexto budhista los conceptos de “caída” y “pecado”, medulares en la obra del gran pensador danés, son completamente ajenos.

En el **Capítulo 2** se abunda en el análisis de estas características, pero en función de los atributos o virtudes de quien practica las enseñanzas o el practicante (*yogāvacara*). De esta manera se retoma el concepto del individuo y el espinoso asunto de la individualidad. Hay una célebre frase atribuida al gran pensador cristiano Duns Scoto (1266-1308) que reza así: *individuum est ineffabili*. Esta naturaleza en última instancia inefable del individuo se explica, en parte, por la concepción platónico-cristiana de alma (*psyche*) en tanto que esencia (*eidos*) de la persona humana. Por otra parte, debido a que en las enseñanzas del Buddha los agregados o componentes (*khandha*) del individuo nos refieren a los fenómenos o *dhammas*, sean físicos, materiales o inmateriales, este asunto de la supuesta naturaleza inefable de la sustancia o entidad individual, sea humana, animal o divina, no se plantea. En efecto, dado que los *dhammas* de lo que aparece como individuo poseen la cualidad del vacío (*suñña*), o contienen las «marcas o características del vacío» (*sūnyatā-lakṣaṇā*, según reza el *Prajñāparamita Sutra* de la tradición mahayana), no es necesario recurrir a la idea de un trasfondo misterioso de la personalidad. Basta con atender a las condiciones reales de la existencia (*dukkha, anicca, anatta*), y a lo que el Buddha nombró como *dhammas*, es decir, las “realidades últimas”, la naturaleza constitutiva de los fenómenos, sean físicos o psíquicos, los componentes últimos de lo real cuya característica es, como ya se ha dicho, el vacío o la vacuidad (*suñña, sūnyatā*). No se trata aquí de una propuesta teórico-especulativa, de concepción del mundo o *Weltanschauung*. Se trata de un descubrimiento de lo real y, por lo tanto, de las condiciones bajo las cuales aparece y se *vislumbra* lo que se percibe como individuo.

Llama la atención que el concepto de tiempo (*addhāna*) que da título al capítulo no se trate hasta el final, y de una manera muy escueta. También es interesante destacar que el término pali *addhāna* tiene también la connotación de lugar o espacio. La pregunta sobre el tiempo envuelve además un asunto medular en este capítulo, pero también en toda la obra, que es el de la reconexión. Asunto inseparable a su vez de la pregunta sobre qué es lo que transmigra, dado que no hay una entidad o sustancia individual. Más aún: si no hay un alma, yo, ego o ser inmutable (*attā*), ¿quién es en última instancia responsable de los actos o de las acciones? Si todos los fenómenos o *dhammas* son impermanentes, ¿qué es lo que sigue o continua? Y si hay continuidad, pero no duración de una entidad o

realidad sustancial, de “algo” o “alguien” que perdura, ¿qué es lo que persiste e insiste? Todos estas preguntas están profundamente implicadas y su asunto es abordado en este capítulo.

El punto crucial de referencia de este capítulo es una frase que, contrario a lo que tradicionalmente se ha pensado (véase la nota al calce 2), solamente aparece en el *Milindapañha*: «no es eso, pero tampoco es otro» (*na ca so, na ca añño*). Se trata de una expresión recurrente o idiomática que pone en perspectiva la noción del «camino medio (*majjhima patipadā*)», como bien destaca la traducción inglesa de I. B. Horner (Londres, PTS, 1964). Desde el punto de vista lógico, esta frase *elude* las zancadillas dialécticas, propias de las preguntas de un rey griego, es decir, quedar atrapado en los términos extremos de una proposición. Desde el punto de vista ontológico, se trata, en consecuencia, de no tener que identificar los *dhammas* con el ser o no ser, es decir, el extremo del anhelo de una existencia trascendente, eterna o permanente (*bhavataṇhā*); o, en su caso, con el extremo que sostiene su extinción, es decir, la postura nihilista. Nāgasena afirma, por una parte, la *continuidad* del proceso vital, sin tener que fundarse en el supuesto de una sustancia o entidad que perdura. Y, de otra parte, reconoce la cualidad o naturaleza intrínseca (*sabhāva*) de los *dhammas* sin tener que aceptar la proliferación de una multiplicidad o diversidad discontinua de entidades o sustancias atómicas e indivisas.

Pero lo más sobresaliente de estos puntos doctrinales es que ellos se exponen al cuestionamiento del rey y a la necesidad por parte de su interlocutor de clarificarlos. No otra es la función didáctica y ejemplar de símiles que arropan este encuentro y de los cuales este segundo capítulo nos ofrece una muestra particularmente generosa. Más que un debate o una contienda, como sin duda también lo es, se trata de un *diálogo crítico* que tiene como referente directo la *práctica* de las enseñanzas del Buddha en función del *recto entendimiento* de la naturaleza íntima de lo real. Desde esta perspectiva, es obvio que la tradición budhista está mucho más ligada al ejercicio filosófico y a la práctica científica que a lo que en Occidente se conoce como “religión”, para no decir nada de la teología, puesto que la idea de un Dios creador y garante del orden moral del mundo no le aplica.

Se explica así la extensión con que se trata la sección 3 que trata de la «Pregunta sobre la sabiduría y el entendimiento» (*Ñānapaññāpañha*). La comprensión que nace de este entendimiento (*ñāṇa*) no es un asunto meramente intelectual. Se trata, por el contrario, de una compenetración con las condiciones reales de la existencia que conduce directa o inmediatamente a la *realización* de lo Incondicionado. Es la visión de transparencia (*insight*, como se dice en inglés) que nace de la práctica de *vipassanā*, y que corresponde en el Zen (aunque con matices importantes que no vienen aquí al caso) a

la práctica de *shikan-taza*, o «sentarse, sin más.» A su vez, la sabiduría (*paññā*) a la que se hace referencia no es una “sabiduría salvaje”, de carácter anti-intelectual. Ella es, para todos los efectos, sinónimo de entendimiento. Sin embargo, su distinción no es casual. «En ese que ha surgido el entendimiento, surge la sabiduría», se nos dice, a la manera en que «un hombre enciende una lámpara en una casa oscura». En consecuencia, la sabiduría es como el fruto maduro de un entendimiento que purifica y despeja la ignorancia. En este contexto, surge una pregunta extraordinaria y perspicaz por parte del rey Milinda o Menandro: «Pero, Venerable, ¿a dónde va la sabiduría?» La respuesta de Nāgasena es diáfana: «habiendo cumplido su función, la sabiduría cesa o desaparece». Sin embargo persiste aquello que la sabiduría realiza como «impermanente, insatisfactorio e impersonal», es decir, la “existencia”.

En efecto, el entendimiento o la sabiduría no es “algo” que es poseído por “alguien”. Nos parece que este es un aspecto fundamental de las enseñanzas, con particular relevancia o pertinencia hoy en día, puesto que vivimos bajo los dictámenes de la *cosificación* de las acciones humanas, pero también de prácticamente cualquier aspecto de la vida y de la muerte, susceptibles todo ello de ser transformado en *fetichismo mercantil*, con vista a la *circulación, posesión, consumo y obsolescencia programada* de los bienes, sean materiales, inmateriales o espirituales. Resulta, pues indispensable, quizá hoy más que nunca, el cultivo de la mente y el desarrollo de las cinco facultades: la confianza (*saddhā*), el esfuerzo (*vīriya*), la atención plena (*sati*), la concentración (*samādhi*) y la sabiduría (*paññā*). Estos son los «remedios medicinales» que remueven las impurezas mentales, es decir, la enfermedad ingénita de la ignorancia, propia, aunque no exclusiva, de nuestra condición humana.

No se trata, por lo tanto, de ser o identificarse como “buddhista”. Se trata de aplicar y poner a prueba unas enseñanzas que nacen de una profunda e inagotable realización, partiendo de la *confianza* en la *sabiduría* y el *entendimiento*. En última instancia, el practicante ha de llegar a ser su propio maestro, su propio médico, su propio protector: «Uno mismo es el protector de sí mismo. ¿Qué otro protector habría? En verdad, entrenándose bien a sí mismo, uno obtiene un protector difícil de obtener.» (*Dhammapada*, México, Ediciones Dhammodaya, 2008).

De ahí la importancia que tiene, para todas las tradiciones budistas, el ejercicio de la atención plena, cabal o completa: *sati*, término que en inglés se suele traducir por *mindfulness*. Téngase en cuenta, sin embargo, que la palabra en Pali significa, justamente, ‘recordar el momento’. Con lo cual el énfasis se pone en la facultad de *hacerse con el momento justo de la atención*. Esto es válido para la práctica meditativa o contemplativa, como se nos indica en el *Satipatṭhāna Sutta*, pero también sean cuales sean las circunstancias de la vida cotidiana. Se trata de percatarse de la integridad *real* de

la existencia, y no ya de *quedar sujetos* a su vertiente imaginaria o simbólica. En el Zen de Dogen la atención plena o *sati* se vincula con *nikon* o la *vivacidad del ahora*; y también con *genjo-koan*: la *realización del asunto fundamental*.

Se puede apreciar así la profunda dimensión *ética* que envuelve las enseñanzas del Buddha y, en particular, la atmósfera del *Milindapañha*. Una ética que es indisociable de la comprensión íntima de lo real y, por lo tanto, de la dimensión ontológica.

La sección sexta traducida como «Pregunta sobre la identidad y multiplicidad de la mente y la materia» (*Nāmarūpa-ekattnānanattapañha*) trata un asunto complejo y delicado, muy discutido en la antigüedad, tanto en India como en Grecia, vigente a lo largo de toda la historia de la filosofía, y retomado con brío por la filosofía contemporánea (desde Friedrich Nietzsche a Gilles Deleuze, pasando por Henri Bergson, Martin Heidegger y Alfred N. Whitehead) y la neurociencia: se trata de la relación de la mente y el cuerpo, de una parte; y el problema de la ocurrencia y continuidad de la existencia. Así, pues, a la pregunta del rey «¿quién reconecta?», Nāgasena responde: «la mente y la materia reconecta.» Se pone en singular “mente y materia” para dar a entender que se trata de *nāmarūpa*, es decir, de un *acontecimiento único* y no de dos entidades o sustancias – mente y cuerpo – que ocurren independientemente la una de la otra. Como es sabido la frase *nāmarūpa* aparece en los más antiguos *Upanishads*. Sin embargo, en el contexto de las enseñanzas del Buddha, la expresión remite, no ya a aquello que conforma una realidad permanente e inmutable (*Atman*), sino a un eslabón en la cadena de los fenómenos *condicionados* de la existencia.

Nāmarūpa implica, por lo tanto, lo *real* de un fenómeno o *dhamma* en ligazón con otros fenómenos también condicionados. Por esta razón no es un “ser” espiritual o un alma en el sentido de una entidad sustancial lo que renace o reencarna en otro cuerpo. Se trata, más bien, de la *reconexión* de un compuesto material y mental que se distingue por la *singularidad* de sus actos, es decir, por la cualidad o naturaleza intrínseca de una determinada existencia condicionada. Se explica así que *no sea la misma mente y materia la que reconecta*, en el sentido de una identidad o unidad personal. Pero se explica también que *aún no siendo la misma, tampoco sea otra*, en el sentido de una entidad personal completamente ajena a las acciones (*kamma*) realizadas por ese compuesto de mente-materia. Se podría, en consecuencia, establecer el siguiente principio ético: *la impersonalidad de las acciones en su aspecto volitivo, sean hermosas o dañinas, no exime de la responsabilidad de los actos realizados, sino que confirma la continuidad de la existencia*. Léanse con atención los cuatro símiles expuestos por Nāgasena para ejemplificar este importantísimo punto.

Nos encontramos entonces con que es el propio devenir, ocurrencia o proceso lo que ofrece *continuidad* a los *dhammas* o fenómenos condicionados (*dhammasantati*).

Este aspecto de las enseñanzas del Buddha puede también encontrarse en su contemporáneo Heráclito de Éfesos. Cabe destacar que el flujo, unión o “ligazón de continuidad” (*santānabandha*) se suele interpretar erróneamente como permanencia e inmutabilidad, dando así lugar a la confusión habitual de identificar una idea, construcción mental con una realidad última. De ahí que sea un asunto vital el percatarse de la manera en que las cinco características o facultades se compenetran: la confianza envuelve al esfuerzo, el esfuerzo a la atención plena, la atención plena a la concentración y la concentración a la sabiduría. A su vez, la sabiduría envuelve a la confianza, y así sucesivamente, pues lo uno lleva a lo otro, es decir: las distintas facultades sólo se pueden apreciar correctamente cuando se entienden en su mutua implicación.

* * * * *