

Reflexions sobre el buddhisme

Enric Aguilar

ABSTRACT (*Reflexions on Buddhism*)

The essential doctrines of the Primitive Buddhism lies almost surely in the Ancient Pali Canon. No secret doctrines are suggested, no dogmatic statements. Buddhism is a religion in the sense of a trend to Absolute.

Historically, Buddhism emerges in a social setting of religious tolerance. It partially maintained the ancient traditions, partially introduced new tenets, as God's inexistence (*anissara*) and the inexistence of the Self (*anatta*). It rejects the authority of the Vedas.

The doctrine of Buddhism can be reduced to a double principle: a) There is the conditionate and its cause; b) There is the inconditionate and the way to it. Owing to the fact that «conditionate» equals «painful», the double principle induces the formulation of the Four Noble Truths: 1. Pain exists; 2. And its cause; 3. Cessation of pain exists; 4. And its cause.

The conditionate, the pain, is the world, conceived as something unreal, framed from two principles: the physical (*rupa*) and the immaterial (*nama*). The world as recurrence of pain is the *samsara*. It has a cause, therefore it can be stopped.

The inconditionate, the transphenomenic, coalesces with the notion of *nibbana*, the deep consciousness, conveying the illumination. In that sense, the way to the *nibbana* is knowledge.

Sempre que em conviden a parlar de buddhisme sento una certa resistència. La raó és perquè el buddhisme és una tradició amb la qual no combrego gaire. I penso que perquè una reflexió sigui interessant el qui la fa ha de valorar-ne altament el tema. Per a mi no val això tan freqüent de parlar de religió o d'espiritualitat sense estar-hi implicat, des d'una posició merament humanista o historicista o fenomenològica. Això de tractar d'aquestes qüestions asèpticament, fredament, sense cap mena d'involucració, em resulta tan incompreensible com dedicar-se a filosofar sense apassionament o com compondre poemes sense estar captivat per la màgia de la paraula.

El distanciament emocional és admissible en l'àmbit de la ciència convencional, on l'element valoratiu, axiològic, s'ha de deixar per principi, metodològicament, de banda, però no en l'àmbit de les humanitats, on juguen un paper important l'element dramàtic, el poètic, o simplement l'axiològic. Aquí no és el cas de resistir a la bellesa de les idees, sinó que es tracta més aviat de deixar-se seduir per elles, de fer fins i tot l'amor amb elles, d'acord amb el sentit etimològic de la

paraula *philo-sophia*. Deixem-nos estar del cinisme intel·lectual prevalent als nostres dies (Sloterdijk) i retornem a posicions intel·lectuals més càlides i esponjoses.

Però, ¿per què el buddhisme em deixa fred i fins a cert punt em repel·leix? Doncs per una sèrie de raons.

La primera és perquè insisteix tant en el dolor i en l'abandó del món. Sé que el dolor metafísic i el físic són una realitat preocupant, terrible, del món en què vivim, però d'aquí a insistir, com fa el buddhisme, per activa i per passiva, en la realitat del dolor, hi ha una bona tirada. Veure el món gairebé exclusivament sota el prisma de la sofrença és tan negatiu com veure el món gairebé exclusivament sota el prisma del pecat, com fa una certa forma de cristianisme. No poden viure amb aquestes negrors, amb aquestes negativitats, gravitant constantment sobre les nostres vides i les nostres ments. Hi ha dolor i hi ha pecat, és cert, però tanta insistència en el pecat i en el dolor esdevé quelcom gairebé morbós, que treu sentit a tot i cixuga gairebé les ganes de viure. Durant la meua estada a Sri Lanka vaig conèixer un contemplatiu alemany d'edat avançada que em va contar que havia abandonat succeïvement el cristianisme i el buddhisme a causa de llur enutjosa insistència en els problemes del pecat i del dolor. Es deia Swami Gauribala.

Una altra cosa que em molesta del buddhisme és el seu esperit d'abandonament del món. Primer, perquè no m'agraden les postures extremadament ascètiques, i aquesta n'és clarament una. En segon lloc, perquè penso que el problema del món, tot i els seus enormes mals i negativitats, no és un problema per fugir-ne, per abandonar-lo, sinó tot al contrari, per lluitar-hi i per transformar-lo. Davant del mal del món hi ha només dos camins: un que consisteix a intentar sortir-ne, retirar-se'n, evadir-se'n, que és el que proposa el buddhisme, i un altre que consisteix a encarar-s'hi, a afrontar-lo, en l'esperança d'arribar algun dia a superar-lo, a ser capaços d'instaurar-hi una situació radicalment diferent, que és el que fan aquelles tradicions que d'una manera o altra parlen de redempció. Jo, sense cap mena de dubte, m'adscriu en aquest darrer corrent, i és per això que em costa de simpatitzar amb el buddhisme.

Però és que el buddhisme, del Món, no en vol saber res, igual que no vol saber res de les dues altres realitats amb les quals tota metafísica tradicional relaciona el Món, o sigui, amb Déu i amb l'Ànima o, el que és igual, amb Déu i el Jo.

No és que el buddhisme negui l'existència del món, ni és tampoc que no consenti a admetre'n una sèrie de teories procedents, amb més o menys remodelacions, del brahmanisme; el que passa és que el món amb la seva existència no interessa pràcticament per a res a l'adepte del buddhisme, per tal com l'únic que el preocupa i que creu que li convé és sortir-ne, elevar-se'n per sobre i, això, com més aviat millor, sense perdre gens de temps a formular teories que li puguin donar qualsevol mena de valor. Pensar en el món és perdre el temps, com ho seria dedicar-se a pensar qui m'ha llençat la fletxa que tinc clavada a la carn o quines són les seves característiques, en lloc de posar-me ràpidament en mans d'aquell que me la pot treure.

Però no sols el món és per al buddhisme un zero a l'esquerra; ho és també Déu i l'Ànima o el Jo. Curiosament aquesta postura és per a molts buddhistes una mena de motiu d'orgull. Molts buddhistes estan summament cofois del fet que llur

tradició deixi de banda les qüestions de Déu i de l'Ànima. Per a ells el fet que el Buddha prediqui una religió que nega Déu i l'Ànima, al revés del que fan totes les altres, situa el missatge buddhista per damunt de la resta dels missatges religiosos. Vull citar sobre això unes paraules de qui era rector de la Universitat de Vidyodaya, quan jo hi estudiava, el monjo i erudit, Walpola Rahula. Diu:

Per a protecció seva l'home ha creat Déu... Per a la seva conservació ha concebut la idea d'una ànima immortal o *âtman*, que viurà eternament. En la seva ignorància, en la seva feblesa, temor i desig, l'home té necessitat d'ambdues coses per tranquil·litzar-se i consolar-se. És per això que s'hi enganxa amb fanatisme i aferrissament. L'ensenyament del Buddha no manté aquesta ignorància, aquesta feblesa, aquest temor, aquest desig, sinó que tendeix a convertir l'home en il·lustrat, suprimint-los i arrencant-los de soca-rel. Segons el buddhisme, les idees de Déu i de l'Ànima són falses i buides. Bé que profundament desenvolupades com a teories són, tanmateix, projeccions mentals embolcallades en una fraseologia filosòfica i metafísica complicada. Aquestes idees estan profundament arrelades en l'home, li són tan properes i estimades que li desagrada sentir —i no vol comprendre— qualsevol ensenyament que els sigui contrari (1961-78).

En lloc del món, el buddhisme ens parla de *samsara*: una estranya roda de l'esdevenir; en lloc de Déu, ens parla d'un curiós engranatge causal circular que està a la base de tot; en lloc d'un jo, d'un si-mateix, d'una ànima, ens parla d'una sèrie d'agregats mentals que constitueixen l'individu. Tot és buit: *sunñā*, i l'alliberament consisteix fonamentalment en una cessació de ser: *nibbāna*, que ve a voler dir «apagar d'una bufada». Si tota metafísica necessita de les idees reguladores del cosmos, de Déu i del jo, el buddhisme, amb la seva denúncia i negació d'aquestes idees, queda d'alguna manera al defora de qualsevol construcció metafísica. I això a mi, personalment, em deixa fortament insatisfet, raó per la qual em sento lluny del buddhisme, amb una gran dificultat per dialogar amb ell. Amb això, però, no vull dir que el buddhisme no sigui una doctrina bella i fins i tot atractiva. Ho és, i la prova és que de les tradicions orientals és una de les que ha fet més adeptes seriosos a occident.

Ara voldria dedicar-me a descriure'n els trets principals, d'una manera mínimament acadèmica, que és l'única manera de tractar seriosament un tema així. Sé que això no serà del grat de tothom i en demano excuses, però no sabia fer-ho de cap més manera.

El buddhisme és el nom occidental d'una vasta síntesi doctrinal, que rep originàriament els noms de «la doctrina, el missatge, la dispensació de l'Il·luminat o Buddha» (en pâli: *dhamma*, *buddha-vacana*, *buddha-sāsana*). En la seva forma més antiga, que és la que és troba a Sri Lanka, Birmània o Tailàndia, s'anomena buddhisme canònic, buddhisme pâli, buddhisme meridional i també *theravāda*, que vol dir, «l'ensenyament antic o dels ancians».

Es tracta d'un dels desenvolupaments més remarcables del pensament indi, i és a l'orient allò que el cristianisme és a l'occident.

Es pot caracteritzar com una doctrina de pau, tant exterior com interior, que té com a únic sabor, el sabor de la llibertat, d'una llibertat que fa referència tant a allò que és material com a allò que és immaterial.

Encara que calgui parlar d'un cert grau de vaguetat pel que fa als ensenyaments del seu fundador, sembla, tanmateix, que l'antic cànon pàli conté el nucli essencial del buddhisme primitiu.

A diferència del que passa amb els esoterismes, en el cànon pàli no hi ha doctrines secretes, res que faci referència a aquell «puny tancat» de què parlen ocasionalment els textos buddhistes.

Una altra característica important del buddhisme antic és la de no ser dogmàtic. El Buddha mai no va considerar les seves paraules com a dogmes sacrosants que calgués acceptar. Per contra, convidava a tothom a investigar i a posar existencialment a prova la validesa de les seves paraules.

Una de les preguntes que s'han fet sovint és si el buddhisme és o no és una religió. Miss Horner afirma que el buddhisme no és cap religió, atès que no parla, com ho fa per exemple, l'hinduisme, de Déu, d'*îçvara*. Però hom pot discutir si allò que constitueix intrínsecament una religió és la fe en Déu. Si, al contrari, allò que constitueix una religió és la creença en una dimensió absoluta i en una forta aspiració a «realitzar-la», llavors el buddhisme és tant una religió com ho puguin ser l'hinduisme o el cristianisme, car tot ell està amarat d'aquest anhel d'absolut.

Intentem situar una mica el buddhisme en el seu context històric.

El buddhisme apareix en un moment de molta fermentació i curiositat intel·lectual en el subcontinent indi, un moment en el qual l'existència de nombroses sectes i mestres havia creat un clima de tolerància religiosa. El buddhisme participa en aquesta actitud de tolerància, i mira d'adaptar-se al més possible als seus oients. En connexió amb això hom atribueix al Buddha aquestes paraules:

Fos quin fos llur llenguatge, aquest es convertia en el meu llenguatge
(*Digha*, II, 109).

El buddhisme innova i continua alhora. Tot i diferenciar-se de les Upanisads està en certa manera preparat per elles. Malgrat instituir una nova regla monacal o *vinaya*, pren una sèrie de pràctiques d'altres sectes; per exemple, el costum de no canviar de residència durant l'època de les pluges.

Quan comparem les doctrines buddhistes amb les d'altres tradicions índies, observem que hi ha coses que té en comú, com és ara la doctrina de la no-violència o *ahimsa*, igualment típica del jainisme. Per altra banda hi ha doctrines que modifica, com passa amb les doctrines del *karma* i de la reencarnació. Finalment, hi ha en ell doctrines innovadores, com són les doctrines de la inexistència de Déu, de la inexistència d'un si-mateix, de l'originació dependent; en pàli: *anissara*, *anattâ*, *paticcasamuppâda*.

Aquestes darreres doctrines són les que permeten al buddhisme afirmar-se enfront de l'hinduisme i trencar amb ell, gràcies al repudi de l'autoritat dels Vedes, un repudi que ha valgut al buddhisme el qualificatiu de *nâstika* o moviment sectari heterodox, amb el qual és conegut en el si de l'hinduisme.

Vist en conjunt, el buddhisme apareix dintre de les diverses tradicions índies com una de les més positivistes i pragmàtiques.

L'esquema doctrinal bàsic del buddhisme es deixa presentar en aquests termes, encara que no sigui formulat exactament d'aquesta manera enlloc:

- Hi ha el condicionat (*sankhata*) i la seva causa.
- Hi ha l'incondicionat (*a-sankhata*), el transfenomènic (*appañca*), i el camí que hi condueix.

Atès que el condicionat és el mateix que el dolorós i que l'incondicionat representa la cessació del dolor, aquest esquema fonamental, pot ser expressat alternativament en forma d'allò que s'anomenen les Quatre Veritats Nobles:

- existeix el dolor
- i la seva causa;
- existeix la cessació del dolor
- i el camí que hi condueix.

Intentaré donar una visió més particularitzada d'aquests esquemes fonamentals que bé podrien ser anomenats la Bona Nova pròpia del budhisme.

Parlem en primer lloc del condicionat o dolorós i de la seva causa. És considerat com a quelcom que gira, com una mena de roda, que rep el nom de *samsara* i s'identifica amb el món, però no pas amb el món tal com estem acostumats a imaginar-lo, sinó amb un món concebut d'una manera especial.

El *samsara*, de fet, no és una entitat fixa, sinó un conjunt de fenòmens insubstancials que reben el nom de *dhammas*, que podem traduir per «coses». El *samsara* és, a més, concebut com a quelcom interior, en la mesura que la seva emergència, el seu deteniment i el procés que porta fins al seu deteniment es troben, segons se'n diu, en aquest mateix cos d'una braça d'amplària (cf. *Samyutta*, I, 61-62).

El món, afirma l'*Anguttara Nikâya* (IV, 430), no és res més en definitiva que els cinc caps de l'activitat sensorial. Considerar aquest món com a quelcom irreal és vist com una cosa summament útil des del punt de vista de la disciplina espiritual, car com diu el *Suttanipâta* (10-14):

Si algú pensa que tot això és irreal, deixa anar alhora les coses d'aquí i les de més enllà, a la manera d'una serp que es desprèn de la seva pell caduca.

El món és analitzat de diverses maneres. Una d'elles és en dues seccions:

- La primera constituïda per la dimensió material anomenada forma o *rûpa*, que consta dels quatre elements físics designats com a terra, aigua, foc i aire.
- La segona constituïda per la dimensió immaterial designada com a nom o *nâma*; que està integrada pels quatre elements psíquics anomenats: sentiment, percepció, predisposicions i consciència.

Una altra forma d'analitzar el món és dividir-lo en dotze esferes o *âyatanas*, integrades pels sis sentits i els sis objectes dels sentits, als quals només cal afegir les sis formes de consciència (visual, auditiva, etc.) per tenir l'anàlisi del món en divuit components o *dhâtus*.

Una altra manera de concebre el món és distingir-lo en coses (*dhammas*) primàries i secundàries o derivatives. Tant les unes com les altres tenen tres ca-

racterístiques bàsiques, això és, ser *dukkha*, ser *anicca* i ser *anattà*. De seguida ho explico.

Per *dukkha* o dolorós no solament s'entén el dolor físic o el sofriment psíquic, sinó quelcom molt més consubstancial i metafísic, és a dir, la limitació intrínseca de tot allò que és fenomènic, limitació que li proporciona necessàriament un sabor amarg.

Per *anicca* o impermanència s'entén el flux constant de les coses. Tant el si-mateix com el món material són un flux constant (*samtàna*). Tota cosa no és més que una sèrie (*vithi*) i la noció de fixesa és del tot fictícia. Ni l'ésser ni el no-ésser no són la veritat, sinó únicament l'esdevenir. I la peculiaritat de tot plegat rau en el fet que malgrat que hi hagi canvi, res en realitat no canvia; i malgrat que hi hagi acció, enlloc no podem trobar un agent. El món és un continu venir a ser i desaparèixer, però aquest procés no té un subjecte, un suport, sinó que és tota la cosa. En la seva forma extrema la doctrina de la impermanència dóna lloc a la doctrina de la instantaneïtat dels *dhammas*, de les coses, que és pràcticament admesa per totes les escoles budhistes, bé que sigui especialment posada en relleu en l'àmbit del *theravâda*, és a dir, del budhisme meridional.

Per *anattà* s'entenen dues coses:

- El fet que totes les coses (*dhammas*) primàries o derivatives siguin insubstancials, que en pâli es diu *nisatta*, *nijjiva*, que vol dir «sense ésser ni vida pròpies» (cf. *Atthasâlini*, p.38)
- El fet que totes les coses (*dhammas*) primàries i secundàries no pertanyin a un si-mateix. Hom repeteix una i una altra vegada que tots i cadascun dels *dhammas* són *an-attà*, és a dir, que estan mancats d'un si-mateix, que no tenen ipseïtat. Les escriptures canòniques repeteixen fins a la sacietat que cap òrgan de percepció interior, ni tampoc cap objecte exterior dels sentits, no és *attà*, és a dir, ni un mateix ni propi d'un mateix (cf. *Samyutta*, IV, 48-50 *et passim*).

Amb això hem parlat amb un cert detall de la forma com el budhisme antic o *theravâda* concep el condicionat o dolorós, que és idèntic al món. Sense negar del tot el món, és evident que el budhisme antic li concedeix, tanmateix, un mínim de realitat, o el que és igual, la realitat mínima possible. Car, a part de veure'l constituït per un conjunt de fenòmens impermanents i insubstancials, el veu constituït per uns fenòmens que tenen molt més a veure amb una dimensió subjectiva que no pas amb una dimensió objectiva. Recordem, si no, alguns dels punts suara esmentats. Per exemple,

- que el món no és en definitiva res més que els cinc caps de l'activitat sensorial, o bé,
- que tant l'emergència com el deteniment del món tenen la seva seu a l'interior d'aquest cos humà d'una braça de llarg.

Dit això sobre el món, passem ara a considerar amb més detall la forma com el budhisme concep la causa d'aquest món o *samsara*.

El *samsara* té una causa, i és per això que pot ser detingut.

—¿Qui ha fet aquesta nina de fusta?, —es pregunta el *Therigâtha*, i respon—: Ni un mateix ni cap altre, però depèn d'una causa i és per la ruptura d'aquesta causa que arriba al seu terme.

Segons el *Samyutta Nikàya* (I. 38), el *samsara* té per suport i lloc d'estada el *karma*.

L'engranatge causal de l'origen del *samsara* es posa de manifest en la teoria anomenada *paticca-samuppada*, en sànscrit *pratitya-samutpada*, de la qual trobem una mitja de dotzena de fórmules al llarg de totes les escriptures canòniques. *Paticca-samuppada* es deixa traduir de diverses maneres. Per exemple, per

- coproducció, o bé per
- originació dependent, o bé per
- emergència correlacionada amb.

És una teoria causal que constitueix, segons es diu, un ensenyament únic del budhisme. La seva importància es posa en relleu en frases com aquestes:

- Qui veu l'originació dependent veu la doctrina (*Majjhima*, I, 190-191).
- Qui veu la doctrina em veu a mi (*Itivuttaka*, 90-91).

Sense una comprensió profunda de l'originació dependent es fa impossible escapar del *samsara*. Segons el cànon pâli (*Samyutta*, II, 5), aquesta doctrina vingué a la ment del Buddha mentre reflexionava sobre la rel del dolor. Heus aquí un dels passatges on això s'expressa:

Tal és l'emergència d'aquesta massa sencera de dolor:

- per la ignorància vénen condicionades les formacions kàrmiques,
- per les formacions kàrmiques ve condicionada la consciència,
- per la consciència vénen condicionats el nom i la forma.
- pel nom i la forma vénen condicionades les sis esferes dels sentits,
- per les sis esferes dels sentits ve condicionat l'impacte dels sentits,
- per l'impacte dels sentits ve condicionat el sentiment,
- pel sentiment ve condicionada l'apetència,
- per l'apetència ve condicionat l'enganxament,
- per l'enganxament ve condicionat l'esdevenir
- per l'esdevenir ve condicionat el naixement,
- pel naixement vénen condicionades la vellesa i la mort, el greuge, la tristor, el sofriment, la lamentació i el desesper.

Especial importància té en la visió budhista de tot aquest engranatge causal la primera de les nocions esmentades, és a dir, la noció d'«ignorància» o *avijja*. Per *avijja* no s'entén, però, una sola cosa, sinó diverses coses relacionades. Així, en el context budhista, hom entén per *avijja*:

- la ignorància de les Quatre Veritats Nobles, la visió de les quals produeix l'emancipació;

- la idea de ser l'autor de les obres (cf. *Udâna*, 70);
- la idea de ser personalment;
- la idea que hi ha permanència en allò que és impermanent, o bé que hi ha un si-mateix allí on no hi ha un si-mateix.

Hi ha una cosa, però que el buddhisme, a diferència de l'hinduisme, no entén per *avijja* o «ignorància» i és una mena de poder còsmic que explicaria en part com la realitat absoluta es converteix en el món relatiu. *Avijjâ* serà, sens dubte, allò que està a l'arrel de tots els agregats, de llur moviment, de llur interconnexió, fins i tot, si es vol, de llur intel·ligibilitat, però això no fa d'*avijjâ* la primera causa en el sentit que ho és, per exemple, l'*îçvara* vedàntic. La raó d'això és que *avijjâ* té ella mateixa arrels, i no pot ser, per tant, una primera causa.

El *Visuddhi-magga*, una mena de Summa Theologica del buddhisme theravâda, diu, en connexió amb això, que *avijjâ* no és la causa primera, per tal com està determinada en si mateixa pel que s'anomenen *âsavas* o impureses. Aquesta qüestió, tanmateix, es presta a ser criticada, per tal com, de la mateixa manera que es diu que *avijjâ* prové dels *âsavas*, també es diu que els *âsavas* provenen d'*avijjâ*. Total, que es cau en un cercle viciós, difícil per altra banda d'evadir, mentre es postuli, com ho fa el buddhisme, una mena d'engranatge circular com la causa de tot. Engranatge circular a nivell de causalitat tendeix fàcilment a implicar cercle viciós a nivell de raonament.

A vegades —i com per evitar aquest defecte— es diu que *avijjâ* té una mena de començament, bé que aquest sigui incalculable i indiscernible (cf. *Samyutta*, II, 172 i 178-190; *Majjhima*, I, 185). Si és així, l'engranatge causal no seria d'entrada circular, sinó lineal, bé que ulteriorment es pogués recargolar sobre ell mateix.

Encara un parell de coses més sobre aquesta teoria buddhista de la causalitat.

La primera és que aquesta teoria pretén situar-se entre dues teories extremes; que són el determinisme i l'indeterminisme (en sànscrit: *niyati-vâda* i *yadrçchavâda*). Si ho aconsegueix o no ho aconsegueix és una altra qüestió, en la qual no em sembla oportú d'entrar aquí, per tal com ens embolicaria en discussions filosòfiques difícils de seguir.

La segona cosa que volia dir és que no és clar si el *paticca-samuppada* fa únicament referència a processos psicològics individuals, o si fa, a més, referència a processos físics i còsmics. Jayatilleke, un pensador buddhista d'una certa importància, creu que fa també referència a processos físics i còsmics (1963, 445 ss). ¿Per quines raons? Doncs, en primer lloc, perquè la fórmula de la causalitat és general, i en segon lloc, perquè, a més d'esmentar entre els processos condicionats processos psicològics, n'esmenta també de físics. Això de banda, la correlació d'un a un que s'estableix en cada cas entre causa i efecte demostra, segons Jayatilleke, que estem davant d'una visió filosòfica de la causalitat i no pas davant d'una visió ordinària d'aquesta mateixa casualitat. Per a Jayatilleke, el *paticca-Samuppada* no desdiu en absolut d'una teoria veritablement rigorosa de la causalitat.

Tot això pel que fa referència a la causa del condicionat, del dolorós, del món. D'una manera molt sintètica podem dir que es tracta d'un engranatge causal circular que se sosté a si mateix gràcies al poder de la ignorància i que és suscepti-

ble d'interrompre's i esfondrar-se mitjançant la substracció d'aquest poder. Com si diguéssim que la ignorància és el gran factor d'inèrcia que permet a la roda causal de girar, i que si aconseguim eliminar aquest factor d'inèrcia la roda causal s'atura d'ella mateixa i cessa d'alguna manera la totalitat del procés fenomènic.

Però parlem ja de l'incondicionat i transfenomènic, que és el que realment compta per al budhisme, com per a tota autèntica espiritualitat.

L'incondicionat, el transfenomènic, s'identifica en el budhisme theravâda amb el *nibbâna*.

El *nibbâna* és el més enllà, el superconscient, igualment conegut pels joguis hindús. El *nibbâna* és l'altra riba, allò que no neix i no mor. El terme transfenomènic em sembla millor que no pas el terme noumènic per designar el *nibbâna*, tenint en compte que correspon gairebé al peu de la lletra al sentit del mot pâli *appañca* amb el qual l'àmbit absolut és ocasionalment designat (cf. *Anguttara*, II, 161).

Un text canònic (*Udâna*, 80) defineix el *nibbâna* com el no-nat, el no-fet, el no-esdevingut, l'increat. El *nibbâna* no té contrapart, diu un comentari (a *Majjhima Nikâya*, II, 370) on es formula la pregunta següent:

¿Quina és la contrapart del *nibbâna*?

i on respon:

Aquesta qüestió va massa lluny i està més enllà de l'abast d'una resposta.

Nibbâna és la perfecció, la santedat, la saviesa.

Hi ha dues maneres de caracteritzar el *nibbâna*: una positivament, l'altra negativament, com ocorre amb la majoria d'absoluts que trobem en les diverses tradicions religioses.

Des d'un punt de vista negatiu, el *nibbâna* és la cessació del procés constant del quintuple agregat; és el deixar de fer-se un mateix.

«Transitant pel món, no sóc ningú en absolut», diu el *Suttanipâta*, referint-se a l'Il·luminat.

Des d'un punt de vista positiu, el *nibbâna* pot definir-se com un esdevenir l'absolut. Miss Horner posa en relleu que un dels epítets fonamentals del Buddha en el canon pâli és el de *brahma-bhûto*, és a dir, «aquell que ha esdevingut l'absolut», entenent per *brahma* no pas el déu Brahmâ del panteó popular, sinó la paraula que designa la dimensió transcendent de la realitat en la tradició índia més antiga, des dels Vedes fins a les Upanisads.

Però, proclamar l'existència d'allò no-dolorós, d'allò incondicionat, extingit, apagat, en una paraula: del *nibbâna*, no és l'única cosa important per al budhisme. És també important proclamar l'existència d'un camí que porta fins a allò que és no-dolorós, incondicionat o extingit, és a dir, fins al *nibbâna*. ¿Quin és aquest camí?

Lògicament, el camí que porta fins al *nibbâna* és l'antítesi del camí que porta fins al seu contrari —el *samsara*. Si aquest darrer té les seves arrels en la ignoràn-

cia i en una sèrie d'impureses, en *avijjâ* i en els *âsavas*, el primer tindrà com a part del seu traçat la superació de la ignorància i de tota mena d'impureses. El Buddha parla d'un camí «estret i recte que permet escapar (d'allò que és mortal i canviant) cap a allò que no mor i no canvia». I diu que incumbeix a cadascú lliurar-se amb determinació a la tasca de recórrer-lo, bo i pensant que només la vida present és l'ocasió propícia per atènyer el *nibbâna* i que només l'home —i no pas els déus— està en situació de poder deslliurar-se del *samsara*. Ara bé, és pel propi esforç que cal arribar a la meta. Car ni Déu, ni el destí, ni l'evolució, ni els sacrificis, ni els *mantras* poden alliberar l'home. És per la meditació que la ignorància pot ser transcendida per un que «està dempeus trucant a la porta de la immortalitat», com diu el *Samyutta Nikâya* (II, 43). Aquesta meditació suscita l'energia que l'home necessita per poder arribar a l'altra riba.

Cal lluitar de manera que hi arribi a haver un vòrtex d'energia que permeti guanyar per la fortalesa humana allò que no ha estat encara guanyat.

diu l'*Anguttara Nikâya* (I, 50), i el *Samyutta Nikâya* (II, 29) afegeix:

Aquell que remou l'energia viu feliçment, lluny dels estats maldestres de la ment, i gran és la meta que fa perfecta. No pas per allò que és baix s'arriba a la consecució d'allò que és supremament alt, sinó que és per allò que és alt que s'arriba a la consecució d'allò que és supremament alt.

Un altre element important en el camí és la fe, la confiança, car, com diu el *Suttanipâta* (84, 1146):

Per la fe es creua la inundació, per la fe seràs lliure.

No hi ha consecució sobtada de la il·luminació, llevat de casos aïllats, en els quals se suposa, tanmateix, que hi ha hagut en altres vides la recerca sostinguda i enèrgica que escau.

Tot el que he dit fins ara, però, no fa si no referència a elements parcials del camí. El camí en la seva totalitat és designat com l'Octuple Camí Noble, el qual, a pesar del que pugui semblar a primera vista, ens és consistentment descrit com una Via Mitjana entre el camí de l'ascetisme extrem i el camí de l'autoindulgència.

Una de les maneres més tradicionals de dibuixar aquest camí és dividir-lo en tres parts, que són: *sîla samâdhi* i *paññâ*, o, el que és igual, el cultiu interior (l'arrel *sil* vol dir, etimològicament, «fer repetidament»), l'absorció mental i la consecució de la saviesa.

Sîla o l'autocultiu no és merament una disciplina preparatòria. Ben al contrari: per ell mateix pot conduir fins als assoliments o resultats més elevats. En aquest sentit, hom diu que permet atènyer l'estat de *sotapanna*, és a dir, d'un que ha entrat en el corrent que el durà indefectiblement fins al *nibbâna*; i a l'estat de *sakad-âgâmi*, és a dir, a l'estat d'un que està destinat a tornar una sola vegada a aquest món, després de la qual cosa no pot sinó atènyer el *nibbâna*.

El pas següent després de *sîla* o el cultiu interior és el *samâdhi* o l'absorció mental profunda, que comporta el que s'anomena *ekaggatâ*, que vol dir literal-

ment «concentració en el punt més elevat o en un punt suprem». Es tracta d'una activitat intensa, veritablement incandescent, que absorbeix totalment l'atenció mental. Per arribar fins a ella és condició indispensable tenir una seriositat i una diligència totals. El *samâdhi* és –en el context buddhista– allò que se suposa que destrueix les arrels dels antics obstacles i impureses.

El buddhisme, com el ioga, distingeix diversos estadis de recolliment profund o *samâdhi*.

El primer estadi es caracteritza per la presència de *vitakka* o meditació discursiva, i també per la presència de *vicâra* o investigació sostinguda de l'objecte.

En el segon estadi tant *vitakka* com *vicâra* desapareixen, i es fa present el que s'anomena *pîti*: «l'emoció exuberant».

En el tercer estadi és *pîti* allò que desapareix, i es manifesten, en canvi, *sukham* –el gaudi interior– i *ekaggatâ* –l'atenció constant, gairebé immòbil. Es diu que a aquestes altures el meditador es converteix finalment en *khînâsavo*, que vol dir, «un, les impureses del qual han estat destruïdes».

En el quart i darrer estadi, el meditador transcendeix tant el gaudi interior (*sukham*) com el dolor (*dukham*) i ateny l'estat d'equanimitat o imparcialitat total, que rep el nom d'*upekkhâ*. A partir d'aquest moment passa a ser un *arahant*, és a dir, un sant, les predisposicions mentals del qual han estat extingides, un ésser excepcional, que ha aconseguit alliberar-se dels lligams de la ment (*ceto-vimutti*). Des d'ara, en el seu horitzó existencial no hi ha reencarnació possible, sinó només la llum transcendent del *nibbâna*.

El resultat final de tot aquest procés és *paññâ*: la saviesa, la *gnosi*, l'obertura total de les portes de la ment, la perfecta comprensió intuïtiva del contingut de les Quatre Veritats Nobles. Aquest estadi final és descrit amb aquests mots exaltats pel *Samyutta Nikâya* (III, 83):

Feliços en veritat són els *arahants*.
L'orgull de ser ha estat en ells desarrelat.
Translúcida és la qualitat de llur ment.
Havent esdevingut el propi Absolut,
Viuen en aquest món immaculats.