

Por la senda media

Una breve introducción al pensamiento
budista desde una óptica anarquista

Madrid

Septiembre 2008

Prefacio

El libro que tienes en las manos es una breve introducción al pensamiento budista desde una óptica anarquista, sin mayores pretensiones que las de conseguir en el posible lector un cierto interés sobre el tema.

El budismo es una tradición milenaria, que se ha ido construyendo y enriqueciendo con las aportaciones de una miríada de pensadores ajenos a nuestra manera de concebir la realidad. Por eso, estas pocas páginas, solo pueden ofrecer una pequeñísima y fragmentaria pincelada al respecto de sus elementos más básicos.

La sencilla estructura del texto responde a este objetivo. En primer lugar, se presenta una introducción que pretende incidir sobre el interés del acercamiento de occidente al pensamiento budista.

Le sigue un breve capítulo dedicado a enmarcar al budismo en el contexto del pensamiento, desintere-sándose o mejor alejándose de lo religioso, para destacar su dimensión filosófica, ética, psicológica y terapéutica. En el texto se bordearán intencionalmente, en la medida de lo posible, los contenidos religiosos. Concebimos cualquier ámbito místico o religioso como algo meramente individual. Desde nuestro punto de vista, cuando las religiones han trascendido ese ámbito personal, han sido nefastas a lo largo del transcurso de los tiempos.

El siguiente capítulo, presenta una ligera narración sobre algunos hechos destacados de la vida del Buda, intentando de-

sentrañar, en alguna medida, lo que corresponde al mito de lo que pudo ser plausible-mente una parte de su biografía.

Tarea imposible, pero narración en cualquier caso necesaria para comprender y contextualizar el desarrollo de su pensamiento, que se aborda en los capítulos posteriores.

A continuación se presenta una descripción básica de los aspectos más esenciales del Dharma, la enseñanza budista, desarrollados sucesivamente, y siguiendo una compartimentación ya clásica: las cuatro nobles verdades, a partir de las cuales el budismo explica el origen del sufrimiento humano; la óctuple senda como camino para su superación; la dodecupla cadena de causalidad y la teoría del karma, que lo dota, entre otras cosas, de una dimensión ética; y las teorías de la vacuidad y de anatman o no-yo, quizá la parte más compleja del pensamiento budista, y sobre la que este se asienta.

Introducción

Siddhartha Gautama nació en el año 563 a.e.v.¹ en Lumbini, en el reino de Kapilavatthu, en la actual frontera entre India y Nepal. Su padre era miembro de la clase dirigente kshatriya y crió a su hijo en un suntuoso palacio, entre lujos y riquezas. Su familia decidió educarle, manteniéndole a salvo de cualquier tipo de sufrimiento.

El mito afirma que cuando Siddhartha se encontró cara a cara con la vejez, el dolor, la enfermedad y la muerte, tomó la decisión de investigar hasta dar con la solución al sufrimiento, y la encontró en la moderación, y en la cesación de los apetitos y los deseos.

Esta solución, aunque no es novedosa en occidente, destaca más si cabe por el enorme contraste que presenta con respecto al actual pensamiento occidental dominante, el cual se empeña en llevar hasta sus últimas consecuencias el modelo contrario: la consecución de la felicidad a través de la desmesura en cuanto al consumo de todo lo existente, sin diferencias, sin excepciones, sin límites, basado en la exacerbación de los apetitos y en la incesante construcción de los deseos.

Por esa razón, seguir el camino del budismo en occidente no parece tarea fácil. El sistema social y económico vigente se reproduce en los individuos, desde su mismo nacimiento, a través de la construcción profunda de una particular subjeti-

¹ a.e.v. = antes de la era vigente.

vidad: todo debe ser constantemente reproducido, multiplicado, amplificado, consumido.

Los grandes y los pequeños placeres parecen pro-venir, desde este punto de vista, de la satisfacción inmediata del deseo por encima de cualquier otra consideración: hay que probarlo todo, hay que hacerlo todo, viajar a todos los lugares, coleccionar todas las vivencias, hazlo, no importa qué, pero hazlo, no se puede perder un segundo... Y esa satisfacción inmediata y continuada del deseo, aunque transitoria y por definición incompleta e impermanente, parece conformar casi el único sistema de recompensas que reconoce el hombre moderno occidental. En esas circunstancias, la apelación budista al abandono del deseo se convierte en algo complejo y difícil.

En cualquier caso, el modelo occidental ya se ha mostrado a día de hoy completamente inviable. Esta forma de consumo está, en definitiva, ya muy cerca de engullir irreversiblemente al planeta en su conjunto. La crítica teórica sobre esta realidad, desde sus grandes estructuras hasta su repercusión sobre la vida cotidiana, ya está hecha. Y es, según todas las evidencias, muy necesario seguir haciéndola.

En esa dirección, no nos resistimos a consignar un par de citas de Santiago Alba Rico², que por su sencillez, claridad y por lo incisivo de su forma, vienen a sintetizar de manera excepcional este aspecto concreto de la crítica al pensamiento dominante que aquí queremos destacar.

... podemos decir tajantemente: "la Humanidad se muere de hambre". Los hombres se mueren de hambre en Sudán, en Etiopía, en Bangladesh, en las favelas de Brasil y en las chabolas de Haití; pero también se mueren de hambre en Madrid, en París,

² Se puede consultar a este respecto Alba Rico, Santiago: *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. Ed. Hiru. 2001.

en Nueva York, en las grandes superficies comerciales de Londres y en los restaurantes de lujo de Los Angeles. Se mueren de hambre los pobres y se mueren de hambre los ricos. Unos quieren comer algo y otros quieren comer más. Pero todos nos morimos de hambre. El capitalismo no es, como pretenden sus economistas, un régimen de intercambio generalizado sino un sistema de destrucción generalizada [...] El capitalismo es una estructura de hambre, el hambre como estructura, la maldición griega de tener que producir infinitamente, a velocidad creciente, para la destrucción, la necesidad de arrojar a la hoguera, cada vez más deprisa y en mayor número, todas las cosas del mundo. La falta de límites del capitalismo -por encima de la razón limitada, de la imaginación también limitada y del cuerpo frágil- devora la tierra, los bosques, el agua, los minerales, los animales, las catedrales, las montañas y las ciudades sin interrupción. Su falta de límites no contempla el carácter finito de la tierra, la irreductible resistencia exterior sobre la que trabaja. [...] Por eso el capitalismo constituye, ante todo, una amenaza a la Humanidad como especie³.

Ese “hambre” sin medida es realmente la gran patología que occidente pone continuamente de manifiesto amplificadamente, y se complace en contagiar alegremente a todo el planeta.

“La cotidianeidad social del capitalismo es la de un sistema que mantiene a la mayor parte de la población por debajo de la humanidad mientras retiene a una minoría local por encima de ella: en uno y otro lado, por debajo y por encima del hombre, domina el hambre generalizada. El infrahumano tiene hambre; el sobrehumano tiene más hambre. La abundancia capitalista es tan miserable como la miseria que provoca en sus vastas periferias; ha superado ya ese nivel a partir del cual la vida es siempre y sólo una permanente carencia. La así llamada sociedad de consumo es una sociedad que se fundamenta en, y se explica por, lo que todavía no tiene. El capitalismo sitúa permanentemente al hombre por debajo y por encima de sí mismo, se reproduce sin

³ Alba Rico, Santiago: *El mundo en guerra: consideraciones sobre el derecho a la normalidad*. En Internet

descanso produciendo infrahumanidad y sobrehumanidad. La pregunta que se impone naturalmente incluye, pues, una doble cuestión. ¿Cuántas cosas tiene que conquistar un africano o un latinoamericano para llegar a ser un hombre? Pero también: ¿cuántas cosas hay que quitarle a un consumidor europeo o estadounidense para que vuelva a ser un hombre?4”

Hambre como producto de una economía, la occidental, que ya no puede permitirse siquiera calmar el apetito de los saciados, pues necesita de un crecimiento y reproducción siempre incesante, y para lo cual construye unas “mentalidades hambrientas”. Como lo expresa Alba Rico en una sencilla fórmula: “Poco es bastante, mucho ya es insuficiente”.

En occidente, la general, aunque muy mal repartida riqueza, y la satisfacción de algunas de esas necesidades básicas en combinación con la creación ilimitada de otras, y la ideología que lo sustenta, se viene traduciendo en una población cada vez más aterrorizada, brutalizada, insensible y desdichada.

Desde la segunda mitad del siglo pasado, en occidente se vienen produciendo, entre otros, dos grandes procesos históricos que se superponen: Por una parte, el pensamiento optimista característico del siglo XIX, marcado por la confianza respecto a la razón tecnológica, ha venido cediendo espacio al recelo, la desconfianza y el temor respecto al futuro del ser humano. La confianza en la tecnología como gran solución a los problemas fundamentales de la humanidad no cesa de reducirse. Occidente se ha demostrado en este sentido como un verdadero aprendiz de brujo. Quizá los principales hitos en este camino se puedan ubicar en la barbarie de la aplicación de la más avanzada tecnología industrial en los campos de exterminio, en el lanzamiento de la primera bomba atómica

4 Alba Rico, Santiago: *La miseria de la abundancia*. Ponencia pronunciada en el marco de la VII Conferencia Internacional de Psicología Social de la Liberación (Costa Rica). En internet.

sobre una población civil (génesis de una nueva época en la que por primera vez, los seres humanos descubren que tienen los medios para destruir por completo la vida en el planeta, algo impensable hasta entonces), y más recientemente, en la crisis ecológica, de la que se empieza a ser masivamente consciente a partir de los años 70 del siglo XX, y que en la actualidad se ha convertido en un verdadero reto para la supervivencia del planeta.

Por otra parte, la suspicacia respecto a los grandes discursos y el vacío dejado por las ideologías de izquierda ha sido ocupado, en buena medida, por el discurso de la relatividad postmoderna, por la crisis de los sistemas éticos y de valores, dejando como principal, y casi única, regulación social la que viene de la mano del dinero.

A partir de los años 90 del siglo XX, el desmoronamiento del sistema soviético, convierte en dominante el sistema ideológico denominado “pensamiento único”, que homogeniza la realidad y la hace pasar por el tamiz del discurso del capital. Discurso dominante que niega cualquier otra posibilidad mediante el proceso de disfrazar lo que es meramente contingente (el orden social podría ser de esta o de otra manera), de natural y necesario.

En cualquier caso, el pensamiento antagonista occidental, en su diversidad, intenta buscar la solución a estos dilemas, siempre desde el punto de vista de la acción y el cambio sobre las grandes estructuras económicas, políticas, sociales, consuetudinarias y las superestructuras ideológicas a las que se ligan, y sobre las que se asienta nuestra manera de pensar y actuar como individuos.

El pensamiento oriental, y especialmente el budismo, se encuentran muy alejados de esa forma de entender el cambio. Según Frederic Lenoir:

“Contrariamente al típico talante occidental, que tiende a anteponer la acción sobre el mundo a la acción sobre uno mismo, el budismo refleja bien la actitud oriental de introversión y de trabajo sobre la propia persona... [...] Pero la actitud occidental muestra hoy sus límites... [...] El budismo penetra pues en el Oeste sobre un inmenso campo de ruinas utópicas e ideológicas. Ahora bien, como veremos, sorprende a Occidente con el paso cambiado en la medida en que tiende transformar la humanidad, pero no privilegiando la acción sobre el mundo y la sociedad, sino la acción sobre uno mismo. La revolución que propugna es ante todo una revolución de la conciencia individual.”⁵

De esta manera, el budismo no es sólo una filosofía, una psicología, una higiene mental o una ciencia de la interioridad, sino que es una verdadera ética de la responsabilidad individual y colectiva.

“El mensaje de buda insiste en efecto en la interdependencia de todos los fenómenos, recuerda que la verdadera revolución reside en la revolución de la conciencia, propugna una ética de la actitud justa, respetuosa de sí, de los demás y del entorno (respeto a todo ser viviente), insiste en la compasión, etc. [...] Por este concepto de responsabilidad universal y anteponiendo la noción de compasión, el [Dalai Lama] logra sensibilizar a numerosos occidentales conscientes de los peligros de un mundo complejo y tecnologizado, enteramente desregulado, y convencidos de la necesidad de una toma de conciencia individual y colectiva.”⁶

La actitud de occidente respecto a oriente ha venido desde hace ya demasiado tiempo marcada por la soberbia y el Eurocentrismo. Edward Said en su magnífico texto “Orientalismo”⁷, analiza en profundidad el desarrollo de esa “mirada” de occidente sobre oriente (y sobre el resto del mundo), en lo

5 Lenoir, Frédéric: *El budismo en Occidente*. Ed. Seix Barral, S.A. 2000. Págs 256 y ss.

6 Lenoir, Frédéric: Op. Cit. Págs 264y 265

que supone una de las críticas más afiladas al etnocentrismo europeo. Por su parte, en “Los orígenes orientales de la civilización de occidente”⁸ John M. Hobson, afirma que la “cartera de recursos” (tecnologías, ideas, descubrimientos, etc.) que oriente puso a disposición de occidente, además, evidentemente, de la apropiación imperialista que occidente llevó a cabo respecto a las materias primas, la mano de obra y los mercados orientales, fue lo que permitió el definitivo despegue occidental. Hobson sintetiza de manera extraordinaria la deformación de las ideas occidentales respecto a oriente:

“Entre 1700 y 1850 la imaginación europea dividió el mundo en dos campos diametralmente opuestos: occidente y oriente (o mejor, occidente y el resto). Según esta nueva concepción, se imaginaba que occidente era superior a oriente. Los valores imaginarios del oriente inferior se presentaron como la antítesis de los valores racionales de occidente. En concreto, se imaginaba que occidente gozaba intrínsecamente de ciertas virtudes singulares: era racional, laborioso, productivo, sacrificado y parco, liberal-democrático, honrado, paternal y maduro, adelantado, genial, activo, independiente, progresivo y dinámico. Oriente era presentado, por tanto, como el Otro opuesto a occidente: irracional y arbitrario, vago, improductivo, indolente, exótico a la vez que seductor y promiscuo, despótico, corrupto, infantil e inmaduro, atrasado, secundario, pasivo, dependiente, estancado e inmutable”⁹

7 Said, Edward W.: *Orientalismo*. Ed. Debate, Madrid, 2002. Existe una edición de bolsillo en Edhasa. Debolsillo, Barcelona. 2004. El termino orientalismo hace referencia a una cosmovisión que afirma la “superioridad” intrínseca de Occidente respecto a Oriente.

8 Hobson, John M.: *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Ed. Crítica, Barcelona, 2006.

9 Hobson, John M.: Op. Cit. Págs 25-26.

Si occidente consigue liberarse, aunque sólo sea en parte, de su desmesurada soberbia¹⁰, muy bien pudiera ser que en estos momentos, cargados de incertidumbre, y caracterizados por una anomia cada vez mayor, se vea obligado, una vez más, a volver su mirada hacia el pensamiento oriental.

Ese sacudirse la autocomplacencia europea, al tiempo que se abre con curiosidad la mirada, es el primer esfuerzo que se le pide al lector de estas páginas. Apertura, pues, a ese pensamiento oriental del que el budismo forma uno de los pilares esenciales, y del que llama la atención, lo poco y mal que todavía se conoce en occidente.

¹⁰ Occidente atribuye sin pudor a los “Otros”, la condición de bárbaros. Sin embargo, ya a finales del siglo XIX, Anatole France advertía: “De nosotros los civilizados, los bárbaros solo conocen la destrucción”.

Budismo: filosofía, psicología y religión

“La sonrisa apacible de Buda ¿sustituirá algún día los rasgos doloridos del crucificado?” Frederic Lenoir

Para la mayoría de los occidentales, la palabra “budismo” remite inmediatamente al ámbito de las religiones, y en esa misma medida puede suscitar rechazos o adhesiones previas, sin un conocimiento mínimo de su realidad.

Normalmente sostenemos que la religión es creer en un dios, o mejor dicho, creer en cualquiera de las manifestaciones que los individuos consideran divinas.

Sin embargo, en el budismo no se habla en ningún momento de dios alguno.

De esta forma, la cuestión es si el budismo es realmente una religión o si se trata sencillamente de una “filosofía” -una visión particular del mundo, con pautas de comportamiento ético-, o si es más bien una especie de psicoterapia, una manera de comprendernos a nosotros mismos y afrontar el sufrimiento que la vida nos depara.

Desde su primer sermón, el buda intentó identificar y proponer soluciones a lo que él veía como el problema fundamental de la vida: el sufrimiento. Sus objetivos eran terapéuticos y éticos, más que metafísicos o teológicos¹¹. [...]

11 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 189

Negó que el mundo pudiera tener un creador divino y poderoso, pues en él todo estaba causalmente conectado, y nada venía de la nada. Para él, ni dios ni nadie más había creado el mundo; antes bien, el mundo se creaba continuamente mediante las acciones, buenas o malas, de los seres. No se demoraba en las cuestiones abstractas, prefiriendo incitar al individuo a afrontar su situación inmediata¹².

La forma en la que el buda presenta su pensamiento es muy similar a la que utilizaría un doctor: explora al paciente, detecta la patología y propone el remedio para su curación.

Es cierto que el budismo, allí donde se ha manifestado, tiene las características de una religión formal, con su clase sacerdotal de monjes, sus rituales, sus construcciones míticas, más que menos fantasiosas, y sus supersticiones¹³.

12 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 204-205

13 Según Alexander Csoma de Körös: “una vez estén familiarizados con el aspecto práctico de la doctrina tibetana, creo que los europeos excusarán las extravagancias dogmáticas de esta religión” (Tal como lo cita Lenoir, Frederic, Op. Cit. Pág. 78.). Alexander Csoma de Körös (nacido en 1784 en Transilvania y fallecido de malaria en 1842, en Darjeeling, la India), uno de los más brillantes orientalistas europeos.

Originario de una familia modesta, trabajó como criado para pagar sus estudios en el colegio. Luego siguió un curso de lenguas orientales en Göttingen en Alemania. En 1819, decidió viajar a pie hacia Asia, con el fin de descubrir el origen de la lengua húngara. Años después de comenzar su viaje, llegó a la India después de haber cruzado varios países, entre ellos Irán y Afganistán, aprendiendo 17 lenguas en el camino. Residiendo en Tíbet y compartiendo la vida de los monjes, descubrió las escrituras budistas y emprendió la tarea de traducirlas, trabajos que inspiraron, en particular, a Schopenhauer. De Körös mostró a occidente la enormidad de la erudición del budismo tibetano a través de dos colecciones de obras sagradas: el Kanpur (108 volúmenes) compuesto por el tripitaka (reglas de disciplina de la comunidad budista primitiva, discursos del Buda y enseñanzas filosóficas y psicológicas del Buda), los Sutras (enseñanzas del Buda y sus seguidores) y los Tantras (Elementos esotéricos derivados del induismo); y el Tanjur (260 volúmenes), que reúne las interpretaciones y los comentarios elaborados a través de los siglos por los lamas tibetanos. Su primer diccionario del tibetano (40.000 palabras) se publicó en versión inglesa un año después de su muerte. Considerado el Bodhisattva occidental, en la actualidad, su tumba al pie de Himalaya es un lugar de peregrinaje.

Sin embargo, existen numerosos elementos diferenciales que hacen del budismo algo muy diferente del resto de las religiones. Gran parte de ellas, especialmente las tres llamadas del libro, judía, cristiana y musulmana, descansan en torno a un eje principal que refleja buena parte de su estructura ideológica, sus objetivos, su proyecto, y por tanto de su posterior desarrollo histórico y social: Este pensamiento se puede condensar en una sencilla frase: “mañana cadáveres gozaréis”.

Mediante esta operación, lo que se está haciendo es escamotear el presente, lo único que en realidad existe, a cambio de un futuro más que incierto. Este pensamiento viene a prescribir, sin ningún pudor, la resignación al sufrimiento presente, prometiendo a cambio una recompensa en ese lugar y tiempo que nadie conoce y del que nadie ha vuelto.

Por el contrario, el pensamiento de Buda no se ocupa de cuestiones metafísicas. Algo a lo que el Buda se negó en diferentes ocasiones.

Malunkyaputta, uno de los seguidores del Buda, le planteó diez preguntas metafísicas amenazándole con abandonarle, como maestro incompetente, si se negaba a responderlas. Las preguntas fueron las siguientes: 1) si el mundo es eterno; 2) si el mundo no es eterno; 3) si el mundo es finito; 4) si el mundo es infinito; 5) si el alma es lo mismo que el cuerpo; 6) si el alma es una cosa y el cuerpo otra; 7) si después de la muerte existe Tathagata¹⁴; 8) si después de la muerte no existe Tathagata; 9) si después de la muerte Tathagata existe y no existe; 10) si después de la muerte Tathagata ni existe, ni no existe.

¹⁴ Tathagata = “Así venido” o “así ido”, alguien que ha llegado a la plena realización, título de Buda.

La respuesta de Buda comenzó por explicarle que él no había nunca prometido responder a ese tipo de cuestiones, y que su enseñanza se limitaba a la cuestión del sufrimiento y a como superarlo.

Continuó su respuesta contando un cuento en el que comparaba a Malunkyaputta con una persona herida por una flecha envenenada. Cuando los amigos y familiares de esta persona fueron a buscar al cirujano para que le sanase, el herido exclamó:

“No dejaré que el cirujano me arranque la flecha hasta que yo no sepa el nombre y el clan de la persona que me ha herido [...] si este hombre era alto o bajo o de mediana estatura [...] de piel oscura, clara o dorada [...] si vive en una aldea o en una ciudad [...] si su arma era un arco o una ballesta [...] si la cuerda del arco era de fibra, de cáñamo, de junco, de tendón o de corteza; si el dardo que me ha herido era natural o fabricado [...] que clase de plumas coronaban la flecha que había de herirme –de buitre o de cuervo, de halcón, de pavo real o de cigüeña-; [...] que clase de tendón tenía –de oso o de búfalo, de león o de mono-; hasta que yo no sepa qué clase de flecha me ha herido –si de tipo hendido o curva o incisiva o en forma de dientes de ternero- [...]”¹⁵

Evidentemente la víctima moriría de forma inevitable antes de conocer la respuesta a todas estas cuestiones. De la misma manera, el que esperase que él, Buda, respondiese a cuestiones de tipo metafísico, también moriría antes de conocer la respuesta, pues no se preocupaba de tales cuestiones. En realidad lo que está diciendo es que las especulaciones metafísicas no solucionan los problemas de la vida¹⁶.

Para finalizar su respuesta a Malunkyaputta, el Buda explica el carácter de su enseñanza:

“¿Qué es lo que yo he declarado? «Esto es el sufrimiento», he declarado yo. «Esto es la cesación del sufrimiento», he declarado

15 Majjhima-nikaya: 63,5

yo. «Este es el camino que lleva a la cesación del sufrimiento» he declarado yo. ¿Y por qué he declarado estas cosas? Porque son beneficiosas, porque están en la base de la vida santa, porque conducen al desencantamiento, a la anulación de la pasión, a la cesación, a la paz, al conocimiento directo, a la inteligencia, al nibbana. Por eso las he declarado.¹⁷»

En más de una ocasión, el buda declaró respecto a las cuestiones metafísicas que se trataba “de la jungla de las opiniones, que causaban inquietud, no conducían a la paz, ni al conocimiento directo, ni a la inteligencia, ni al nibbana¹⁸”. Para el Buda, todo eso no tiene en absoluto nada que ver con la vida recta, digna de ser vivida.

El Buda dejó claro que él no es dios, ni el hijo de dios, ni su emisario o profeta en la tierra. El Buda es sencillamente un hombre más, que a base de voluntad e inteligencia ha conseguido desentrañar buena parte de los aspectos relativos al sufrimiento humano. El Buda puso el énfasis en una práctica rigurosa y regular, y no en una fe o sistema de creencias complaciente. No habló de la creación ni del juicio final. No se

16 De modo similar, el místico sufí Muhyi-d-Dîn ibn Arabi afirmaba que la vida era demasiado breve y el entendimiento humano demasiado limitado como para dedicarle ni un segundo de su tiempo a aspectos tan sumamente complejos y alejados de la vida real. Por su parte, según Epicuro, es pura vanidad creer que los dioses se ocupan de nosotros, pues ellos desde su perfección e inmortalidad no otorgan premios ni castigos. Los dioses no son temibles para nosotros porque no merecemos más que su indiferencia.

Que los hombres comprendan esto es ya una invitación a la reciprocidad. También los taoístas chinos desaconsejaban especular sobre el origen y fin último de la naturaleza, y enfatizaban, en cambio, en el carácter eterno e increado del Tao, en el que antes de que apareciera el cielo y la tierra lo único que había era silencio y vacío. Xun Zi (298-238 a.e.v.) puso en duda los poderes sobrenaturales y descreía de la eficacia de la oración y las prácticas adivinatorias y recomendaba más el estudio de la naturaleza que su veneración. Xun Zi sostenía que lo que ocurre en el mundo es consecuencia de “las cualidades o defectos” del hombre y no de la intervención de fuerzas sobrenaturales.

17 Majjhima Nikaya: 63, 9-10.

18 Majjhima Nikaya: 72-14

erigió en intérprete de la palabra divina. Tampoco atribuyó ninguna importancia a la oración ni al ritual. No concedió ningún valor a la creencia en ninguna deidad.

De hecho el budismo se afirma como compatible con cualquier otra religión para aquellas personas que, por las razones que sea, se les haya imbuido y necesiten o crean necesitar de un credo. Igualmente pensamos, por esas mismas razones, que es plenamente compatible con el agnosticismo.

El Buda se mostró radical a la hora de rechazar los dogmas religiosos de su tiempo. Aunque no atacó directamente a los brahmanes, la clase sacerdotal de su tiempo y lugar, ni a su visión del mundo. Advirtió, eso sí, que los rituales que estos llevaban a cabo eran completamente inútiles. A cambio de su crítica no ofreció un dios nuevo, ni una teoría de la creación que reemplazara a anteriores creencias. Rechazó absolutamente la especulación abstracta, por entonces de moda entre los brahmanes y otros pensadores. Por el contrario, se dedicó a la experiencia del hombre cotidiano, a su sufrimiento y a la manera de superarlo. Para él, las personas eran responsables de su propia salvación, la cual no dependía de la clase social ni de ninguna otra condición o rol. Ideas que para su época debieron ser profundamente revolucionarias.

Predicó durante más de cuarenta años y tuvo miles de seguidores en vida, pero jamás cedió a la tentación de autotitularse líder, ni se aprovechó de su posición preeminente. Su pensamiento no es dogmático. No exigió una férrea lealtad a sus discípulos y seguidores, tal como habían hecho los líderes de otras sectas, religiones u otro tipo de grupos organizados. A su muerte se negó a designar sucesor, y no pretendió institucionalizar sus enseñanzas. No dejó nada escrito. Ni siquiera es seguro que fuera letrado.

El sistema budista de filosofía y práctica meditativa no fue producto de una “revelación”, sino más bien el entendimiento de la verdadera naturaleza de la mente a través de la inteligencia, la voluntad y la meditación. Según el Buda, tal entendimiento puede ser descubierto por cualquiera. No existen intermediarios o interpretes entre la humanidad y lo divino, sea esto lo que sea. El Buda es tan sólo un maestro para aquellos seres que deseen recorrer la senda y lograr el despertar espiritual accediendo a una realidad no oculta por el velo de la ignorancia.

*“Ustedes mismos son los que deben realizar el esfuerzo,
Los Buddhas (Tathagata) son sólo maestros.
Los que meditan y entran en el Sendero
Se liberan de las ataduras de las impurezas.”¹⁹*

Se apartó de maestros precedentes, celosos de su sabiduría oculta, al afirmar que el conocimiento que él había alcanzando está al alcance de cualquiera. El que lo persiga, simplemente debe meditar.

El Buda había hecho de su discurso una verdadera psicología, tal y como la entendemos hoy. Se había ocupado fundamentalmente del hombre, de su vida cotidiana, de su sufrimiento, de su ignorancia y de los males que le aquejaban haciéndolo profundamente infeliz: el miedo, el apego, la envidia, los celos, el orgullo, los deseos. Había analizado el funcionamiento de las emociones negativas y había afirmado que procedían del apego por un yo que ni siquiera tenía existencia real. En esencia el budismo, más que una religión es una terapia, una cura rigurosa del Dukkha²⁰: el dolor, la frustración y el miedo.

Si el sufrimiento estaba causado por el hombre, era por tanto susceptible de solución.

19 Dhammapada: 276

20 Es necesario advertir que las palabras en idioma Pâli o en Sânscrito que se recogen en el texto, la mayoría de las ocasiones, entre paréntesis, no poseen una traducción equivalente, o similar a las lenguas occidentales. Por tanto, tradicionalmente, los estudiosos del budismo suelen mantener los términos originales como punto de referencia. Por ejemplo, en este caso, el término *Dukkhâ*, se suele traducir como “dolor” o “sufrimiento”, pero su significado trasciende y amplía estos conceptos.

La vida del Buda: El mito, la historia y lo que puede extraerse del mito.

Durante la vida del buda, la historia india comienza a salir de la leyenda y la tradición y, por primera vez, se sabe de los sucesos históricos que acontecen a través de diversas fuentes literarias contrastables. Muchos de los gobernantes a los que se refieren los textos budistas aparecen también en las crónicas de otras religiones, como los jainistas o el propio hinduismo.

No obstante, todos los relatos que han llegado hasta nosotros sobre la vida de Buda fueron escritos muchos años después de su muerte por discípulos más dados a la idealización que por historiadores o cronistas con pretensiones de objetividad, por lo que resulta difícil separar los acontecimientos reales de los numerosos mitos y leyendas que aparecen sobre su vida.

Según Borges "lo legendario envuelve toda la vida del Buddha, pero es más profuso en la etapa que antecede a la proclamación de su ley. El itinerario de sus viajes debe de ser auténtico, dada su precisa topografía. Nos queda pues una crónica minuciosa de cuarenta y cinco años de magisterio, de la que basta extirpar algunos milagros"²¹.

21 Borges, Jorge L. y Jurado, Alicia. *Qué es el budismo*. Ed. Columba. Buenos Aires, 1976. Pág. 15.

La primera biografía conocida del Buda fue probablemente escrita en el siglo II a.e.v. Posteriormente, en el siglo II e.v. apareció el Buddhacarita, una versión más detallada escrita por un poeta sánscrito llamado Asvaghosa. Por esa misma época se compilaron los Jatakas, conjunto de relatos en verso acerca de las “anteriores vidas del Buda”. Se trata en ambos casos de hagiografías, versiones muy adornadas y míticas de la vida del Buda.

Según la tradición religiosa, Siddhartha Gautama (en Pali²² Siddattha Gotama) nació en el año 563 y murió en el 483 antes de nuestra era. Sin embargo, según la actual opinión mayoritaria de los historiadores, el Buda nació más probablemente entre los años 490 y 480 a.e.v., y murió entre el 410 y el 400 a.e.v., a finales de lo que se conoce como periodo védico, esto es, cuando se terminó de escribir el Rigveda, texto sagrado hindú.

Parece ser que el Buda nació en Lumbini, en el reino de Kapi-lavatthu, en el actual Nepal, cerca de la frontera con la India. No obstante, su lugar de nacimiento también es objeto de controversia.

Según la tradición, Suddhodana, el padre del buda, era el rey que gobernaba el clan de los Shakyas y su madre Maya Devi era una de sus esposas. Según el Nidanakatha, la introducción a los Jatakas, Maya tenía 40 años y estaba preñada de diez meses cuando viajó desde Kapilavastu hasta Devadaha,

22 Los textos budistas se compusieron originalmente en varias lenguas de la India antigua. La mayoría de los textos que se han conservado están escritos bien en la lengua literaria clásica de la India o lengua culta (el Sánscrito), y en otra lengua, afín a la primera, que se conoce como lengua textual o Páli. Así, el Páli es un dialecto índico o prácrito. El término Páli significa 'el texto' o 'la línea' por referirse a la línea en las hojas de palma donde se escribía. Durante la mitad del siglo XIX, cuando los europeos comenzaron a estudiar los textos budistas, se comenzó a denominar 'Páli' al lenguaje de estos textos. El Páli es un idioma que proviene de la lengua de los Vedas y tiene una estrecha relación con el sánscrito clásico.

donde vivían sus padres. Cuando pasaba por Lumbini detuvo la comitiva. Se bañó en una alberca y mientras estaba debajo de un árbol “sal” dio a luz. Maya regresó a Kapilavastu terriblemente debilitada y allí, siete días más tarde, tras encargarse a su hermana Mahaprajapati que cuidara de su hijo, murió.

Según la leyenda, poco después de su nacimiento el padre del Buda fue visitado por el brahmán Asita, un asceta de gran reputación por su sabiduría y por sus dotes para interpretar presagios. El sabio brahmán predijo que Siddhartha llegaría a ser un líder guerrero, un jefe y un buen cabeza de familia o bien se retiraría del mundo. Quizá por esa razón, Siddhartha fue el nombre escogido para el recién nacido. Significa “aquel que alcanza lo que se propone”.

El presagio, unido a las fantasías viajeras que el Buda fue manifestando a medida que iba creciendo, no agradaban a su padre. Los miembros de la clase dirigente no viajaban nómadas como si fueran Sramanas²³, mercaderes o pastores. Más bien deseaba que su hijo se entrenara en el manejo de las armas a fin de convertirse en su momento en jefe y pudiera recibir su herencia. La posibilidad de que su hijo se convirtiera en un líder religioso y se retirara del mundo, consternaba a Suddhodana que quería que Siddhartha siguiera sus mismos pasos y que un día le sucediera en la jefatura del clan.

23 Los *sramanas* constituyen el primer ejemplo histórico de ascetismo organizado. En la actualidad pueden verse millones (iii) de ellos (*sadhus*) en las concentraciones que se realizan en algunos lugares de la India (Kumbh mela, Hardwar, Allahbad, Ujjain). En la época del Buda, los *sramanas* viajaban errantes y en ocasiones se reunían en bosques o parques a la entrada de las ciudades. Allí debatían entre sí de manera sosegada y democrática, en fuerte contraste con la seriedad y severidad de los rituales y ceremonias brahmánicas. El público acudía a estas reuniones de *sramanas* a escuchar los debates y reflexionar sobre lo que allí se decía. El Buda posiblemente acudió en más de una ocasión a algunos de estos debates en el parque que se encontraba a la entrada de Kapilavastu, integrando las ideas que posteriormente modificadas por su propia experiencia se convertirían en el Dharma, sus enseñanzas.

Por eso pensó que el mejor modo de evitarle la tendencia a la religiosidad consistía en impedirle toda experiencia con el lado amargo de la existencia. Lo rodeó de lujo y belleza, y lo protegió de la dureza de la vida fuera de palacio para evitar que el hijo desarrollara esa anunciada tendencia hacia lo espiritual.

Las leyendas hablan de Suddhodana como de un Rajá o un rey, pero más probablemente era un miembro de la clase dirigente kshatriya que gobernaba a los Shakyas por rotación o elección. Sencillamente el jefe o líder de una tribu, con un pequeño territorio bajo su control y con una mínima estructura administrativa²⁴. Lo más probable es que el Buda no fuera príncipe sino miembro de una oligarquía republicana.

En cualquier caso, debió tener una infancia muy protegida. Su padre, así como Mahaprajapati, la hermana de Maya y madrastra del Buda, debieron de mostrarse en extremo protectores con respecto a este. El Buda recuerda:

“Yo era delicado, extremadamente delicado, demasiado delicado. En casa de mi padre, instalaron para mí tres estanques con lotos: lotos azules en uno, rojos en otro y blancos en el tercero. Jamás utilizaba sándalo que no viniera de Benarés y mis ropas –mi túnica, mi toga y mi manto– estaban hechas con telas de Benarés. Día y noche me protegía con un parasol blanco del frío y del calor, del polvo, de las malas hierbas y el rocío. Tenía tres palacios, uno para la estación fría, otro para la estación cálida y otro para la estación lluviosa. [...] Las únicas personas que tenía a mi alrededor eran las muchachas que tocaban música y cantaban.”²⁵

²⁴ El clan del Buda controlaba la zona que ahora constituye la frontera entre India y Nepal, unos dos mil kilómetros cuadrados. Los Shakyas se encontraban en la zona más septentrional de los territorios en torno al Ganges. En la época del Buda ya no era tan autosuficiente e independiente como hacía tan solo unas décadas.

²⁵ Anguttara-nikaya. pág. 55.

La educación sobreprotectora que recibió no solo no debió resguardarle del sufrimiento, sino que posiblemente se lo produjo en grandes dosis. La inocencia a que da lugar es, por lo general, nefasta en la educación de los niños, pues no los prepara en absoluto para las dificultades que de forma inevitable habrán de encontrar después. Pero en este caso, jugó un papel importante: el de hacer que el Buda, por su hipersensibilidad ante el dolor y el sufrimiento, enfocará sus energías en desentrañar lo que lo rodeaba, haciéndole reflexionar sobre sus causas y su curación.

La leyenda afirma que hacia el principio de su adolescencia el Buda hace cuatro viajes fuera del palacio en el que le había confinado su padre. En una primera salida ve a un hombre encorvado, moviéndose con dificultad. El guía y auriga del carro en el que viaja le explica que se trata de la vejez, un mal por el que todos los seres humanos deben pasar. En su segunda salida, ve a un hombre enfermo. Al preguntar si se trata de la vejez, le explican lo que es la enfermedad. En su tercera salida ve una procesión funeraria. Ante la curiosidad de Siddhartha, el guía le explica que el hombre que trasladan está muerto y que todo ser humano debe morir. En su cuarta y última salida, Siddhartha observa con detenimiento la enorme paz y serenidad de espíritu que refleja el rostro de un sramana errante. Las tres primeras salidas le llevan a reflexionar sobre el dolor y el sufrimiento que se esconden detrás de las apariencias de placer y belleza, y la cuarta salida parece ofrecerle la posibilidad de su superación.

A través de sencillas comparaciones con la existencia de otras personas, debió detectar muy pronto que la cantidad de sufrimiento no venía determinada por las condiciones “objetivas”, sino por las ideas que mantenemos acerca de esas condiciones. Posiblemente pudo constatar que la “carga” de

otras personas era más pesada que la suya, y, sin embargo, el sufrimiento aparente menor. En palabras del propio Buda: "El dolor es inevitable pero el sufrimiento es solo una opción".

Contaba dieciséis años cuando se arregló su matrimonio con una prima suya llamada Yasodhara, y cerca de los veintiocho años, doce años después, tuvo un hijo al que llamó Rahula, que significa "obstáculo" y también "cadena" o "vínculo". No obstante, en cuanto a la historia relativa a su mujer y su hijo Rahula, los primeros textos canónicos apenas mencionan su matrimonio y no dejan claro si tenía un hijo o no.

Había llevado una vida de ocio y lujo, pero encontrarse con la vejez, la enfermedad y la muerte, le condujo a la duda y la introspección. Cuando Siddhartha comienza su solitaria búsqueda de una solución para los sufrimientos de la gente, elige el estilo de vida de un sramana errante, de acuerdo con las costumbres sociales de su época²⁶. A los veintinueve años, toma la decisión de abandonarlo todo y comenzar una nueva vida como nómada²⁷.

26 En la India había esencialmente dos tipos de practicantes religiosos: los brahmanes y los sramanas. Los brahmanes, los sacerdotes del Brahmanismo, eran considerados como la casta más elevada de la sociedad india, por encima de los de la clase gobernante kshatriya. En su juventud, un brahmán abandonaba su hogar para estudiar los vedas bajo la supervisión de un maestro. Después de completar sus estudios, retornaba a su familia para casarse y formar una familia. Entonces podía officiar diversos rituales y realizar sacrificios para sus dioses. Cuando sus hijos retornaban de sus estudios iniciales y habían crecido lo suficientemente como para asumir la responsabilidad de una familia, el brahmán abandonaba el hogar nuevamente para embarcarse en una vida errante. Por su parte, los sramanas eran un tipo de practicantes religiosos de nuevo cuño. Comenzaban su vida errante y mendicante siendo jóvenes, y se involucraban en diversas prácticas ascéticas. Nunca más volvían a la vida secular. Para ambos tipos de practicantes religiosos, sin embargo, una vida errante y mendicante era considerada como la norma imprescindible de su disciplina religiosa.

27 Su elección de convertirse en monje errante no implica, en modo alguno, atribuir un valor superior a la clase sacerdotal en el budismo, sino que más bien indica la adopción de las costumbres sociales propias de su época.

Una noche, Siddhartha mira por última vez a su esposa y a su hijo recién nacido, y compungido pero decidido, abandona el palacio y se dirige a los caminos, después de cortarse el pelo y vestirse con una sencilla túnica.

“Y yo, siendo joven, un joven de pelo negro [...] me corté el pelo y la barba, aunque mi padre y madrastra se oponían a ello [...] me vestí con las túnicas amarillas y abandoné mi hogar para vivir a la intemperie.”²⁸

Desde ese momento, Siddhartha busca a diferentes maestros con los que estudia, pero sus enseñanzas terminan por parecerle vacías e insatisfactorias.

Tras pasar algún tiempo en Rajagriha, donde tuvo un interesante encuentro con el monarca del reino de Maghada, Bimbisara, al que prometió volver a ver después de alcanzar la iluminación, el Buda viaja a la ermita de un célebre sramana llamado Alara Kalama. Este le dijo al Buda que su enseñanza podía ser comprendida en breve tiempo por un hombre inteligente, llegando a un grado similar de comprensión a la del maestro. Pero el Buda no tardó en tener dudas al respecto. En un sutta autobiográfico el buda afirma:

“No hacía más que seguirle la corriente y recitar una doctrina que había aprendido de maestros más antiguos, y al igual que los otros, yo también afirmaba que conocía y entendía la enseñanza.”²⁹

La forma de vida del maestro no convencía al Buda, que terminó por entender que el propio Kalama no vivía de acuerdo a sus propias enseñanzas. Le preguntó: “¿hasta qué punto has comprendido tú mismo la doctrina que predicas mediante el conocimiento directo?”. Como respuesta, Kalama le ha-

28 Majjhima-nikaya. pág. 256

29 Aryapariyasena Sutra

bló de la esfera de la nada, probablemente un tipo de trance inducido por la meditación. El Buda aprendió pronto esta técnica, lo que impresionó a su maestro y le llevo a invitarle a vivir en la ermita con él como segundo maestro. Pero el Buda rechazó la oferta.

Posteriormente les dijo a sus discípulos comentando el tema: “Esa enseñanza no conduce al desencanto, al desapeñamiento, a la cesación, a la calma, al conocimiento, al despertar, al nirvana, sino sólo a la esfera de la nada”.

Siddhartha continuó la búsqueda de un nuevo maestro y aprendió de nuevo el camino. A continuación fue a ver a Udraka Ramaputra. El proceso fue similar. Al poco de estar con él y aprender su enseñanza, el Buda comenzó de nuevo a dudar.

Pensó que Ramaputra tenía fe en su enseñanza, pero que no la había comprendido en su interior. De igual modo, el Buda le cuestionó y Ramaputra le habló de sus conocimientos: de la esfera de ni percepción ni no-percepción. Según el mito, el Buda aprendió rápidamente, y ante los progresos del alumno, de nuevo fue invitado a dirigir conjuntamente el ashram³⁰, oferta que de nuevo rechazó para continuar camino.

Las ideas y las técnicas que había aprendido, serían posteriormente reelaboradas por el Buda en su propia doctrina. Especialmente, la técnica de la meditación, a la que el Buda concede una importancia primordial, así como diferentes aspectos relacionados con su método de aprendizaje y su pedagogía. En especial que no basta con seguir las enseñanzas de un maestro, que hay que comprender y verificar por uno mismo, por la propia experiencia.

30 Un ashram, en el hinduismo, es un lugar de meditación, investigación espiritual y de enseñanza, tanto religiosa como cultural, en el que los alumnos conviven bajo el mismo techo que sus maestros.

La meditación que propone el Buda como método de autoconocimiento, a nivel básico, consiste en una adecuada postura y respiración, así como una actitud mental determinada: espalda recta, piernas cruzadas en la posición del loto o el medio loto, en un lugar tranquilo, propiciando una actitud concentrada y despierta.

Este enfoque sobre el cuerpo pone de manifiesto un dualismo occidental, en tanto que el pensamiento oriental no diferencia taxativamente entre cuerpo y mente. Desde Oriente se dirá que se piensa ¡con todo el cuerpo! Cuerpo-mente son indisolubles, indiferenciados, la misma entidad.

Muy bien se podría entender la meditación en relación con el carácter sagrado de cada instante de nuestra vida. Que cada segundo sea sagrado simplemente significa que uno debe ser plenamente consciente de cada momento, respetarlo, vivirlo en toda su intensidad, tratarlo con veneración. No perderse en ensoñaciones, sin pensar en el pasado, (algo que no existe, y que en el peor de los casos sirve para arrepentirse o para avergonzarse, a veces para recordar un momento feliz, pero empujado o deformado por las experiencias posteriores), ni pensar en el futuro (eso que tampoco existe, que por definición está abierto y no se deja aprehender, y que, si insistimos en recrearlo, tiene el efecto venenoso de convertirnos en cobardes).

Esta concepción del instante se encuentra bien plasmada en un cuento de la tradición Zen: Un hombre se presentó a un sabio y le dijo: -Mi anterior maestro ha muerto. Él era un hombre santo capaz de realizar enormes proezas. ¿Qué eres tú capaz de hacer? -Yo cuando como, como; y cuando duermo, duermo -contestó el maestro. -Pero eso no es ningún milagro, yo también como y duermo. -No. Cuando tú comes, te pierdes en innumerables ensoñaciones, te distraes, piensas

en mil cosas; cuando duermes, fantaseas y sueñas. A diferencia de ti, yo, cuando como, como; y, cuando duermo, duermo.

La meditación es sencillamente un entrenamiento en el aquí y el ahora, realmente lo único que existe, algo difícil y a lo que realmente no estamos acostumbrados. La mente es sinónimo de actividad incesante. Por eso algunas tradiciones entienden la meditación como una parada del pensamiento. No obstante en este tipo de meditación no se trata de rechazar el pensamiento, ni de centrarse en la nada, pues de la nada, nada sale, nada se obtiene. Se trata de concentrarse en aquí y ahora, en nuestra postura, en nuestra respiración, en la percepción de aquello que nos rodea, formas, colores, sonidos. Y dejar pasar los pensamientos sin rechazarlos, pero sin apearse a ellos, como si fueran nubes que corren en el cielo, como ramas que se dejan arrastrar por la corriente de un riachuelo. De esa manera, estaremos cada vez más preparados para, ante cualquier circunstancia de la vida, estar concentrados en lo que pasa, saboreándolo, tratando en definitiva a cada instante como a algo sagrado, como una verdadera oportunidad.

Todos hemos podido sentir la sensación del enorme valor de un pequeño instante. En ese sentido, el entrenamiento de la meditación, ese no hacer nada, aparentemente tiempo perdido, es en realidad tiempo ganado, pues nos pone en disposición, mediante el esfuerzo del entrenamiento, de aprovechar el resto de momentos con verdadera calidad. Del mismo modo es importante no buscar un objetivo al tiempo de meditación. Shikantaza³¹. Uno se sienta y respira. Nada más.

El zen dirá: “Si lo persigues, se escapa. Si no lo buscas, vendrá a ti”.

³¹ En japonés, literalmente: “sólo sentarse, sin buscar nada”. Expresión utilizada por el maestro Dôgen para designar la forma más pura del zazen.

El Buda describió posteriormente su iluminación como una serie de cuatro etapas. En la primera, el meditador se vuelve ajeno a lo que le rodea, y, aunque capaz del pensamiento causal, se siente libre de deseos, de emociones y alcanza un sereno estado de bienestar, en las dos siguientes trasciende este estado de bienestar, dejando pasar los pensamientos pero sin apearse a ellos. En la cuarta cesa la dualidad y en la concentración alcanzada, el meditador pasa a formar unidad con el objeto de su concentración, convirtiéndose de hecho en uno con dicho objeto.

En las descripciones que el budismo zen hace de la meditación se aprecia claramente este origen.

Esta forma de meditación [se refiere al zazen, meditación zen] difiere radicalmente de lo que de ordinario designa esta palabra en nuestro idioma. En el Zen no se medita sobre algo, sino sobre nada; se trata de un recogimiento sobre uno mismo, de una experiencia espiritual íntima, pero que pasa por el cuerpo y reconstituye la unidad del cuerpo y el espíritu. Solo un equilibrio psicológico estable puede engendrar la pacificación del espíritu, la cual permite que cada uno descubra su verdadera naturaleza, que, para el budismo, es identidad con el universo en su totalidad. Este descubrimiento es el despertar. Pero según los maestros zen, el despertar no difiere de la meditación en posición sentada, el zazen, la práctica del zen. Tal es el postulado esencial de esta escuela que, en consecuencia, solo puede verificarse mediante la captación personal.³²

Para la tradición Zen, la postura en el acto de meditación tiene enorme importancia:

En lugar de concentrarse en la finalidad de un pensamiento o de un cálculo, el que practica Zen utiliza el poder de su concentración en la acción del espíritu y en la acción del cuerpo, los dos en inmovilidad durante zazen, que convierte en acción el no actuar.

32 Brosse, Jacques: *Los maestros del zen*. José, J. de Olañeta editor. Palma de Mallorca, 2007. Página 7.

[...] Así pues, el cuerpo y el ego que existe en él, se ponen en zazen, con exactitud, y seguimos la postura transmitida desde el Buda Shakyamuni sin cambiarla. [...] Una cuestión importante es la tensión sin tensión, seguir la postura rigurosamente pero sin imponerla brutalmente a nuestro cuerpo [...] Durante zazen vamos a observar esta postura controlando incansablemente todos los puntos importantes de concentración, tales como bascular la pelvis a nivel de la quinta vértebra lumbar, recoger el mentón, estirar la columna vertebral o mantener la rectitud de la línea formada por los [dedos] pulgares. [...] Durante zazen, el contenido de los pensamientos no debe tocarnos; debemos quedarnos inmóviles frente a su flujo, así como estamos inmóviles en la postura, pero hay que reconocer este movimiento. La actitud correcta es dejarlos pasar, ya sean agradables o desagradables, dejarlos pasar, no entretenerlos. La situación podría describirse como un recipiente de agua fangosa. Arriba se sitúan los pensamientos más cercanos, los que tienen más fuerza en el momento actual. [...] En zazen, el cerebro puede descansar, la nube de fango se precipita poco a poco hacia el fondo. Entonces aparecerá el cerebro profundo, el subconsciente, aunque se manifieste bajo una forma velada [...] Estos pensamientos también van a salir a la superficie y se desvanecerán sin dejar huella. El agua se purifica, se vuelve límpida. [...] Hishiryo³³ es la conciencia durante zazen. Pensar sin pensar; no pensar, pero pensar. Ir más allá del pensamiento, ir más allá del no-pensamiento, esto es zazen. Es la práctica directa del cuerpo y el espíritu en unidad. Cuando zazen se vuelve esencial, las cosas de nuestra vida también son esenciales, el tiempo no tiene la misma dimensión, se convierte en algo precioso y empezamos a respetar a nuestro cuerpo, a escucharlo...³⁴

33 Hishiryo=Literalmente, “pensamiento no pensado”, palabra zen que designa al pensamiento absoluto, no condicionado, tal y como se manifiesta espontáneamente en el zazen o meditación zen sentada.

34 Kosen, Barbara: *Zen aquí y ahora*. Mandala ediciones, Madrid, 1999. Págs. 30-31; 45-47; 92-93.

Un texto denominado: “procedimientos y medios hábiles para la entrada en la vía y la pacificación del espíritu”³⁵, atribuido a Tao-sin (580-641 e.v.), cuarto patriarca del zen, nos ofrece una detallada descripción de todo el proceso:

Esta enseñanza es secreta y esencial. No hay que divulgarla, pues podría turbar a los que no están preparados y llevarlos a blasfemar contra el Dharma³⁶. Elegid, pues, a aquellos a quienes habléis y no os expreséis de prisa y sin discreción. Estad atentos a esto. [...] Para ejercitaros en la meditación sentada, retiraos a un lugar apacible y concentraos en el examen del cuerpo-espíritu: contemplad en primer lugar los cinco agregados (skandha)³⁷ y los seis sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente, y luego las tres manchas: la codicia, la ignorancia y el odio, y por último el bien y el mal, los amigos y los enemigos, los santos y los pecadores.

Examinad así todos los fenómenos. Desde el origen, todo está vacío y tranquilo. Jamás se ha producido nada, jamás se ha destruido nada. Todo es uno, sin dualidad. Desde el origen, nada existe, todo es ser, todo es puro y libre. De día y de noche, tanto si camináis como si estáis inmóviles, tanto si estáis sentados como acostados, no abandonéis nunca esta contemplación y llegaréis a comprender que no sois diferentes del reflejo de la luna en el agua, de la imagen en el espejo, de la vibración del aire en la cáncula, del eco en el valle. Si creéis que estas cosas existen real-

35 Tomado de Brosse, Jacques: Op.cit. pág. 51 a 56.

36 Aparte de su significado original, como “ley” o “doctrina” el Dharma hace referencia a un amplio abanico de significados: en lo psicológico es mentalidad, elemento constitutivo del conocimiento y del mundo de los fenómenos; desde el punto de vista del sujeto, es actitud mental, idea, pensamiento, filosofía, verdad y su reconocimiento por Buda; desde el punto de vista del objeto, es el substrato de conocimiento: fenómeno, cosa, orden cósmico, mundo. Así, el término alude a las enseñanzas del Buda, pero también significa el Dharma Universal (el orden cósmico) y el dharma individual, o la propia naturaleza de cada individuo, determinada por su karma. Para distinguirlos, ésta última se suele escribir con minúsculas.

37 La corporeidad (rûpa), la sensación (vedanâ), la percepción (samjnâ), las proyecciones psíquicas (samskâra), la conciencia (vijñâna).

mente, buscadlas, no las encontraréis. Si pensáis que no existen, no por ello desaparecerán.

[...] Si os dais cuenta de que vuestro espíritu está distraído, examinad de dónde viene esa distracción. No tiene, finalmente, ningún origen. No proviene de ninguna de las diez direcciones del espacio y no va a ninguna parte. Y lo mismo ocurre con nuestras fijaciones sobre tal o cual situación, con nuestras ilusiones, nuestros errores, nuestras especulaciones, nuestras ideas que van y vienen. No perdáis esto de vista. Entonces vuestro espíritu se apaciguará y ya no seréis víctimas de estos artificios groseros. Cuando el espíritu se ha apaciguado, los pensamientos ya no encuentran dónde agarrarse y, según vuestro karma, vuestras pasiones se disiparán por sí mismas, poco a poco. Al no crear más karma nuevo, alcanzaréis lo que se llama la liberación. Si sentís que a pesar de todo, las pasiones se apoderan de vuestro espíritu, y encerrándolo en sí mismo, siembran en él el desorden o lo sumergen en el torpor, relajad vuestra postura, sacudiós y luego retornad a vuestra inmovilidad. Lentamente, todo volverá a ponerse en su sitio y conoceréis de nuevo la pureza y la serenidad de vuestro espíritu. Pero todo esto no se hace sin esfuerzo, sin intrepidez incluso, como si se tratara de salvar vuestra vida. No os estanguéis en la indolencia. Haced el esfuerzo y no aflojéis nunca. [...] Cuando un principiante quiere practicar la meditación y ejercitarse en la contemplación del espíritu, debe retirarse a un lugar solitario, sentarse correctamente, con la espalda bien derecha, aflojarse los vestidos y el ceñidor y relajarse. Daos masaje siete u ocho veces, expulsad todo el aire del vientre. Entonces en oleadas sucesivas, alcanzaréis vuestro estado natural, que es vacío y puro. Dado que vuestro cuerpo y vuestro espíritu habrán encontrado de nuevo su equilibrio, la energía espiritual irá y vendrá sin obstáculo. “Impenetrable y oscuro”, vuestro aliento será puro y fresco, y vuestro espíritu, recogiénose en sí mismo, tendrá una visión clara de la Vía. Vuestra conciencia se hará cada vez más lúcida y podrá entonces constatar que interior y exterior son igualmente vacíos y puros. Tal es la naturaleza del espíritu, así se revela el espíritu del Despertar, el nirvana. [...] Tal es el método preparatorio, que recurre, pues, a la acción, a la voluntad. Pero todo método tiene su origen en la ausencia de método, y es al método sin método a lo que desde siempre se llama

método. Finalmente, nuestro método no recurre a ninguna acción particular, y el método sin acción particular es el único método auténtico. Un sutra dice: “La verdadera liberación está vacía, no actúa, no desea nada y no tiene ningún aspecto”. El método auténtico consiste, pues, en no hacer nada particular.

La meditación, como se puede observar, es sumamente importante, pero como comprendió el Buda, por sí sola no acaba con el sufrimiento. Es necesario seguir los siguientes componentes de la vía, especialmente una ética correcta y un desarrollo intelectual y emocional acorde.

Al separarse del último de sus maestros, Udraka Ramaputra, el Buda desconfía de la enseñanza que pueda adquirir a través del recurso a otros gurús y se dedica a ensayar nuevas posibilidades.

Durante un periodo de seis años, Siddhartha practica un extremo ascetismo, primero en solitario y después junto a cinco brahmanes que conoció previamente, sometiendo al cuerpo a fuertes ayunos y terribles disciplinas.

La mortificación era por entonces un rasgo predominante de muchas sectas religiosas y filosóficas. El Buda intentó este camino que debió suponer un gran desafío que recordaría toda su vida. Parece ser que en su vejez, a menudo hablaba de las privaciones voluntarias a las que se había sometido durante esos seis años en Boda Gaya. El terror, la debilidad y el miedo debieron ser sus compañeros constantes durante esta época. Se mantuvo durante un tiempo prolongado en un casi completo aislamiento social. Rehusaba cualquier contacto humano, y escapaba cada vez que alguna persona se acercaba allí donde él moraba. Se sometía a prácticas de meditación continuadas para tratar de controlar y dominar la men-

te. Limitó su dieta a un poco de sopa y alguna fruta esporádica:

“Como comía tan poco, se me quedaron las nalgas como patas de camello, la columna vertebral me sobresalía como una hilera de husos, las costillas se me corroían y se derrumbaban como vigas de un cobertizo viejo y podrido; en mis cuencas, el brillo de las pupilas se veía muy hundido, y mi cuero cabelludo se me arrugó y encogió [...] Cuando intentaba coger la piel de mi barriga, acababa agarrándome la columna vertebral [...] cuando me acariciaba las extremidades con la palma de la mano para calmar mi cuerpo, el vello, podrido en las raíces, se me caía de la piel...”³⁸

Llegó a estar tan débil y esquelético que apenas podía sostenerse en pie. Sus penitencias se hicieron más severas. Renunció a cualquier tipo de ropa y se paseó desnudo. Comió una vez cada siete días. Se negaba a sentarse y permanecía de pie o en cuclillas. El polvo y la mugre se acumularon en su cuerpo. Dormía en el cementerio, junto a un esqueleto. Estas prácticas debieron incitar la malevolencia de los lugareños: “los vaqueros jóvenes se me acercaban, me escupían, se orinaban encima de mí, me rociaban de tierra y me metían ramillas en los oídos”.

Esto debió cesar en parte cuando se unió a cinco brahmanes, Shakyas de Kapilavatu, que también habían decidido renunciar al mundo, y que impresionados por su ejemplo decidieron seguir el mismo camino, convencidos de que el Buda, en su fanatismo, alcanzaría antes la iluminación que ellos.

Es probable que durante esta época el Buda hiciera un cierto uso del cannabis, como sustancia propicia para ayudar a la meditación. Varias tradiciones, escritos y creencias budistas indican que Siddhartha, antes de anunciar las cuatro nobles verdades, estuvo un período de tiempo indeterminado, en el

³⁸ Majjhima-nikaya. Págs. 175 y 239.

intervalo de esos seis años que preceden a su iluminación, consumiendo con cierta profusión los productos de la planta del cáñamo, e incluso alimentándose de sus semillas.

Las extensiones de cultivo de la planta en la India son hoy día enormes y se encuentran en estado silvestre por doquier. Es fácil suponer que en la época en la que vivió el Buda, su consumo debía estar muy ampliamente extendido entre buena parte de aquellos ascetas sramas que se dedicaban a la búsqueda del conocimiento, y que empleaban buena parte de su tiempo en la especulación abstracta, la introspección, la meditación y la conversación³⁹.

El cánnabis⁴⁰, denominado charas o bhang, ha sido consumido desde tiempos inmemoriales en la India⁴¹. Incluso en la actualidad tiene tal importancia que en algunas zonas se utiliza como equivalente general de valor y medio de intercambio, con las mismas funciones que la moneda. La planta es considerada sagrada por diversas tradiciones⁴². Los Sramanas errantes, que viajaban y viajan a través de la India, utilizan la planta continuamente, compartiendo sus pipas (shilum) de fumar cannabis.

En cualquier caso, no podemos ir más allá, apuntar la hipótesis de que posiblemente, durante un determinado período de

39 En cualquier caso, si el buda utilizó el cannabis, hay algo que inevitablemente lo separa de los actuales consumidores: en su época el discurso sobre la sustancia, sería bien diferente. Aspecto que sin duda influye sobre su forma de uso y sus efectos.

40 Una información bastante completa sobre el cáñamo en la India se encuentra en un informe oficial efectuado entre los años 1893-94 ("Indian Hemp Drugs Commission Report"). Se trata del Informe de la Subdivisión de la Comisión de Narcóticos dedicada al estudio del Cáñamo Indico, donde los sujetos estudiados eran consumidores habituales de bhang.

41 Según hallazgos arqueológicos, desde el siglo XV a.e.v. se conoce y se consume el cánnabis en diversas preparaciones.

tiempo, el que precedió a su “iluminación”, el consumo continuado de cánnabis, pudo tener alguna influencia sobre la manera en la que el Buda alcanzó a percibir la realidad. No obstante, muy pronto debió dejar de consumirlo, pues no existen más referencias explícitas a su uso, especialmente con posterioridad a la consecución de su estado de “despertar”.

Un día, intentando cruzar un río, Siddhartha cae al suelo sin fuerzas, extenuado, casi moribundo, por la falta de alimento y las mortificaciones a las que se viene sometiendo. Según el mito, una joven campesina, llamada Sujata, se apiada de él y le ofrece unas gachas. Siddhartha las come agradecido, mientras reflexiona sobre el hecho de que el camino de la mortificación no conduce a ninguna parte.

Siddhartha, ya cerca de la muerte por inanición recordó una tarde hacía ya mucho tiempo en la que, cerca de su palacio, se había tumbado a la sombra de un árbol y había dejado vagar la mente. De manera inesperada en ese momento se había dado cuenta de que experimentaba gran serenidad, una paz dichosa. Se preguntó si el problema no se encontraba en su deseo excesivo, aunque fuera deseo de iluminación. Pensó en recuperar el estado mental de esa tarde, pero comprendió que eso no era posible con un cuerpo al borde de la muerte. Así que rompió los votos que había mantenido durante los

42 La planta se denomina vijonia (fuente de felicidad y victoria) y ananda (fuente de vida) y es mencionada en los primeros vedas y sobre todo en el cuarto o Atharva Veda. Para la tradición brahmánica ortodoxa su uso agiliza la mente, otorga salud y larga vida, concede deleite, valor y potentes deseos sexuales. Según la mitología, el dios Shiva trajo el cánnabis desde el Himalaya para que los hombres tuvieran felicidad y conocimiento. En el Bhagavad-gita, Krishna dice "Yo soy la hierba que cura" (9:16), mientras que en el Canto Quinto del Bhagarat-purana, el hachís es descrito en términos explícitamente sexuales.

seis años anteriores, comió las gachas y se dio un baño caliente. Viéndole saciar su apetito, sus compañeros vagabundos le acusaron de romper su voto de austeridad y decepcionados decidieron abandonarle.

Seguramente, esa etapa de seis años le sirvió al Buda para desprenderse radicalmente del miedo y del apego, aspectos ambos que suelen ir de la mano.

Siddhartha, con las fuerzas renovadas y determinado a encontrar respuesta a sus preguntas, emprende de nuevo el camino. Sus pasos le conducen a Bodhgayá (cerca de Gayá, en el actual Estado indio de Bihar). Allí se sienta bajo un pipal o higuera india y toma la determinación de no levantarse hasta haber alcanzado la iluminación. Durante varios días allí sentado, según el mito, lucha contra las tentaciones del diablo Mara. Esto debe entenderse como la bajada al infierno del propio “yo” para acabar con él, como la exploración del propio inconsciente y la muerte del yo o autoimagen. La confrontación con el diablo Mara representa la lucha contra los propios instintos, contra las fuerzas de la ignorancia inconsciente, contra los miedos, los apegos. En definitiva, contra la ignorancia. “Conócete a ti mismo”, han dicho todos los sabios desde la antigüedad.

Finalmente, durante una noche de luna llena, a comienzos de la primavera, alcanza la iluminación. Se ha convertido en el Buda, el despierto. De esta forma es como el mito afirma que dio forma a su teoría que denominó las cuatro nobles verdades de la experiencia humana: el sufrimiento, la causa del sufrimiento, la posibilidad de curarlo y la manera de proceder para realizar la cura.

Más probablemente, el grueso de la configuración inicial de su teoría se debió ir gestando progresivamente durante los seis largos años que pasó con los ascetas errantes, y de la

confrontación del pensamiento de todos ellos y de su entorno. Solo después de abandonar la práctica del ascetismo extremo que le decepcionó y con ella a sus primeros compañeros de viaje, debió de ir modificando, completando y estructurando ordenadamente su pensamiento hasta llegar al descubrimiento de un camino adecuado, la senda media entre la mortificación y la vida sensual.

“Estos dos extremos, oh bhikshus⁴³, no deberían ser seguidos por un renunciante. ¿Cuales son éstos dos? Complacencia en los placeres sensuales, esto es bajo, vulgar, ordinario, innoble y sin beneficio; y adicción a la mortificación, esto es doloroso, innoble y sin beneficio. No siguiendo estos dos extremos el Tathagata ha penetrado el camino medio que genera la visión, que genera el conocimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y que conduce al Nibbana. ¿Cuál, oh bhikshus, es el camino medio que el Tathagata ha penetrado que genera la visión, que genera el conocimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y que conduce al Nibbana? Simplemente este Óctuple Noble Sendero; es decir, Recto Entendimiento, Recto Pensamiento, Recto Lenguaje, Recta Acción, Recta Vida, Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración. Éste, oh bhikshus, es ese camino medio que el Tathagata ha penetrado que genera la visión, que genera el conocimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y que conduce al Nibbana.”⁴⁴

Pero la senda media no debe ser entendida como un intento de acuerdo entre los dos extremos, sino sencillamente como un camino distinto, que trasciende a ambos. Tal y como lo expresa Alan Watts:

“... el budismo se define como el camino intermedio, pero no se limita a ser una especie de compromiso entre ambas posturas.

43 Bhikshu = monje

44 Dhammacakkappavattana Sutta

Más bien, en este caso, “intermedio” significa –por encima y más allá de los extremos”⁴⁵.

Desde el momento de su iluminación bajo la higuera, Siddhartha pasó a convertirse en el Buda, el iluminado. Sin embargo, la palabra “iluminado”, ampliamente utilizada para designarle, creemos que tiene algunas connotaciones poco adecuadas en cuanto a los significados a los que se asocia en Occidente. En los siglos XVIII y XIX, la palabra remite a “iluminismo”, que tiene un claro significado en cuanto al rechazo de cualquier ámbito místico a favor de una perspectiva completamente racional. Igualmente, “iluminado” se emplea en la actualidad, en el habla común, para designar al loco, al orate o a aquel que se cree sabio sin fundamento: no en vano, tanto el exceso de luz como su ausencia tienen en común que ciegan y no permiten ver.

El término buda, que parece más adecuado, proviene del sánscrito, buddha: ‘consciente’, ‘inteligente’, ‘despierto’ (siendo buddhi ‘inteligencia’). Etimológicamente deriva del verbo budh: ‘despertar, prestar atención, darse cuenta, entender, recuperar la conciencia después de un desmayo’.

En la misma dirección, otro término utilizado para designarle es Shakyamuni, el “inteligente” (=muni) del clan de los Shakyas, es una denominación interesante, en cualquier caso más serena. Pone de manifiesto uno de los aspectos más llamativos de lo que podemos intuir como su personalidad sin connotar ideas extrañas respecto a lo que pretende designar⁴⁶.

De nuevo según la leyenda, el Buda, después de su iluminación o despertar, duda si debe comunicar a los hombres su

45 Watts, Alan: *Tao y Zen. Una introducción para occidente*. RBA, 2005. Barcelona.

46 No obstante, seguiremos utilizando el término “iluminación” por convención.

descubrimiento, pues piensa que no serán capaces de entenderle⁴⁷.

El Buda, tras su iluminación, pasó unos días en Urubhela. Al principio dudó que fuera capaz de compartir sus ideas con los demás, pues consideraba que iban “contracorriente”, que eran “difíciles de ver, difíciles de entender”, y que, añadía, “los hombres que están dominados por las pasiones y rodeados por una masa de oscuridad no pueden verlas”⁴⁸ [...] “el mundo se deleita en los placeres de los sentidos, pero mis enseñanzas proponen renunciar a todas las ataduras y destruir el ansia”. Le preocupaba que la gente no le entendiera⁴⁹.

Finalmente, movido posiblemente por la compasión, decide intentarlo, pues quizá algunos de ellos si alcanzan a comprender. Acto seguido se encamina a Sarnath, cerca de Benarés, donde cree que pueden estar sus cinco antiguos compañeros de ascetismo, pese a que le habían rechazado tajantemente⁵⁰.

Cuando los encuentra en el parque de las Gacelas, les explica que ha alcanzado la iluminación y ha descubierto el camino

47 Tal y como lo relata Daisetz Teitaro Suzuki en sus “Ensayos sobre budismo zen”. Vol 1. Op. Cit.: ...sabía que lo captado en su estado iluminado de la mente no podía impartirse a los demás, y que si lo impartiese, no lo entenderían. He aquí por qué, al principio de su camino religioso, expresó el deseo de entrar en el Nirvana sin tratar de hacer girar la Rueda del Dharma. Leemos en unos de los Suttas pertenecientes a la clase agámica de la literatura budista, titulado: Sutra sobre la Causa y Efecto en el Pasado y en el Presente (fascículo II): "Fueron cumplidos mis votos originales, el Dharma (o Verdad) que alcancé es demasiado profundo para que lo entiendan. Sólo un Buda es capaz de entender lo que hay en la mente de otro Buda. En esta era de las Cinco Manchas (pañca-kasháyá), todos los seres están envueltos en codicia, ira, locura, falsedad, arrogancia y adulación; tienen pocos dones, son estúpidos, y no tienen entendimiento para comprender el Dharma que alcancé. Aunque hiciese girar la Rueda del Dharma, con seguridad se confundirían y serían incapaces de aceptarlo. Por el contrario, se complacen en la difamación y por ello, al caer en senderos malignos, sufren toda suerte de dolor. Es mejor que permanezca silencioso y entre en el Nirvana."

48 Majjhima Nikaya, pág 261-262

49 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 186

para entrar en el nirvana. Es lo que se conoce como “el sermón de Benarés”, su primer discurso, mediante el cual explica las cuatro nobles verdades y el óctuple sendero a sus antiguos amigos.

Cuando por fin superó sus dudas, el Buda se preguntó con quien podría compartir su sabiduría [...] se acordó de los brahmanes de Kapilavastu que por un breve tiempo se le habían unido en sus prácticas ascéticas; sabía que vivían en el Parque de las Gacelas, cercano a Benarés, y aunque le habían recriminado por abandonar el ascetismo, el Buda tenía la esperanza de que fueran receptivos a lo que tenía que decir. [...] cuando le vieron acercarse decidieron no saludarlo ni levantarse en su presencia. Pero a medida que se aproximaba percibían el estado de gracia que se había apoderado de él, y su determinación se debilitó. Recibieron al buda con educación. Le cogieron la bacineta y la túnica y le lavaron los pies. Pero cuando se dirigieron a su antiguo compañero llamándole “amigo”, el buda les dijo que ahora era un tathagata arhat, un sabio iluminado, y que como tal debían dirigirle. [...] Probablemente con la intención de convencerlos, el Buda comenzó a pronunciar su primer sermón, que posteriormente sería conocido como “poner en movimiento la rueda del Dharma”⁵¹

Poco después de su sermón a sus antiguos compañeros, el Buda fue consiguiendo sus primeros adeptos. El Brahmán de Kapilavastu, llamado Kondanna, declaró su deseo de ser ordenado monje. Los otros cuatro se sumaron pronto a este primero.

50 Desde el momento de su despertar, el Buda no se dejaba intimidar por las críticas y los insultos. Recibió muchos, especialmente de los brahmanes, de otros sramanas competidores celosos de su éxito o de gente que pensaba que estaba apartando a los demás de sus deberes. El Buda manifiesta por lo general una alta autoestima, una seguridad en sí mismo cercana a la arrogancia. Está convencido, no sólo de que lo que dice es cierto, sino que además puede verificarse. Comentó en una ocasión que no sentía resentimiento ni frustración ni descontento cuando lo insultaban o lo calumniaban, y que tampoco sentía alegría ni euforia cuando lo veneraban o lo ensalzaban.

51 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 187-188

De esta manera, el Buda inauguró la Sangha⁵², la orden de los monjes, probablemente la primera secta monástica del mundo, dedicada a la transmisión y difusión del Dharma o enseñanzas de Buda, y si bien su éxito no fue inmediato, el Buda consiguió a lo largo de los años rodearse de miles de seguidores.

Las leyendas gustan de presentar el pensamiento de los maestros o de las personas especialmente dotadas, como de algo acabado, sin fisuras y sin añadidos, desde el mismo momento de su concepción.

Por el contrario, y esto es tan sólo una hipótesis sustentada en el más puro sentido común, es muy probable que lo que llamamos “el pensamiento del Buda” fuera una creación colectiva del conjunto de la Sangha, en el que algunos individuos especialmente dotados, con el Buda a la cabeza, habrían aportado más y otros menos.

Es muy probable que el Buda fuera añadiendo a su propio pensamiento elementos de otros individuos con los que tuvo contacto directo. Y es igualmente plausible que lo que se ha ido transmitiendo como pensamiento budista sea una construcción colectiva realizada a lo largo de los siglos a partir de las aportaciones y reinterpretaciones de numerosos pensadores, filósofos y estudiosos seguidores de los que hasta ese momento era el pensamiento budista.

Tal y como lo expresa D. T. Suzuki:

52 La orden budista era llamada Sangha. Durante la época de Shakyamuni, el mismo término describía a varios grupos políticos y gremios comerciales; también se aplicaba a los grupos religiosos. La idea general de la sangha incluye a los cuatro grupos de budistas: monjes (bhikshu), monjas (bhikshuni), hombres laicos (upasaka) y mujeres laicas (upasika). Este término, sin embargo, cuando es utilizado en los primeros textos budistas, por lo general se refiere a las dos órdenes del sacerdocio: la orden de los monjes (bhikshu-Sangha) y la orden de las monjas (bhikshuni-Sangha).

Es un gran error pensar que cualquier sistema religioso existente fue legado por su fundador a la posteridad como el producto plenamente madurado de su mente, y, por lo tanto, que lo que los seguidores tuvieron que hacer con su fundador religioso y su doctrina fue abrazar tanto al fundador como a su doctrina como una herencia sagrada, como un tesoro que no ha de profanarse con el contenido de la experiencia espiritual individual de sus discípulos. Así, este criterio no llega a considerar en qué consiste nuestra vida espiritual, y fosiliza a la religión en su mismo meollo. Sin embargo, este conservadurismo estático se opone siempre al sector progresista que observa un sistema religioso desde un punto de vista dinámico. Y estas dos fuerzas que se ven en mutuo conflicto [...] Esto tiene lugar no sólo con respecto a la personalidad del fundador sino también con relación a su doctrina, y el resultado es una asombrosa complicación, o más bien confusión, que a veces nos impide ver apropiadamente la constitución de un sistema religioso vivo. [...] Mientras el fundador deambulaba aun entre sus seguidores y discípulos, éstos no distinguieron entre la persona de su líder y su doctrina; pues la doctrina se interpretaba en la persona y la persona se explicaba vivamente en la doctrina. [...] Pero las cosas fueron diferentes cuando su personalidad majestuosa e inspiradora dejó de verse encarnada. Su doctrina estaba todavía allí, sus seguidores podían recitarla perfectamente de memoria, pero su conexión personal con el autor se había perdido [...] En torno de esta personalidad [...] se desarrollarán ahora diversos sistemas filosóficos, esencialmente basados en su propia doctrina, pero más o menos modificados de acuerdo a las experiencias espirituales de los discípulos. [...] Por tanto, no está muy de acuerdo con la vida y doctrina del Buda considerar al Budismo meramente como sistema de doctrinas y prácticas religiosas, establecidas por el mismo Buda; pues es más que esto, y comprende, como sus elementos constitutivos más importantes, todas las experiencias y especulaciones de los seguidores del Buda, en especial con respecto a la personalidad de su maestro y las relaciones de éste con su propia doctrina. El Budismo no salió de la mente del Buda armado en plenitud, como lo hiciera Minerva de Júpiter. La teoría de un Budismo perfecto desde el principio es su punto de vista estático, y se aparta de su crecimiento continuo y sin fin. [...] En la medida en que el Budis-

mo es una religión viva y no una momia histórica, rellena con materiales muertos e infuncionales, debe ser capaz de absorber y asimilar todo lo que es útil para su crecimiento. Esto es lo más natural para cualquier organismo dotado de vida. Y esta vida puede hallarse bajo formas y construcciones divergentes. [...] Según los eruditos del Budismo pali y de la literatura agámica⁵³, todo lo que el Buda enseñó, hasta donde llegó su doctrina sistemática, parece resumido por la Noble Verdad Cuádruple, la Doécupla Cadena de Causalidad, el Óctuple Sendero de la Vida Recta, y la doctrina del No-ego (Anátman) y Nirvana. Si éste fuese el caso, lo que llamamos Budismo primitivo sería un asunto muy simple al considerar solamente el aspecto doctrinario. En estas doctrinas no había nada muy prometedor que eventualmente construyese una magnífica estructura que habría de conocerse como Budismo, abarcando al Hínáyana y al Maháyána⁵⁴.

Desde luego, no se pone en duda la potencia del pensamiento inicial del Buda, ni sus especiales condiciones como líder que le permitieron poner en funcionamiento toda esta estructura, pero no sería demasiado lógico suponer que su pensamiento no experimentara modificación alguna desde el momento mismo de su “despertar”, ya fuera por el contacto con otros pensadores, al igual que él, producto de una época de profundos cambios sociales y por tanto, con las mismas preocupaciones y enfocados en los mismos temas, ya fuera por nuevos descubrimientos personales.

En cualquier caso, llaman la atención las especiales cualidades, pedagógicas y organizativas, del Buda, puestas de manifiesto en su habilidad para crear y mantener una estructura que permitiera el desarrollo de una nueva y revolucionaria forma de pensamiento, al tiempo que el crecimiento personal de los individuos pertenecientes a la Sangha.

53 Sánscrito. Se refiere a la recopilación de los sutras. En Páli se diría Nikayâ

54 Daisetz Teitaro Suzuki. *Ensayos sobre budismo zen*. Vol 1. Editorial Kier, Buenos Aires. Págs 19 a 21.

En la Sangha no existían distinciones en base a diferencias de origen social o económico de los bhikshus. Dada la indiferencia del buda respecto a las distintas clases o estratos sociales, la Sangha debió ser un movimiento muy dinámico y abierto. El movimiento budista, al menos en sus inicios, era contrario a cualquier clase de discriminación.

Era inaudito, en la India contemporánea de Gautama, predicar la enseñanza de uno a todas las personas. Esto resulta obvio cuando comparamos su situación con la de diversos filósofos de los Upanisads, que limitaban sus audiencias y a menudo se confiaban para predicar sólo a sus propios hijos, o individuos distinguidos a quienes ellos consideraban calificados para recibir instrucción. El buda Gautama rompió esta tradicional restricción y el hacerlo debe haber requerido de una considerable determinación y coraje⁵⁵.

Las decisiones importantes se tomaban en la asamblea, con la participación de todos los bhikshus, y el acuerdo debía ser tomado por consenso. No era una asamblea democrática en el sentido de que la opinión mayoritaria fuera vinculante para todos. Las minorías podían enrocarse en su posición, pero sin socavar la estructura interna de la Sangha. Lo más importante para el Buda era la cohesión interna de cada una de las comunidades. Las diferencias de opinión eran aceptadas, pero siempre que estas no derivaran en conflicto. Llegado el caso, el grupo disidente siempre se podía disgregar y formar un nuevo grupo, separándose del anterior sin inquina ni animadversión.

Los adeptos siguieron llegando a la Sangha: al poco tiempo apareció en el parque de las gacelas un joven rico llamado Yasa. Buda intuyó que era infeliz. Le invitó a sentarse y pronunció su primer discurso gradual, método de exposición

55 Hajime Nakamura: Gotama Buddha. Buddhist Books International, Los Ángeles, 1987, pág. 69.

que comenzaba con las reglas éticas, y solo cuando estaba seguro de ser entendido, abordaba las partes más complejas de enseñanzas. Yasa se convirtió en el séptimo bhikshu. Poco después se le unieron varios amigos de Yasa, unos cincuenta, también hijos de mercaderes acomodados procedentes de las zonas vecinas de Benarés.

Tan dramáticas conversiones tienen algo de cuento de hadas, como si fueran inventadas por biógrafos posteriores, ansiosos por atribuirle al Buda poderes milagrosos de carisma y persuasión. Uno se pregunta: ¿qué les dijo el Buda que les resultó tan convincente a esos acomodados ciudadanos de Benarés? Pero tampoco es fácil comprender la originalidad de lo que el Buda dijo, y de cómo lo dijo, pues le vemos a través de muchos siglos de historia, y no a través de la mirada pura de alguien del norte de la India hace dos milenios y medio, alguien que más que una explicación abstracta del mundo desea un consejo de cómo vivir.⁵⁶

A este respecto, lo más interesante sería observar, al margen de la hagiografía, por qué la doctrina del Buda, frente a la de los brahmanes, dominante en su época, y la de otros sramanas, tuvo un éxito tan notable entre las clases sociales comerciales urbanas, emergentes en ese momento.

Casi todos los primeros seguidores del buda eran hijos de comerciantes, clase social que había empezado despuntar en las ciudades del norte de la India. Una clase social para la que las ideas brahmánicas que defendían el sistema de castas ario no eran válidas, puesto que les relegaba a una posición que no consideraban adecuada a sus esfuerzos y sus méritos.

En esa época, las comunidades humanas habían ido creciendo en tamaño y complejidad. Las condiciones sociales, económicas y políticas de lo que los textos budistas llamaban el País Medio (la llanura Indogangética) habían evolucionado

56 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 201-202

en los años previos al nacimiento del Buda. La producción de mercancías experimentó un notable auge, y de forma simultánea y gradual se produjo el desarrollo de grandes rutas comerciales, cuyo control de los puntos clave eran de vital importancia para los reinos y repúblicas que atravesaba.

En el País Medio había cuatro reinos principales, y entre ellos varias repúblicas tribales independientes así como pequeñas ciudades estado, gobernadas por miembros de una oligarquía o consejo de ancianos. Las ciudades de los reinos principales conformaban un “ecosistema” más propicio a la difusión de las ideas budistas que el ámbito rural, en mayor medida anclado en las antiguas tradiciones brahmánicas del sistema hinduista de castas.

La emergente realidad económica, social y política se había ido desplazando hacia el este, especialmente a los reinos de Kosala, Magadha y otros territorios de los alrededores.

Kosala, situada en el noroeste, controlaba el camino comercial del norte, que conectaba Taxila con Rajagriha. Este reino se encontraba ya en decadencia en la época del Buda. Su rey, Prasenajit, era todavía un monarca poderoso, pero la administración de su territorio, llevada a cabo por medio de jefes tribales y pequeños reyes vasallos, era descuidada y se encontraba en declive. El control del río Ganges, especialmente después de su anexión de Benarés (Kâsi) a comienzos del siglo VII, fue esencial en la influencia comercial y militar de este reino.

Magadha, cuya capital a comienzos del siglo VI a.e.v. era Shravasti (Sâvathi), pero su centro tradicional había sido Saket (Sâketa), situada más al sur. Magadha parece estar peor comunicado y situado en una ruta comercial más periférica respecto al eje que conforma el Ganges, casi al final del recorrido. Pero no obstante, controlaba la producción de metales,

esenciales para la fabricación de armamento y herramientas de labranza con las que desbrozar la selva y hacerla productiva para la agricultura. Las colinas que rodean a su capital eran abundantes en mineral de hierro y este era fácil de extraer.

Mientras que los reinos de Kosala y Magadha eran monarquías absolutas, coexistían con otros territorios, como por ejemplo, la nación Vriji, que era más bien, una confederación de ciudades, gobernadas por asambleas de ciudadanos, habituados a constantes prácticas militares dirigidas a poner freno al creciente poder de los reinos más grandes, cuyo poder se fue cada vez más sustentado en la aparición y desarrollo de los primeros ejércitos permanentes y profesionales. Sin duda, el poder militar de los grandes reinos descansaba en la posibilidad de cobrar tributos regulares, y por tanto presupone la existencia de una administración estable y desarrollada.

Estas organizaciones sociales no eran las únicas que conoció el Buda, pues hay que añadir, además, las propias de los numerosos grupos humanos que vivían en las profundidades de las selvas, basados en una economía de subsistencia a partir de la caza y la recolección, dotados de instrumentos de piedra y hueso, y no incorporados todavía a la corriente histórica dominante.

El Buda pasó mucho tiempo en las grandes ciudades de los dos principales reinos, Shravasti capital de Kosala y Rajagriha capital de Magadha, que durante la vida del Buda se convirtió en el primer gran imperio de la India.

Las ciudades estado de la India no contaban con las ventajas defensivo-militares derivadas de la geografía que, por ejemplo, tenían las ciudades estado griegas, de manera que su pervivencia fue más complicada. Durante la vida del Buda, el dominio de las grandes monarquías en detrimento de las pe-

queñas republicas y las ciudades Estado fue un hecho. De esta manera, el fin de las unidades políticas más pequeñas y la creciente sujeción de los ciudadanos a la autoridad del estado burocrático se fueron poniendo de manifiesto durante la vida del Buda.

Su época fue, en el plano cultural y filosófico, de gran creatividad, período en el que la cultura india crea nuevas visiones de la realidad, muy alejadas de las mantenidas por los antiguos textos védicos, plagados de ritualismo. Esta etapa alumbró pensadores de muy diversos orígenes, que debatían públicamente, en los parques, a la entrada de las grandes urbes, sobre sus ideas acerca de esta realidad. Fue una época de profundos cambios sociales y económicos, y las ideas acerca de la realidad, fueron modificándose en la misma medida.

El Buda había roto con la ortodoxia religiosa de su tiempo, que consistía fundamentalmente en rituales destinados a apaciguar a los dioses y permitir de este modo que la élite hereditaria de los brahmanes, los sacerdotes que los llevaban a cabo, mantuviera una posición social superior a la de los guerreros, los comerciantes y los sirvientes.

Fue radical a la hora de rechazar los sistemas religiosos de su época, pero a cambio no se dedicó a presentar una alternativa religiosa, sino que se centró en el ámbito de lo cotidiano, del sufrimiento de las personas. La naturaleza humana nada tenía que ver con los roles sociales o religiosos. El desarrollo de una economía urbana puso de manifiesto que la estructura social era algo creado por el hombre, que no tenía nada que ver con una estructura de origen divino o reflejo de la misma en la tierra, y que por tanto era susceptible de modificación.

Quizá uno de los cambios más radicales que introdujo el Buda en el ámbito de las ideas respecto a la sociedad fue su reelaboración de la teoría del karma.

Según la antigua teoría del karma, que posteriormente el Buda iba a modificar esencialmente, el deseo mueve a la acción, lo que siempre conlleva consecuencias.

Pero las Upanishads⁵⁷ afirman que estas consecuencias no se ven durante la vida de la persona que las lleva a cabo, sino en vidas siguientes, de la misma manera que las acciones llevadas a cabo en anteriores vidas se ponen de manifiesto en esta.

Las buenas o malas acciones, que se manifestaban en siguientes vidas a modo de castigo o recompensa, estaban ligadas a una rígida concepción del mundo social que dificultaba enormemente todo cambio, y que a nivel individual marcaba una frontera impermeable entre los diferentes estratos sociales.

De esta manera, los brahmanes, delimitaban muy claramente cuales eran los caminos proscritos y los caminos prescritos, concretando las acciones de los pertenecientes a cada estrato: en cualquier caso, seguir los deberes de casta y obedecer la ley de las jerarquías sociales.

Estas ideas se manifiestan con claridad en la Chandogya Upanishad:

⁵⁷ Las Upanishads o última parte del Veda son una serie de textos cortos, en prosa o en verso. Los más antiguos de ellos se recopilaron posiblemente hacia el año 800 a.e.v. Aunque su número no está determinado, tradicionalmente se considera que existen 108 Upanishads mayores. De ellos, 16 son considerados los más importantes, pues Shankaracharya, el mayor filósofo-santo del hinduismo, escribió comentarios sobre diez de ellos, y citó fragmentos de los otros seis. Las Upanishads siguen hoy día formando cuerpo del hinduismo. Se les llama Vedanta, fin del Veda, tanto por encontrarse colocados al final de las escrituras como por representar la parte más profunda del Veda.

“Aquellos cuya conducta en el mundo ha sido buena pueden esperar entrar en un vientre bueno, como el de una mujer de la clase brahmán, kshatriya (guerreros y nobles) o vaishya (granjeros, comerciantes y artesanos). Pero la gente que ha tenido un comportamiento depravado solo puede esperar entrar en un vientre depravado como el de una perra, una cerda o una mujer sin casta.”

Según este esquema, la tarea del artesano o del campesino era trabajar en sus respectivos ámbitos, sin posible movilidad entre clases sociales, reservándose para sí mismos, los brahmanes, las tareas espirituales y la celebración de los sacrificios a los dioses.

Esta sencilla manera de legitimar el orden social nos sigue siendo familiar pues ha sido ampliamente utilizada con éxito hasta nuestros días: convertir una ley social, y por tanto contingente, en algo “natural” e incluso más, en algo sancionado por la autoridad divina. Como bien saben los poderosos, el orden social funciona precisamente porque es inconsciente.

El culto a las deidades, los sacrificios y la antigua teoría del karma en aras del mantenimiento de la jerarquía social era, por tanto, lo que caracterizaba y caracteriza hasta nuestros días la religión y la ideología brahmánicas.

Esta teoría del karma no ofrecía muchas salidas a los hombres y mujeres, más que la sumisión y aceptación de su lugar, ligándolos al ciclo interminable de los actos y sus consecuencias.

No obstante, la confluencia de diversos factores, entre los que destaca el nacimiento y desarrollo de una nueva civilización urbana, fue resquebrajando la estabilidad del edificio brahmánico. Una época de cambios sociales y económicos, con los conflictos que son propios a estos momentos históricos, y caracterizada por la inestabilidad, fue un caldo de cul-

tivo propicio a la aparición de pensadores que venían a cuestionar los cimientos ideológicos de la sociedad brahmánica.

Una de las consecuencias de todo ello fue la aparición de una nueva clase social, los sramanas⁵⁸, vagabundos, nómadas errantes a la búsqueda de una nueva forma de entender la vida y el mundo, más espiritual y fuera del esclerótico orden social definido por los brahmanes. El Buda que vivió esta época de profundo cambio cultural, en la que se cuestionaba los procedimientos religiosos tradicionales de la India, fue uno de estos sramanas destinados a producir una revolución de las ideas en el rígido mundo de India del norte.

Muchos de estos maestros y filósofos vagabundos eran contemporáneos del Buda. En el Digha Nikaya⁵⁹ se habla de los seis pensadores más radicales posteriores a las Upanishads, los denominados “los maestros del error”.

Ajita Kesakambala, el materialista, sostenía que todo tiene su origen en la materia, y niega la existencia del alma, de los dioses y de todo lo sobrenatural. Niega asimismo la trasmigración al afirmar que el hombre termina con la muerte. Mantiene la tesis contraria a los deterministas defendiendo la libertad radical del ser humano. La felicidad depende de los placeres de los sentidos. Afirma que: “No tiene ningún mérito dar limosna, sacrificar ni hacer ofrendas, [todo ello] no provoca ni causas buenas o malas obras. No hay paso al-

58 Los sramanas fueron lo bastante abundantes como para que un emisario o espía griego en el siglo III, comentara que las dos sectas más importantes de la India eran los brahmanes y los gimnosofistas, los sabios desnudos (el nombre griego para designar a los sramanas).

59 El Digha Nikaya, un texto budista, menciona a varios de estos pensadores errantes, contemporáneos del Buda, que mediante sus ideas y actos radicales, incitaban al debate y la discusión sobre la visión dominante de ver la existencia: Ajita Kesakambala, Makkhali Gosala, Pakudha Kaccayana, Purana Kassapa y Mahavira, líder de los jainistas. (DN vol 1 pag 69-70 / SN pag 991-1003)

guno de este mundo al otro. No existe vida después de la muerte. El hombre está formado de cuatro elementos, tierra, agua, fuego y aire, y cuando muere todo regresa al mismo sitio de donde vino, tierra, agua, fuego y aire, mientras los sentidos se disipan en el espacio.”

Makkhali Gosala, líder de los Ajivikas, el determinista, para quien todo está fatalmente dispuesto por el destino (niyati), por tanto las acciones humanas eran moralmente irrelevantes y carecían de consecuencias. Según él, todo lo nacido carece de poder, fuerza o virtud y se desarrolla por el destino, el azar y la naturaleza. Niega el libre albedrío. No es posible fructificar un karma inmaduro, ni agotar un karma maduro mediante la vida virtuosa, la penitencia o la castidad. “Al igual que una madeja de hilo, si la lanzamos se desenrolla en toda su longitud, así necios y sabios seguirán su curso, y pondrán fin al sufrimiento”.

Pakudha Kaccayana, es uno de los representantes del atomismo en la India. Precursor de Demócrito, afirma que todo lo que existe está compuesto de siete agregados: tierra, agua, fuego, aire, alegría, sufrimiento y vida, que no son ordenados ni causados, y que son eternos como la nieve de las cumbres más altas.

Purana Kassapa, un asceta errante indio, también criticó la doctrina del karma. Afirmó que no existía el más allá y que la moral era un fenómeno natural cuyo único propósito era ayudar a la vida aquí en la tierra. Era el que podríamos considerar amoralista, enseñando la ausencia de valor de la acción tanto para el bien como para el mal. Su filosofía era profundamente antibrahmánica, y afirmaba que ni el mal ni la conducta virtuosa existen en realidad.

Sanjaya Belatthaputta, el escéptico, tenía por norma no afirmar ni negar nada, ni emitir juicios, adopta una posición eva-

siva, proponiendo la suspensión del juicio frente a toda cuestión. Tuvo muchos seguidores los cuales también concedían una gran importancia a la ataraxía⁶⁰.

Y finalmente, quizá el más conocido, Vardhamana Mahavirá, contemporáneo del Buda. Se cree que la historia de su vida está íntimamente imbricada con la de Siddhartha Gautama. Según la leyenda era hijo del rey Siddhartha de Kundagrama, una región en el actual estado de Bihar (India). Tanto su padre como su madre eran kshatryas (la segunda casta de guerreros). Exactamente igual que en la leyenda de Buda, Vardhamana vivió hasta los 29 años como un príncipe, luego abandonó sus posesiones materiales y pasó veinte años como un asceta. Llegó a tener 400.000 seguidores en vida. Falleció en el día de Dipavali (el último día del calendario hindú) a la edad de 72 años (en el 527 a.e.v. o en el 477 a.e.v.). Mahavirá iniciador del jainismo, una secta hinduista que rechazaba el sistema de castas, la autoridad de los Vedas y los sacrificios rituales, se oponía igualmente a la autoridad de los Brahmanes e insistía en una vida equilibrada, basada en los principios de la no violencia y la frugalidad. Centró su atención en la búsqueda de una salida al ciclo interminable de reencarnaciones que enseñaba el hinduismo. Según Mahavirá, el alma se reencarna porque contiene una parte material e impura. Para liberar el alma de toda contaminación material hay que practicar un ascetismo muy estricto, la meditación intensa y el control riguroso de las pasiones. La salvación depende, pues, del esfuerzo personal y no de los sacerdotes o de los dioses. Si el alma consigue liberarse de sus impurezas, no volverá a encarnarse y gozará al fin de un eterno descanso.

60 Se denomina ataraxia a la disposición del ánimo propuesta por los epicúreos, estoicos y escépticos, gracias a la cual se alcanza el equilibrio emocional, mediante la disminución de la intensidad de las pasiones y deseos y la fortaleza de ánimo frente a la adversidad.

Su influencia se ha mantenido viva en la India hasta la actualidad. Hoy se cuentan unos cuatro millones de jainitas en la India, sobre todo en el área de Bombai.

Esta serie de filósofos errantes elaboran, al igual que el Buda, una doctrina crítica respecto al pensamiento brahmánico dominante de su época, y compiten por imponerse en los mismos segmentos sociales: las nuevas clases urbanas, comerciantes y artesanas. No es de extrañar por tanto, que los textos más hagiográficos presenten al Buda como superador de todos estos pensadores contemporáneos. Lo que es indudable es que conoció parte de sus teorías y le parecieron globalmente insatisfactorias. Es muy probable que de algunas de ellas tomara y reformulara algunos de sus elementos.

Buda, en su época, vio a los hombres que habían creado las nuevas fuerzas sociales y económicas del norte de la India. Su público principal se encontraba en los centros urbanos, donde la gente sentía de manera más acusada su nuevo individualismo como una carga, y era atraída hacia el nihilismo que predicaban nuevos pensadores como los ajivikas, que atacaban las leyes morales del karma. El Buda percibía los peligros inherentes a un hombre liberado de su moralidad tradicional que afirmaba ser un individuo guiado tan sólo por sí mismo. En parte por eso cuestionó la mismísima premisa del individuo autónomo guiado tan sólo por sí mismo: por ser alguien que elige y sólo persigue sus propios deseos, y por tanto acaba poseyendo su individualidad, una hipótesis que hoy día [...] se halla en la base de la civilización moderna⁶¹.

Los sramanas habían roto con la ortodoxia de la religión brahmánica que consistía principalmente en ofrecer sacrificios para apaciguar y colocar a los dioses en una situación propicia. Los sramanas no sólo se enfrentaron a la ortodoxia brahmánica en el ámbito de las ideas sino que formaron sec-

61 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág 320

tas y prescribieron sus propios ejercicios mentales y espirituales.

Si, según los brahmanes, la vida correcta debía estructurarse en torno a cuatro fases bien definidas: el joven casto debía casarse y convertirse en cabeza de familia, tener hijos y sólo en la última etapa de su vida dedicarse a la contemplación religiosa hasta convertirse en un asceta errante; para los sramanas, no había que esperar tanto. La renuncia al hogar, a las posesiones, podía y debía realizarse mucho antes, desde el comienzo de la vida. Defendieron que cada ser humano debía comprender la verdad por sí mismo, sin mediación de intérpretes, a través de una prolongada práctica de meditación y ascetismo.

Así, para los brahmanes, el karma había sido el acto que el individuo lleva a cabo como parte del orden social establecido, lo que venía a determinar la posición que ocuparía en la vida siguiente. El Buda, como otros sramanas, rechazaba esta concepción, en el que la posición del individuo dependía de que los individuos se plegaran al orden social impuesto por los brahmanes. Para el Buda, el karma era sencillamente el residuo, más o menos duradero, que toda acción genera. Todo pensamiento⁶² o acción depositan un residuo kármico sobre la conciencia, que a su vez, ya contiene el residuo kármico de acciones anteriores, propias y ajenas. Dicho de una manera sencilla, lo que el Buda está afirmando es que nada

62 Uno de los elementos importantes de la reelaboración que realizó el Buda de la teoría del karma es el definirlo como “intención”. El Buda había alterado la idea brahmánica del karma, poniendo jerárquicamente, por encima, la intención o el pensamiento a la acción. El momento más adecuado de detener una determinada acción es precisamente en la intención o pensamiento, en tanto que en definitiva, la preceden. Desde el punto de vista del Buda, la contemplación, el discurso y la acción no eran a efectos prácticos muy diferentes, sino más bien, los eslabones del mismo proceso mental y físico. No podían separarse ni jerarquizarse.

sale gratis en la vida. Hacer, dejar de hacer, no hacer, todo ello genera en diferentes medidas un residuo kármico.

La visión del mundo del Buda derivada de la teoría del karma no es enteramente libre, pues la libertad y la voluntad están condicionadas precisamente por la causa y el efecto, por el residuo kármico que nos precede (de nuestros padres, de nuestro entorno, de la sociedad concreta en la que vivimos y del lugar que ocupamos en ella). Pero, no obstante, el hombre puede alzarse, a través de sus decisiones y de sus actos, sobre este residuo kármico, cambiando de esta manera la pauta que estos forman. El individuo concebido por el Buda es libre para actuar dentro de este ámbito condicionado, y luchar por modificar su situación. La superación descansa precisamente en el conocimiento de la naturaleza condicionada de los fenómenos, haciéndose cargo de que las actividades kármicas anteriores devienen en inclinaciones actuales. Sobre este conocimiento y sobre la voluntad, es posible el cambio.

El karma así entendido permitía una buena cantidad de libre albedrío en la vida. Los hombres podían, mediante el esfuerzo, la voluntad y las acciones adecuadas, superar el estado de sufrimiento. Esto es lo que afirma la tercera noble verdad: que el dukkha, el dolor, puede superarse.

Tal como él lo veía, los impulsos que surgen en la mente, por automáticos o habituales que sean, también le presentan al individuo la posibilidad de elegir. El individuo puede elegir seguirlos o no. Cualquier decisión que tome le define para bien o para mal. Así, para el Buda, la elección y la intención conforman al ser humano. Crean su mundo emocional y psicológico; y componen lo que los brahmanes denominan karma; el karma que para el Buda residía en la intención, expresa o no, tanto como en la acción. [...] “lo que yo llamo karma –labor mental- es la elección o intención, pues, al elegir, un hombre actúa mediante el cuerpo, el habla y la mente”. Con estas palabras aparentemente inocuas, el

*Buda introdujo en la India una idea no menos radical que la de los pensadores del Renacimiento europeo, cuando afirmaron que el bien venía definido por la voluntad humana, y no por Dios o la naturaleza*⁶³.

Una de los aspectos más atractivos de la teoría budista del karma es que no espera a la muerte para distribuir castigos y recompensas, como sí hace, por ejemplo, la idea cristiana de pecado y juicio final. No existe un tribunal ético exterior a los actos y los pensamientos. Por el contrario, estos llevan inscritos, en su propia realización, las consecuencias que les son propias. Los pensamientos y las acciones, y el karma que generan, ponen de manifiesto sus efectos aquí y ahora, continuamente, siempre, en una realidad en la que todos y cada uno de sus elementos están interconectados.

El éxito de esta teoría, junto las instrucciones para superar el sufrimiento, debieron proporcionarle un nutrido grupo de seguidores y simpatizantes, especialmente entre las clases urbanas emergentes.

Llegado el momento, una vez que el Buda comprobó que sus discípulos habían integrado de manera suficiente sus enseñanzas, decidió extender más el dharma. De ese modo exhortó a los sesenta discípulos que tenía aproximadamente, a convertirse en predicadores del dharma...

“marchaos, bhikshus, seguid vuestro propio camino por el provecho y felicidad de los muchos, para extender la compasión para el mundo, por el provecho, ganancia y felicidad de dioses y hombres. No vayáis dos juntos al mismo lugar. Predicad el Dharma con razón y elocuencia, de modo que sea bueno al comienzo, a la mitad y al final. [...] Hay seres que tienen polvo en los ojos, que

63 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 195-196

perecerán si no oyen la enseñanza. Pero si la oyen, conseguirán la liberación."⁶⁴

Los bhikshus siguieron sus instrucciones y después de viajar por diferentes lugares, fueron regresando acompañados de diferentes individuos que deseaban ser ordenados como miembros de la Sangha. El Buda comprendió que debía delegar aún más, y confirió a los bhikshus la capacidad de ordenar a nuevas personas para la Sangha.

*El Buda concebía la Sangha como un grupo de bhikshus seguros de sí mismos que pasaban por el adiestramiento espiritual necesario para escapar del sufrimiento y alcanzar la iluminación. El bhikshu atravesaba el triple proceso de iluminación –moralidad, meditación, sabiduría- y también creaba el ambiente para que otros bhikshus hicieran lo mismo*⁶⁵.

Aunque los bhikshus, siguiendo la tradición india renunciaban al mundo (tal y como lo venían haciendo los Sramanas inspirados en las Upanishads, que se retiraban a los bosques y zonas aisladas), su ejemplo era mucho más visible, pues solían encontrarse cerca de los centros urbanos y del ámbito del comercio y de los negocios. El principio de compasión o Karuna, lleva a los bhikshus a mostrar su sabiduría a las personas que viven en sociedad y que cada vez más se encontraban sometidos al apego en su búsqueda del placer y la felicidad.

La historia de conversiones del Buda es extensa. Sin embargo en Benarés, donde la posición de los brahmanes estaba muy consolidada, la resistencia a sus enseñanzas fue más fuerte. Quizá por esa razón decidió volver a Boda Gaya, con la intención de convertir a un reputado y anciano asceta llamado Urbuela Kashyapa, seguidor de la religión de los vedas, basada

64 Majjhima Nikaya. pág. 535

65 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 207-209

en el sacrificio. Kashyapa vivía con sus seguidores a orillas del río Boda Gaya y era respetado en todo el reino de Magadha. La leyenda cuenta que para llevar a cabo su conversión, el Buda llevó a cabo tres mil quinientos milagros, entre los cuales se cuenta el volar o el impedir que los ascetas encendieran los fuegos sagrados. En cualquier caso, puso en entredicho la iluminación de Kashyapa a través de la duda respecto a sus métodos de ascetismo y sacrificio. Finalmente convencidos de la sabiduría del Buda, Kashyapa y sus discípulos se cortaron las greñas y las tiraron al río, simbolizando de esta manera su abandono de las prácticas ascéticas y su adhesión al Dharma del Buda.

Desde Boda Gaya, el Buda se trasladó con sus nuevos seguidores hasta Rajagriha (la actual Rajgir, a unos seiscientos cincuenta kilómetros al este de Kapilavastu y a unos setenta y cinco kilómetros al sureste de Patna, la actual capital del estado indio de Bihar), la capital del reino de Magadha. Allí se reunió con el rey Bimbisara, a quien unos años antes había prometido volver cuando alcanzara la iluminación.

El Buda, en su primera visita a Rajagriha, tuvo un encuentro con Bimbisara, el que entonces era el joven monarca de Magadha. Este, desde los balcones de su palacio, había observado que entre la gente del pueblo destacaba un joven sramana que tenía el aspecto de pertenecer a una familia noble. Ordenó hacer averiguaciones sobre ese hombre. Sus criados volvieron y le informaron que el sramana se había instalado en una cueva, en una de las cinco colinas que rodean la ciudad. Allí se dirigió Bimbisara con el propósito de interrogar al Buda y saciar su curiosidad. Al ser preguntado por su familia, el Buda respondió que antes de su renuncia al mundo, había pertenecido al clan de los Shakyas, y que había viajado hasta Maghada desde el colindante reino de Kosala.

Según el mito, después de una extensa conversación, Bimbisara, impresionado por la personalidad del Buda, le ofreció un puesto de general en el poderoso ejército encabezado por una magnífica escuadra de elefantes. Detrás del impulsivo ofrecimiento es posible que se encontrara la idea de que podría resultarle útil tener de su parte a un noble shakya en su rivalidad con el poderoso estado de Kosala, cuya sed expansionista se venía poniendo de manifiesto desde hacia algún tiempo, y ello pese a que Bimbisara estaba casado con la hermana de Prasenajit, monarca de Kosala, que había recibido en dote el estado de Benarés. El Buda rechazó la oferta afirmando que no le interesaba la guerra y que las prerrogativas ofrecidas no tenían sentido para él, que había abandonado el mundo para alcanzar la iluminación. Y aunque Bimbisara insistió, el Buda se mantuvo firme. Entonces el rey le hizo prometer que cuando alcanzara la iluminación volvería a reunirse con él.

Años después, cuando el Buda volvió, Bimbisara ya había oído rumores de su encuentro con Kashyapa, pero no conocía el resultado de la confrontación de sus respectivos pensamientos. Cuando se vieron cara a cara, el Buda animó a Kashyapa a que le contara el relato de lo sucedido. Kashyapa explicó al soberano y su corte que había abandonado las prácticas ascéticas y adoptado la doctrina del Buda. A continuación el Buda pronunció un sermón ante Bimbisara, que convencido abrazó igualmente el Dharma del Buda, como discípulo lego, y le regaló una arboleda de bambú, que poseía cerca de la ciudad, y que utilizaba en ocasiones como parque de recreo.

En esta arboleda el Buda conoció a dos individuos que pasado el tiempo se convertirían en dos de sus discípulos más fieles: Sariputra y Maudgalyayana. Estos habían oído las teorías

del Buda por otras personas y se sintieron atraídos por ella. Fueron al bosque de bambú y le pidieron al Buda que los aceptara como bhikshus. En ese momento, la Sangha del Buda contaba con más de mil personas.

Durante esos años se le unieron también tres de sus más importantes seguidores legos: Ananda, Jivaka y Anathapindaka. Este último, que era banquero y comerciante de oro, compró y donó a la Sangha un parque cerca de Shravasti, la capital de Kosala. Ananda se convirtió en el ayudante personal del Buda: le traía agua, filtraba sus visitas, le mantenía en contacto con la Sangha y tomaba notas de sus enseñanzas. Jivaka fue el médico de la Sangha.

Tras ser informado de la muerte de su padre, el Buda viajó a Kapilavastu. Su madrastra Mahaprajapati le dijo que quería unirse a la Sangha. Al principio el Buda respondió con evasivas. Pero su madrastra siguió insistiendo, y se dirigió a Ananda para que le sirviera de intermediario con el Buda. Ananda le preguntó al Buda si la mujeres que decidieran seguir sus enseñanzas podían alcanzar la iluminación, a lo que el Buda respondió que sí. Ananda entonces expuso el caso de Mahaprajapati, y el Buda, no sin reticencias, terminó por ceder, aunque imponiendo unas condiciones más severas que de hecho subordinaban a las bhikshunis a los bhikshus. Pese a estos recelos del Buda, se puede decir que su decisión fue radical pues en las tradiciones religiosas y sociales de su época, especialmente entre los brahmanes pero también entre los demás sramanas, no había un lugar comparable para las mujeres en esas tradiciones.

El Buda no consideraba que el género influyera a la hora de alcanzar la iluminación. En el sutta Pitaka, se cita a una bhikshuni que dice "¿Qué importa que sea mujer cuando la mente se concentra, cuando el conocimiento fluye sin cesar mientras uno ve correctamente el dharma? Aquel a quien se le ocurre pensar:

“soy una mujer”, o “soy un hombre” o “soy lo que sea”, más le vale dirigirse a Mara”. En otros textos se citan las palabras críticas del Buda contra los prejuicios que consideran que la misión de la mujer es cumplir con los deberes domésticos [...] El respeto a las mujeres se convirtió en uno de los prerequisites de la iluminación. En la tradición del budismo mahayana, todo dualismo debe ser rechazado, lo que significa desembarazarse de las distinciones de género⁶⁶.

Aunque con las citadas reticencias, el Buda aceptó la admisión de mujeres al nuevo culto; algo que en su época causó verdadero estupor porque, según las tradiciones existentes en ese momento, las mujeres no podían entender ni aspirar al conocimiento superior.

El Buda tuvo amistad con varias mujeres a lo largo de su vida. Una de ellas, con la que mantuvo una relación más estrecha, fue una mujer rica llamada Vishaka, que vivía en Shrivasthi con su marido y varios hijos. Fue una destacada defensora de la Sangha a la que hacía numerosas donaciones, entre ellas, la construcción de un monasterio cerca de Shrivasthi.

Durante más de veinte años el Buda pasó la época de los monzones en los parques donados a la Sangha por Anathapindika y Vishaka en Shrivasthi, así como en Rajagriha, la capital de Kosala, y en Vaishali. El resto del año viajaba errante por los territorios de los reinos de Magadha y Kosala, que cubren prácticamente todo el territorio del norte de la India.

El Buda se sentía a gusto en los pequeños reinos y provincias autónomas de la llanura Indogangética, donde imperaba una mayor atmósfera de tolerancia y posibilidad de discusión racional. En este ámbito, los sramanas, por lo general, encon-

66 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 269

traban un público más receptivo. No obstante el Buda era consciente de que en la extensión del Dharma era necesario abordar los reinos más grandes.

La ciudad más grande y cosmopolita, Benarés, donde imperaba la ortodoxia brahmánica, le era hostil. Incluso en Rajagriha, después de que su rey Bimbisara se convirtiera en su discípulo lego, siguió existiendo cierta oposición contra él.

La influencia sobre Bimbisara se iría con el tiempo demostrando como un gran logro para el Buda. Posteriormente también se hizo amigo y consejero de Prasenajit, rey de Kosala aficionado a la filosofía y rival de Bimbisara. Prasenajit había sido educado en la Universidad de Taxila y era de la misma edad que el Buda. El monarca de Kosala también se convirtió en seguidor lego del Buda, pero no abandonó los sacrificios de sangre. Le gustaban las comidas excesivas, y tenía cuatro esposas entre ellas una mujer del clan del Buda, los Shakyas. No obstante, hacía generosas donaciones a la Sangha y pedía consejo al Buda en cuestiones filosóficas, personales y políticas.

Aunque posiblemente la preocupación del Buda por el bienestar de la Sangha y la extensión de su mensaje le hizo entrar en relación con las monarquías más importantes de su época y lugar, parece que la preferencia política del Buda se dirigía a otro tipo de organizaciones y estructuras sociales. Prefería las pequeñas oligarquías o las repúblicas tribales, como aquella a la que pertenecía su ciudad de nacimiento, Kapilavastu o la de los licchavis⁶⁷. En estas repúblicas las decisiones que afectaban a la comunidad se tomaban mediante deliberación colectiva en asamblea. No obstante, eran frágiles y su capacidad de respuesta militar reducida.

⁶⁷ Los licchavis, que formaban parte de una de las repúblicas autónomas de la confederación Vrijji.

Los Vrijjis formaban pequeñas comunidades, con un nivel tecnológico relativamente bajo, un gobierno no excesivamente complejo que permitía la participación de los ciudadanos corrientes en la gestión de los asuntos públicos.

Hacia el final de la vida del Buda, Ajatashatru, hijo de Bimbisara, pretendía invadir la confederación de republicas de Vrijji. Un emisario de Ajatashatru informó al Buda de que su señor pretendía conquistar y anexionarse la republica tribal de los Vrijjis, lindante a su reino. Ante esta situación, el Buda enumeró los siete principios que deberían seguir los vrijjis para mantener su independencia:

- Celebrar asambleas con frecuencia y regularidad.
- Reunirse en armonía, separarse en armonía y hacer negocios en armonía.
- No autorizar lo que no ha sido autorizado, sino proceder de acuerdo con lo que ha sido autorizado.
- Saludar, honrar, respetar y venerar a los ancianos y considerarlos dignos de ser escuchados.
- No secuestrar por la fuerza a las esposas e hijas de los demás ni obligarlas a vivir con ellos contra su voluntad.
- Saludar, honrar, respetar y venerar los santuarios Vrijjis
- Tomar las disposiciones necesarias para la seguridad de los arhats, los hombres santos, a fin de que pudieran vivir allí en el futuro.

En un discurso pronunciado poco antes de morir, el Buda utilizó similares prescripciones como base para la organización de la Sangha. Al formular estas reglas, hizo uso de su aprendizaje inicial, en tanto formaba por nacimiento parte de la clase dirigente de su republica, y de su experiencia en asuntos legales y políticos.

Su modelo para la estructura interna de la Sangha era el de una pequeña república en la que era posible la deliberación común en asamblea y la negociación cara a cara. Cualquier bhikshu, incluso los novicios, tenía el derecho de expresar su opinión en la asamblea y sobre cualquier asunto que se tratase en la misma.

El Buda confiaba en que “siempre y cuando los bhikshus celebraran asambleas frecuentes en las que participaran todos, la Sangha prosperaría y no entraría en declive”. No se consideraba a sí mismo líder de la Sangha. No consideraba adecuado que la Sangha tuviera ningún líder. No animó a ninguno de sus discípulos a asumir esa responsabilidad cuando se acercaba a la muerte. Murió sin transmitir a nadie ningún tipo de liderazgo.

En la Sangha, la asamblea en la que estaban presentes todos los bhikshus tomaba las decisiones importantes mediante el debate y por consenso, no mediante el voto mayoritario. Las decisiones no eran estrictamente vinculantes. Las diferencias de opinión eran bienvenidas pero no deseaba que estas socavarán la cohesión interna de la comunidad, y viciaran la convivencia. La controversia se podía resolver siempre de manera que el grupo que disintía se podía separar y formar un grupo nuevo. En la Sangha, las opiniones minoritarias no se subordinaban al eficaz funcionamiento de gobierno.

Los primeros esfuerzos del Buda para dar cabida a los disidentes y reconocer la pluralidad del discurso y la práctica humanos acabarían salvando al budismo de las guerras sectarias que caracterizan al cristianismo y al islamismo; y el énfasis que puso en la práctica más que en la teoría impidió que sus enseñanzas se contaminaran de dogma y fundamentalismo. Los movimientos mahayana y theravada están separados por una diferencia de énfasis: el primero da más importancia a la compasión hacia los demás que a la liberación personal. Nunca han experimentado

los violentos conflictos que han marcado las relaciones entre católicos y protestantes, y entre los musulmanes sunitas y chiíes⁶⁸.

Este funcionamiento de la Sangha, intencionalmente concebido por el Buda parece un intento de alternativa a los grandes estados.

Prefería las pequeñas comunidades políticas donde el poder de la toma de decisiones se distribuyera entre sus miembros. Incluso a medida que surgían grandes estados en la India del norte, tenía la esperanza de conservar los pequeños lazos y solidaridades que protegían al individuo y le impedían ser aplastado por las inmensas fuerzas impersonales. Al fundar la Sangha, pretendía reintegrar a gente desarraigada en un modo de vida, una tradición y una forma de práctica espiritual. No separaba una esfera aparentemente tan íntima como la espiritual, del mundo humano en general [de lo social]; los bhikshus no vivían en bosques, sino en refugios cercanos a centros urbanos, y estaban vinculados a los laicos por una ética de la responsabilidad social. Es improbable que hubiera prestado mucha atención a la idea moderna de que la libertad era algo que el individuo disfrutaba en privado tras cumplir con sus obligaciones con la sociedad y el estado.⁶⁹

Pero el Buda sabía que las grandes monarquías no iban a desaparecer de la noche a la mañana, y que el modelo de la Sangha estaba lejos de convertirse en paradigma a imitar como forma de organización social dominante.

En sus discursos, no hablaba directamente de política, pero estaba muy al tanto de lo que ocurría en el ámbito político que le rodeaba, entre las monarquías de su época y lugar. En tanto que le preocupaba mantener las condiciones para la extensión de sus enseñanzas, trabó amistad con los monarcas y las personas poderosas de su época. En cualquier caso, y pese

68 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 276

69 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 323

a esos contactos y amistades, el Buda se diferenci6 de otros fil6sofos indios contempor6neos en que negaba, al contrario que 6stos, que el poder de los soberanos estuviera sancionado por la divinidad. El soberano era un ser humano com6n, al que los dem6s individuos de su comunidad o sus propios actos habían colocado en esa posici6n, y de la misma se derivaban m6s responsabilidades y deberes que derechos. Las cualidades del buen gobernante para el Buda no se reducían a la rectitud personal. Era necesario que poseyera generosidad, honestidad, autocontrol y tolerancia. El Dharma y los principios de la compasi6n debían aplicarse a la administraci6n del estado.

Un texto budista, el kutudanta sutra, bosqueja una 6tica sociopolítica y econ6mica del buen soberano. En el texto, el consejero del rey le recomienda entregar semillas de cereal y comida a los granjeros, poner capital de inversi6n a disposici6n de los mercaderes y comerciantes, ofrecer salarios justos y suficientes, asÍ como alimentos a disposici6n de la gente que trabaja en la administraci6n del Estado.

El fil6sofo budista Nagarjuna, aconsej6 a un rey de la dinastía Satavahana que tomara una serie de medidas que, teniendo en cuenta la 6poca en que vivi6, bien pudieran parecer un revolucionario programa de implantaci6n de las bases de un incipiente estado de bienestar: apoyar a los m6dicos, construir albergues y refugios para los viajeros, cuidando los caminos y propiciando el comercio y el contacto entre las gentes, eliminar los impuestos elevados que sobrecargan al pueblo, atender a las vÍctimas de los desastres naturales, y mantener estable el nivel de beneficios en t6rminos de escasez.

Algunos monarcas, como Ashoka⁷⁰ llevaron a cabo estos ideales, al menos en parte. No obstante, el desarrollo histórico y social del norte de la India, había hecho que las élites de los grandes reinos de su época estuvieran más preocupadas de los programas expansionistas de conquista de territorio que de programas de bienestar social. En el momento de la muerte del Buda, las guerras de expansión se habían vuelto bastante comunes.

Unos siete años antes de la muerte del Buda, Bimbisara el rey de Magadha fue depuesto y asesinado por su hijo, Ajatashatru, quien además no simpatizaba con el Buda, al que en una ocasión había intentado asesinar⁷¹.

Ajatashatru atacó el vecino reino de Kosala, en ese momento bajo el reinado de Prasenajit, y venció, humillando a su rival en la batalla. Acto seguido empezó a planear el ataque a las repúblicas tribales de los Vrijjis. Por su parte, Prasenajit recompuso su ejército y presentó de nuevo batalla, esta vez con éxito, confiscando las armas de su enemigo. Pero tiempo después, Ajatashatru atacó de nuevo Kosala y esta vez la victoria

70 El rey Ashoka (273-232 a.e.v.), fue el primer protector imperial del budismo. Inicialmente fue un conquistador especialmente brutal y sanguinario que al final de su invasión genocida de la India Oriental y tras la sangrienta batalla de Kalinga, puede que impresionado, arrepentido, o por un cálculo interesado, se convirtió al budismo y dirigió los recursos del imperio a la transmisión del Dharma. Celebró el tercer concilio de monjes budistas donde se decidió la futura forma del dharma o enseñanzas del Buda. Envío embajadores y misioneros budistas al territorio de lo que hoy es Afganistán y Asia Central e hizo grabar numerosas inscripciones en piedra con diferentes mensajes budistas.

71 Según el mito, Devadutta, uno de los parientes que el Buda había aceptado en la Sangha durante su primera visita a Kapilavastu después de su iluminación, intentó en repetidas ocasiones hacerse con el control de la Sangha, pero sus planes fracasaron. Entonces trabó amistad con el hijo de Bimbisara, Ajatashatru, y conspiró con él para asesinar al Buda. Los hombres que envió terminaron por ser convertidos y acabaron como miembros de la Sangha. Después de estos fracasos, lo intentó por sí mismo en varias ocasiones, arrojando una gran piedra al Buda o azuzando a un elefante salvaje contra él. También intentó quebrar la cohesión de la Sangha al proponer reglas más estrictas para los bhikkhus. Ninguno de los sus intentos tuvo éxito y acabó por suicidarse.

fue total. Una mala decisión de Vidûbha, hijo de Prasenajit, tuvo consecuencias definitivas sobre la derrota de sus ejércitos. Parece ser que ordenó a sus huestes acampar en el curso seco del río Rapti, y que esa noche, la tormenta produjo una riada que arrasó el campamento del ejército de Kosala, decidiendo la contienda definitivamente a favor del poder de Magadha, que se consolidó de esta manera como la mayor y única potencia regional de la cuenca del Ganges.

El Buda, que estaba al corriente de esos movimientos políticos y militares, se mantuvo en la neutralidad. Comentó que la victoria engendra odio; los derrotados viven dolidos. Felices viven los pacíficos, pues renuncian a la victoria y a la derrota. Con ocasión de una de las batallas entre los ejércitos de Ajatashatru y Prasenajit, comentó:

*“a un asesino le llega siempre otro asesino. Al conquistador le llega siempre otro conquistador. El que maltrata es maltratado. Así, mediante la evolución del karma, el que saquea acaba siendo saqueado.”*⁷²

Ajatashatru se regía moralmente por las teorías de un sramana de la secta de los ajivikas llamado Puara Kassapa, el cual le había proporcionado algunas indicaciones morales sobre como reinar: “majestad, ningún mal hace el que comete o instiga un acto, el que mutila, incendia, causa dolor y agotamiento, provoca desordenes, quita la vida y roba. Ni aún cuando con un disco afilado convirtiera a todos los seres de la tierra en un solo montón de carne, no habría ningún mal a resultas de ello...”

Al Buda le molestaba que los ajivikas negaran el karma. Para él, Machali Gosala, líder de los ajivikas, y sus seguidores, como Kassapa, eran solo unos dementes, pues sus ideas habían causado gran cantidad de daño, perjuicio y dolor a mu-

72 Sanyutta-nikaya. pág. 278.

cha gente. Para el Buda, cualquier tipo de agresión era injustificada y llevaba siempre a más violencia.

Poco tiempo después de la muerte del Buda, Ajatashatru derrotó a la republica de los Vrijjis y saqueó su capital, Vaishali. Las crónicas históricas no aclaran demasiado que fue de Ajatashatru⁷³, pero lo cierto es que un siglo después, y a través de la narración del embajador griego Megástenes, en el siglo IV a.e.v., el reino de Maghada es el más poderoso del norte de la India. Su capital es ahora la fabulosa ciudad de Pataliputra (la actual Patna), fundada por Ajatashatru al sur de la antigua capital Rajagriha. Este reino controlaba casi todo el fértil territorio que rodea al Ganges y el comercio a través de sus puertos fluviales. Los estados más pequeños han desaparecido o se han visto sometidos.

Fruto de las guerras de expansión de Maghada y Kosala, el propio clan del Buda, los Shakyas, fue masacrado en masa pocos años antes de que él falleciera. Según algunos textos, el método elegido fue especialmente brutal: se obligó a los Shakyas a apiñarse en fosas cavadas en el suelo para seguidamente ser pisoteados por los elefantes del ejército. Según cuenta la leyenda, el Buda recibió estas noticias en silencio.

El Buda había pasado buena parte de su vida recorriendo a pie, solo o acompañado de otros bhikshus, los reinos de Kosala, Magadha, Vatsa, Avanti y otros muchos territorios de la India del Noroeste, hablando con todos aquellos que estuvieran interesados acerca del sufrimiento y de la forma de erradicarlo. Solo durante el período de las lluvias, unos cuatro o cinco meses al año, se detenía en alguno de los parques que

73 Existen algunas referencias que afirman que finalmente se convirtió al budismo arrepintiéndose de sus actos perversos y apoyó la realización del Primer Concilio Budista para la colección de las enseñanzas de Shakyamuni un año después de la muerte del mismo.

le habían donado sus protectores, pues los caminos se hacían intransitables. Atrás habían quedado cuarenta y cinco años desde que sintió un súbito despertar debajo de una higuera.

En su último viaje, al aproximarse a Vaishali, se detuvo en el mangar de Ambapali, una famosa cortesana cuyo hijo pertenecía a la Sangha. Ambapali preparó una magnífica comida al Buda y le regaló el mangar a la Sangha. El Buda se quedó allí hasta la época de las lluvias, desde donde partió a sus lugares de retiro donde deseaba estar a solas con Ananda, su acompañante, y dedicarse a la meditación.

Poco después de llegar a un pueblo llamado Beluva, en las afueras de Vaishali, le sobrevino una grave enfermedad, que le hizo comprender que su final estaba cercano.

Probablemente deseaba morir en Shravasti, a donde se dirigió. Le había comentado a Ananda que no consideraba adecuado alcanzar el Nirvana sin antes haberse despedido de la Sangha. Pero al mismo tiempo le dejó claro que no pensaba tomar medida alguna respecto al futuro de la Sangha, y que sería su doctrina, y no algún bhikshu concreto, quien lideraría la Sangha después de su muerte:

Si alguien piensa: “Yo me haré cargo de la Sangha” o “la Sangha está bajo mi liderazgo”, esa persona tendría que hacer planes para la Sangha. Pero el tathagata no piensa: “Yo lideraré la Sangha”, ni “la Sangha me mira con veneración”. ¿Cuándo, entonces, el tathagata debería decidir algo acerca de la Sangha?⁷⁴

Y después explico lo que deseaba que los bhikshus hicieran después de su muerte:

Cada uno de vosotros debe ser como una isla, su propio refugio, y no buscar ningún otro; con el dharma como isla, con el dharma como refugio, no busquéis ningún otro...⁷⁵

74 Digha-nikaya, vol 2, pág 107-108

La causa última de la muerte del Buda fue una intoxicación alimentaria. La comida ofrecida por Cunda, el orfebre de Pava, le causó una fuerte diarrea. Los grandes dolores y hemorragias que le produjo, fueron soportados por el Buda con gran entereza. A pesar de su debilidad física hizo el gran esfuerzo de caminar unos diez kilómetros, hasta la aldea de Kusinagara, porque estaba decidido a transmitir sus últimas enseñanzas⁷⁶ antes de su muerte. Después de llevar esto a cabo, se recostó en un bosquecillo de mangos en las afueras de Kusinagara, a unos 175 kilómetros al noroeste de Patna.

El Buda todavía tuvo fuerzas para dar sus últimas instrucciones a los bhikshus que le rodeaban. Les preguntó si tenían alguna duda respecto al Dharma, la Sangha, el camino o la práctica. Pero los bhikshus allí congregados permanecieron en silencio.

Era ya noche cerrada cuando el Buda volvió a hablar a los bhikshus. Dijo:

“Todas las cosas condicionadas están sujetas a la decadencia... sed esforzados e infatigables.”⁷⁷

Estas fueron sus últimas palabras. Siddhartha Gautama murió alrededor del año 486 a.e.v., a los 80 años de edad, rodeado de sus discípulos. Durante este proceso dejó su "testamento", el Nirvana Sutra (mahaparinirvana Sutra), donde resume toda su enseñanza y aclara los puntos que consideró que no estaban claros o no habían sido bien comprendidos.

75 Digha-nikaya, vol 2, pág 107-108

76 predicó el Mahasudassana Sutta y expuso el Óctuple Sendero al asceta errante Subhadda.

77 Mahaparinirvana Sutra

Al no designar un sucesor al frente de la Shanga, la doctrina tomó diferentes rumbos creando diversas escuelas y variantes conocidas como Nikayas.

A su muerte, sus seguidores, muchos de ellos bhikshus, celebraron un concilio con el apoyo del Rey Ajatashatru, dirigido a enumerar y autenticar sus enseñanzas. Se trataba de un grupo de unos quinientos de sus discípulos denominados Arahants (despiertos, hombres santos) presididos por el venerable monje Mahakassyapa. Se dice que Ananda recito los Suttas y Upali recito los Vinaya, o reglas monásticas. Los otros bhikshus fueron confirmando la veracidad de su recitación y luego recitaron al unísono, estableciendo una versión definitiva.

Aproximadamente un siglo después de este primer concilio se celebró un segundo concilio, cuando unos setecientos monjes se reunieron en Vaishali, con el fin de condenar las enseñanzas de los monjes de la tribu Vriji, que habían dado una interpretación mas liberal de los preceptos, lo que venía incomodando a muchos de los monjes más ancianos y conservadores. Esta controversia supuso la primera secesión en la Orden Budista.

Aún, un siglo después, en un tercer concilio, realizado con el apoyo del Rey Ashoka en Pataliputra, el Dharma se comenzó a escribir por primera vez sobre hojas de palma. Estos escritos se realizaron en idioma Pâli, una variante del sánscrito

que no había utilizado el Buda⁷⁸. La recopilación de estos textos fue llamada Tripitaka (los tres cestos)⁷⁹.

En realidad, los libros canónicos del budismo no tienen autor ni son libros en el sentido moderno del término. Se trata de recopilaciones que se fueron transmitiendo de forma oral y que fueron creciendo y adquiriendo su forma definitiva dentro del seno de la comunidad budista. El hecho de que se trate de una obra destinada a ser oída y no leída, condiciona, sin duda, su estructura. En tanto que tradición oral, tuvieron un fuerte sustento en la memorización. Por esa razón, era importante para la comunidad que se inspiraba en ellos que no fueran alterados en su esencia durante el delicado proceso de transmisión. Para evitar las modificaciones y ayudar a la memorización y la recitación de unas obras tan extensas, se solían utilizar dos métodos: en primer lugar, el uso de aforismos, usados con frecuencia por los gramáticos y más tarde por las escuelas filosóficas, sencillos de memorizar pero que requieren de elaborados comentarios para hacerlos comprensibles.

78 El propio Buda había rechazado la idea de un idioma sagrado o inspirado por la divinidad, una idea que elimina de raíz el monopolio del saber y de la interpretación por parte de aquellos eruditos que conocen la lengua “sagrada”. Por esa razón y al contrario que la Biblia que no se tradujo a las lenguas vernáculas hasta el siglo XVI, los textos budistas en sánscrito o en Páli llamaron la atención de los traductores desde el mismo momento en que fueron compilados. Por poner tan sólo un ejemplo significativo, en el siglo I de la era vigente, los primeros budistas llegaron a China, en donde rápidamente se les unieron grupos de traductores en las tareas de difundir el pensamiento budista. El caldo de cultivo de la cultura china era adecuado para recibir las enseñanzas budistas de la India, y transformarlas a su propia idiosincrasia. El problema generado por la gran demanda de estas traducciones fue posiblemente uno de los factores que más influyeron en la invención del papel y la imprenta, y en su posterior expansión. Una traducción china fechada en el siglo IX del Sutra del Diamante, un texto budista indio, es el libro impreso más antiguo que se conoce en el mundo.

79 En 1871, durante el Quinto Concilio Budista, el Canon Pa_i se grabó por ambos lados en setecientas veintinueve planchas de mármol, cada una de 1,52 metros de alto, 91 cm. de ancho y 13 cm. de grosor, las cuales se encuentran alrededor de la Kuthodaw Pagoda, en Birmania.

En segundo lugar, el uso de la repetición⁸⁰ que es utilizado en la construcción de diferentes partes del texto, lo que da a los textos un ritmo casi hipnótico, y en las que cuando se recuerda el comienzo es más sencillo dar con lo que sigue. Esto unido al decidido espíritu clasificatorio y analítico del Buda hace de la repetición un recurso general, en el que además, la conclusión, la parte no repetida, resalta aún más.

Cuando se escribieron por primera vez, el proceso se realizó muy lejos del lugar donde se habían originado, por unos hombres para los que el idioma Pâli no era su lengua materna. El Pâli de los libros canónicos se basa en la lengua hablada en Kosala, lengua que no puede ser considerada literaria, pues no tenía forma escrita.

Las obras que componen el Canon fueron transmitidas oralmente durante siglos hasta ser fijadas por escrito en Ceilán durante el siglo I e.v. Los eruditos sinhaleses que llevaron a cabo este trabajo, sin duda la consideraban una lengua muerta, o al menos muy alejada de su propia realidad.

El Canon Pâli, llamado usualmente Tripitaka, las tres cestas, está formado por el Vinaya Pitaka (cesta de la disciplina monástica), el Sutta Pitaka (cesta de los suttas, fuente principal para el conocimiento del budismo primitivo), y el Abhidhamma Pitaka (cesta de la doctrina, textos filosóficos y psicológicos, donde se clarifican y sistematizan los diferentes conceptos de la doctrina budista). Los dos primeros, el Vinaya Pita-

80 Si la repetición de una frase ayuda al oyente a la memorización, es un recurso que puede resultar confuso e incluso agobiante para un lector que no está acostumbrado a este procedimiento. Por esa razón, los editores de este tipo de textos se han visto obligados a elegir entre mantener las repeticiones o reducirlas de alguna manera. De hecho, ningún editor europeo ha prescindido de las simplificaciones en la mayoría de los textos, aduciendo que mantener la forma completa era inviable editorialmente y poco útil para una lectura fácil.

ka y el Sutta Pitaka contienen los núcleos más antiguos de la literatura budista⁸¹.

El Vinaya Pitaka y los cinco Nikâyas del Sutta Pitaka se completaron en el primer siglo después de la muerte del Buda, es decir, a finales del siglo IV o comienzos del siglo III a.e.v.

El Vinaya-pitaka (Cesto de la Disciplina Monástica) concierne principalmente a las reglas de la Sangha, en lo que se refiere tanto a monjes como a monjas. Las reglas son precedidas de historias, seguidas de explicaciones y análisis. Consta de varios volúmenes: Sutta-vibhanga Clase de reglas. Comentarios sobre el Patimokkha, un código básico de reglas para monjes y monjas: (Maha-vibhanga reglas para monjes; Bhikkhuni-vibhanga reglas para monjas); Khandhaka Secciones. Otras reglas agrupadas por temas, en 22 capítulos; Mahavagga; Cullavagga; Parivara Accesorios: análisis de las reglas desde varios puntos de vista.

El Sutta Pitaka, consiste en más de diez mil suttas, discursos atribuidos al Buda durante sus cuarenta y cinco años de magisterio, así como otros impartidos por miembros destacados de la Comunidad durante la vida del maestro. Los suttas que lo componen están agrupados en cinco Nikâyas o colecciones: el Digha Nikâya o colección de los suttas largos, está compuesto de 34 suttas, entre ellos, el famoso Mahasatipathanasutta (Sutta mayor sobre los fundamentos de la atención), y el Mahaparinibbânasutta (Sutta del gran paranirvana, que relata los últimos días de la vida del Buda, las cir-

81 Existen dos textos que, a pesar de no tener un contenido canónico, gozan de una gran influencia dentro del budismo Theravada. Son el Milindapanha (Preguntas del rey Milinda) y el Visuddhimagga (Camino de la Purificación). El Milindapanha data del siglo II e.v., está compuesto en forma de diálogo y aborda una serie de problemas fundamentales en el pensamiento budista. El Visuddhimagga es la pieza maestra de la obra de Buddhaghosa, (siglo V e.v.) Este escrito es un largo compendio que resume los pensamientos y las prácticas de meditación budista.

cunstances de su muerte, su cremación y la disputa por sus reliquias entre los reyes que lo habían favorecido); el Majjhima Nikâya o colección de los suttas medios, compuesto por 152 suttas de diferentes extensión, reunidos en dos grupos de cincuenta suttas y un tercero de cincuenta y dos. Los cincuenta suttas de cada grupo están a su vez divididos en cinco grupos de diez suttas cada uno; el Sanyutta Nikâya o colección de suttas agrupados. Se trata de una serie de suttas breves reunidos por temas en cincuenta y seis colecciones; el Anguttara Nikâya o colección de suttas de los elementos posteriores, 8.777 suttas breves agrupados en once colecciones de acuerdo al número de temas del Dharma expuestos en cada uno; y el Khuddaya Nikâya o colección de los suttas breves 15 libros (17 en la tradición de Ceilán, 18 en la Birmania) que incluye el Dhammapada y los Jatakas.

El Abhidhamma Pitaka, es una colección de textos que tratan sobre ética, psicología y epistemología, y dan una descripción filosófica sistemática de la naturaleza de la mente, la materia y el tiempo. Son atribuidos a discípulos y eruditos posteriores. El Abhidharma Pitaka está compuesto por siete trabajos independientes, dentro de los que se incluyen clasificaciones muy detalladas de fenómenos psicológicos, análisis metafísicos y un diccionario de vocabulario técnico. La mayoría de los eruditos describen al abhidhamma como un intento por sistematizar las enseñanzas de los sutras. Existen siete libros en el Abhidhamma Pitaka: Dhammasangani: Enumeración, definición y clasificación de los Dhammas; Vibhanga: Libro de análisis de 18 temas por varios métodos, incluyendo los del Dhammasangani; Dhatukatha: Discurso sobre los Elementos. Una interrelación entre ideas de los libros anteriores; Puggalapapañatti: Explicaciones de tipos de personas; Kathavatthu: Puntos de controversia. Unos 200 debates sobre diversos puntos de la doctrina; Yamaka: Aplica a diez te-

mas un curioso juego de preguntas; Patthana: Relaciones Condicionales. Análisis de 24 tipos de condiciones.

La colección completa de estos textos canónicos está también en versión tibetana y china⁸².

Incluso en la India antigua, existió una gran profusión de escuelas, sub-escuelas, órdenes monásticas y orientaciones, que reclamaban expresar fielmente el pensamiento original del Buda, y que hacen aún más complejo el transitar por los documentos que fueron generando. Una sintética pincelada al respecto la ofrece Juan Arnau en su libro: “Antropología del budismo”:

Distinguímos un budismo temprano que se conoce como budismo canónico o vehículo de los discípulos (Srâvakayana). A este budismo siguen las primeras escuelas y órdenes especiales, el budismo de los Nikâyas [...] Entre los movimientos que se desarrollaron en ese tiempo destaca la doctrina de los ancianos (sthaviravâda), que influirá decisivamente en el budismo del sudeste asiático. Entre esas escuelas tempranas se va fraguando un movimiento que llegará a describirse a sí mismo como el “gran vehículo” (mahâyâna). Durante los siglos II y IX de nuestra era, esta corriente creará una fascinante literatura filosófica que reorientará la visión budista del destino humano y tendrá una enorme

82 Al Canon Pâli, hay que sumar el Canon Chino que recopila los principales escritos del Mahayana (Denominado Ta-ts'ang-ching, Deposito de Escrituras Mayores, redactado en chino, es, en su mayoría, traducciones de textos en sánscrito y otras lenguas de la India. Según la edición estándar moderna, se compone de 55 volúmenes -2.184 textos-, más un suplemento de 45 volúmenes), y el canon Tibetano que es la base del Vajrayana. (Se divide en el Kangyur: Traducción de la Palabra del Buda – 98 volúmenes de acuerdo a la edición estándar-; y el Tengyur: Traducción de los Tratados – 224 volúmenes, 3.626 textos de acuerdo a la edición estándar-. Ambos son traducciones de textos chinos y de la India, y textos en tibetano). Por su parte, en China y Japón, la escuela Ch'an o Zen, debido a que acentúa la expresión activa de la iluminación por encima de aspectos doctrinales, elaboró desde muy pronto recopilaciones de palabras y actos de sus más destacados maestros. Conocidos como Yü-lu (recopilación de dichos) fueron la fuente de la que bebieron los posteriores seguidores, más que de los sutras o de los tratados escolásticos.

*influencia fuera de la India, sobre todo en el Tíbet y Asia oriental. Entre los siglos VI y VII surge en la India, en el seno del mahâyâna, el llamado budismo tántrico, conocido también como el vehículo del diamante (vajrayâna). Este movimiento culmina entre los siglos VII y X, e influye durante un tiempo en el budismo del sudeste asiático, en el budismo de Asia oriental y en varias corrientes budistas del Tíbet y Mongolia. Con este esquema pretendemos simplificar la ingente variedad de escuelas de la India antigua, y evitar así tener que entrar en detalles sobre el grado en que todas estas corrientes han interactuado hasta el punto de no dejarse distinguir claramente.*⁸³

A lo largo de su larga historia, el budismo se fue extendiendo a la mayoría de los países de Asia⁸⁴. La interacción entre la cultura indígena local y las nuevas enseñanzas de los transmisores del Dharma causaban profundos efectos en ambas.

Así, a medida que el budismo se fue extendiendo, fueron surgiendo diferentes escuelas, cada una de las cuales reclamaba ser la depositaria de las palabras originales del Buda.

El movimiento denominado Mahayana (el gran vehículo), originario del noroeste de la India, en el siglo II de de la era vigente, se expandió progresivamente por Asia central, el Tíbet, China, Corea y Japón, fusionándose con las ideas y filosofías existentes en cada lugar, originando nuevas corrientes. El movimiento Theravada, (la vía de los ancianos) más antiguo, se extendió por Sri Lanka, Tailandia, Camboya y Myanmar. La comparación de ambos cánones arroja incluso versiones muy diferentes de los principales hechos biográficos del Buda.

83 Arnau, Juan: Antropología del budismo, Barcelona: Kairós, 2007. Pág. 17.

84 Aunque se extendió a numerosos países del extremo Oriente, entre los años 900 y 1.100 e.v. el budismo desapareció en la India casi por completo, debido a la confluencia de diferentes factores entre los que destacan la confrontación con el hinduismo dominante y especialmente las invasiones musulmanas, que destruyeron gran cantidad de monasterios y universidades budistas asesinando a los monjes que las poblaban.

La diferencia entre estas dos escuelas, Mahâyâna⁸⁵ y Theravâda, está magnífica y sintéticamente explicada en el texto de Jacques Brosse: los maestros zen⁸⁶:

El budismo tenía medio milenio de existencia cuando penetró en China en el primer milenio de nuestra era. Desde hacía mucho tiempo se encontraba dividido en varias escuelas que diferían entre sí por la interpretación que hacían de las enseñanzas del Buddha. En el siglo primero antes de nuestra era, la comunidad budista se escindió en dos ramas principales. Del budismo primitivo, llamado de los antiguos (Theravâda), que pretendía representar la pura doctrina original, tal y como la había predicado el Buddha, se separó una potente corriente innovadora, aparecida dos siglos antes. Esta corriente tomó el nombre de Mahâyâna (Gran vehículo) lo que relegaba al Theravâda a la categoría de Hînayâna (pequeño vehículo). Estas dos denominaciones correspondían a una neta diferencia de puntos de vista en cuanto al sentido de la búsqueda. El Hînayâna buscaba la liberación individual, la que obtenía el Arhat⁸⁷ (el merecedor) con sus propias fuerzas al término de una larga ascesis. Era, pues, el pequeño vehículo en la Vía. El Mahâyâna rechazaba un ideal tan limitado, que no tenía en cuenta la mutua dependencia de los seres vi-

85 A su vez, dentro de cada escuela se aprecian nuevos desarrollos y corrientes. En el budismo mahayana las diferencias filosóficas entre posturas distintas son más notables y visibles que en el Theravada. Estas diferencias surgen a partir de dos escuelas de pensamiento distintas gestadas en los primeros siglos del mahayana. Las dos escuelas son la Madhyamaka y la Yogacara. La Madhyamaka o "camino del medio" tiene su base en los desarrollos del filósofo y maestro indio Nagarjuna en el siglo II e.v. Uno de sus principales trabajos es el "Mulamadhyamakakarika" o Fundamentos de la vía media. Nagarjuna postula la indagación de la verdad evitando los opuestos del existencialismo y del nihilismo mediante un camino medio. La escuela Yogacara o "sólo consciencia" surge posteriormente por los desarrollos de los hermanos, Asanga y Vashubandhu en el siglo IV e.v. Esta escuela postula la identificación entre realidad y mente individual para evitar el dualismo.

86 Brosse, Jacques: Op.cit. pág. 11

87 Arhat = Literalmente, el "merecedor ideal del budismo". En el budismo Hînayâna, aquel que, definitivamente liberado de las pasiones, alcanza el perfecto conocimiento y la liberación final (nirvana)

vos. Al Arhat le oponía el Bodhisattva⁸⁸, “ser de despertar”, pero también ser de compasión, pues el uno y el otro son inseparables. Aunque, como el Arhat aspiraba al estado de Buddha, el Bodhisattva renunciaba al nirvana en tanto los demás seres vivos no hubieran llegado al Despertar, y se consagraba a ayudarlos a conseguir este fin. Esta ruptura se manifestó finalmente en el plano geográfico, paralelamente a la expansión territorial del budismo. El Hînayâna se difundió sobre todo en el sudeste asiático (Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Camboya y Laos), convirtiéndose así en el “budismo del sur”, mientras que el Mahâyâna, al expandirse por China, el Tíbet, Mongolia, Corea y el Japón, fue llamado “el budismo del norte”

88 Bodhisattva = El “ser del despertar”. En el budismo Hînayâna, Shâkyamuni antes de haber obtenido el Despertar y haberse convertido con ello en Buda. En el budismo Mahâyâna, donde constituye el ideal, aquel que habiendo llegado al Despertar, renuncia a la liberación final (nirvana) a fin de ayudar a todos los seres a liberarse.

El Dharma

El Buda hablo de la experiencia cotidiana de las personas, de que ni el yo individual ni el mundo son estables, de que nuestro afán por conseguir y conservar las cosas, las personas y las situaciones es lo que nos llena de frustración y de insatisfacción permanente, que el sufrimiento tiene causa humana y por tanto puede ser erradicado, que por el camino adecuado se podía alcanzar la cesación de ese dolor, que en ese camino de liberación el ser humano podía desembarazarse del apego, el miedo, la codicia, el odio y la ilusión.

Las cuatro nobles verdades

Las enseñanzas del Buda comenzaron por cuatro ideas básicas, comunes a todo ser humano, independientemente de su clase social, su género, su lugar de origen o de cualquiera otra de sus condiciones. El Buda las denomino las cuatro nobles verdades.

“Esta es, mis amados bhikshus, la noble verdad del sufrimiento: nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir; pena, lamentación, dolor, abatimiento y desesperación son sufrimiento; la asociación con quien nos desagrada es sufrimiento, la separación de quien amamos es sufrimiento, no obtener lo que deseamos es sufrimiento. En suma, el constante acoso de estos cinco agregados de calamidades es sufrimiento.

Y esta es la noble verdad sobre el origen del sufrimiento: el ansia que empuja a un cambio incesante y que acompañada de un placer sensual que busca satisfacción, ahora aquí, ahora allá; esto es, el ansia de placer sensual, el ansia de renovación, el ansia por devenir.

Y esta es, mis amados bhikshus, la noble verdad de la cesación del sufrimiento: la desaparición de todo vestigio de él y su cesación, la renuncia, el abandono, la liberación y el adiós al ansia.

Y esta, queridos bhikshus, es la noble verdad del camino de la práctica que conduce a la cesación del sufrimiento, la Noble Óctuple senda: entendimiento correcto, actitud correcta, lenguaje correcto, acción correcta, vida correcta, esfuerzo correcto, percepción correcta y concentración correcta.”⁸⁹

Así pues, cuatro verdades⁹⁰: la primera de ellas era una verdad para ser aceptada: la verdad de que la vida está plagada de sufrimiento. La segunda era una verdad para ser comprendida: la verdad de que hay una causa del sufrimiento. La tercera era una verdad para ser creída: la verdad de que es posible erradicar la causa del sufrimiento. La cuarta era una verdad para ser practicada: la verdad de los ocho caminos que erradican la causa de sufrir y conducen a la liberación. Se trata pues de un programa que parte del reconocimiento del sufrimiento como inherente a los seres humanos, al menos a sus formas de vida conocidas, que analiza sus causas, que continua afirmando que dicho sufrimiento puede extinguir-

89 Sanyutta Nikaya: LVI, XII, ii

90 Un simple apunte sobre la palabra “verdad”: estamos acostumbrados a pensar “la verdad” como si se tratase de un lugar, real, consistente. Pero “la verdad” cambia de unas zonas geográficas a otras, de unas épocas a otras. Las costumbres sociales, los paradigmas científicos o las corrientes artísticas se suceden y se superponen, invalidando lo que hasta ese momento era tenido por “verdad”. El propio conocimiento humano parece tener unos límites. Somos plenamente conscientes de ello desde Gödel y Heisenberg. En realidad, lo único que es un lugar es la mentira. Esta si es plenamente identificable, en tanto que se puede demostrar la falsedad de una proposición. Por eso, quizá sea más adecuado entender la verdad como un camino, más que como un lugar. Un camino que precisamente se va conformando con los restos de maleza que deja el proceso de desbrozar la mentira. Las diferentes doctrinas budistas son plenamente conscientes de que las verdades deben ser tomadas como verdades provisionales (y condicionales), como algo que existe para bien de los seres y no como algo cierto en el sentido absoluto. Las enseñanzas budistas son verdaderas en tanto son saludables, no por dar cuenta de una realidad absoluta. Esto supone una crítica del dogmatismo de una “ideología verdadera” y de los conceptos filosóficos de lo absoluto, la verdad o la realidad última.

se, para finalizar enunciando el camino que lleva a esa cesación del sufrimiento.

El Buda no manifiesta dogmatismo alguno respecto a sus enseñanzas. Más bien al contrario. Ni las cuatro nobles verdades ni la óctuple senda están planteadas como dogmas que tengan que ser creídos o que en última instancia reposen en la fe. Son más bien una reflexión o un programa orientativo que debe ser comprobado por cada uno y adaptado a cada situación concreta.

“Aceptad mis palabras sólo y después de haberlas comprobado vosotros mismos; no las aceptéis simplemente por la veneración que me profesáis.”⁹¹

Buda recomendó siempre esta actitud investigadora, susceptible de ir mejorando la doctrina mediante añadidos.

Por ejemplo, los Kalamas le transmitieron al Buda las dudas que tenían, pues después de escuchar a los diferentes maestros que los habían visitado, pudieron comprobar que cada uno de ellos ensalzaba sus propias opiniones mientras que se mostraba crítico con las de los otros maestros.

Al Buda le complació dicha actitud y les aseguró que habían acertado al planteárselas. Les dijo que no debían mostrarse satisfechos sin más con las habladurías o la tradición sino que debían buscar siempre a través de su propio conocimiento.

Los Kalamas que eran habitantes de Kesaputta sentados a un lado dijeron al Bendito: “Venerable señor, hay algunos monjes y brahmanes que visitan Kesaputta. Ellos exponen y explican solamente sus doctrinas; desprecian, insultan y hacen pedazos las doctrinas de otros. Otros monjes y brahmanes también, venerable señor, vienen a Kesaputta. Ellos también exponen y explican solamente sus doctrinas; desprecian, insultan y hacen pedazos

91 Tattvasangraha.

las doctrinas de otros. Venerable señor, en lo que concierne a ellos tenemos dudas e incertidumbre. ¿Cuál de estos reverendos monjes y brahmanes habló con falsedad y cuál con la verdad?

*- ¡Kalamas!, es propio para ustedes dudar y tener incertidumbre; la incertidumbre ha surgido en ustedes acerca de lo que es dudoso. ¡Vamos Kalamas! No se atengan a lo que ha sido adquirido mediante lo que se escucha repetidamente; o a lo que es tradición; o a lo que es rumor; o a lo que está en escrituras; o a lo que es conjetura; o a lo que es axiomático; o a lo que es un razonamiento engañoso; o a lo que es un prejuicio con respecto a una noción en la que se ha reflexionado; o a lo que aparenta ser la habilidad de otros; o a lo que es la consideración: 'Este monje es nuestro maestro.' ¡Kalamas!, cuando ustedes por sí mismos sepan: 'Estas cosas son malas; estas cosas son censurables; estas cosas son censuradas por los sabios; cuando se emprenden y se siguen, estas cosas conducen al daño y al infortunio,' abandónenlas. [...] cuando ustedes por sí mismos sepan: 'Estas cosas son buenas, estas cosas no son censurables; estas cosas son alabadas por los sabios; cuando se emprenden y se siguen, estas cosas conducen al beneficio y la felicidad,' entren y permanezcan en ellas.'*⁹²

Como maestro, el Buda no pedía fe ni se sustentaba en dogmas. Pedía a sus discípulos que no confiaran en él hasta que no hubieran comprobado por sí mismos la veracidad de lo que les había enseñado.

Según el Buda: "Puedes cambiar tu vida, las creencias no son necesarias." De hecho, las creencias son barreras que impiden el verdadero cambio. Empieza sin creencias, empieza sin metafísica, empieza sin dogmas. Comienza absolutamente desnudo como un signo, sin teología, sin ideología. Dice: "Estate más atento, hazte más consciente, hazte más valiente. No sigas escondiéndote detrás de las creencias, máscaras y teologías. Toma tu vida en tus propias manos. Haz que tu luz interna arda con fuerza y mira lo que es. Y cuando tengas el

92 Anguttara Nikaya III, 65.

coraje suficiente como para aceptarlo, será una bendición. Las creencias no son necesarias”. Éste es el primer paso de Buda hacia la realidad: decir que “todos los sistemas de creencias son venenosos; todos los sistemas de creencias son barreras”.

La ideología se muestra así como la luz de una linterna en un cuarto casi por completo oscuro. Iluminando una parte de la estancia, incluso en el mejor de los casos, iluminando partes que desde la perspectiva común de una época, lugar o el pensamiento impuesto por la clase social dominante, se encuentran completamente a oscuras, pero en definitiva dejando siempre partes en la penumbra.

Para el Buda, sus enseñanzas eran “similares a una balsa, que sirve al propósito de cruzar, no al propósito de captar”⁹³.

“Supongamos a un hombre que en el curso de un viaje llega a una gran extensión de agua, cuya orilla cercana es peligrosa y temible, y cuya orilla lejana es tranquila y segura, pero que no hay ningún barco o puente que pueda llevarlo a la orilla lejana.”

El hombre reuniría ramas, leñas y hojas para pasar al otro lado. Después de llegar a la orilla, ¿Qué debería hacer con la balsa? ¿Debería cargar con ella el resto de su viaje? No, afirma el Buda. Lo que deberá hacer es abandonar la balsa y seguir su camino. “De este modo acabo de mostraros de qué manera el Dharma es similar a una balsa, que sirve al propósito de cruzar, no al propósito de captar”⁹⁴.

La primera noble verdad asevera que el sufrimiento es en buena medida inherente a la existencia humana, pues las condiciones de su manifestación, envejecimiento, enfermedad, asociación con no quien no queremos, separación de

93 Majjhima-nikaya: 38,14

94 Majjhima-nikaya: 22,13

quien queremos, no obtención de lo que deseamos, parecen inevitables y alcanzan a todo el mundo.

Todo esto sería demasiado pesimista⁹⁵ si no fuera porque el Buda en las siguientes nobles verdades, encuentra la raíz del problema y propone un método para su solución.

El sufrimiento es causado por el hombre y como tal tiene remedio. Si las causas externas –el cambio incesante– producen el dolor, son las causas internas –el miedo y el apego– las que producen el sufrimiento, en tanto que éste se genera como producto de nuestras ideas acerca de la realidad. Estas ideas erróneas son la “ignorancia” de la que habla el Buda.

La segunda noble verdad, referida a las causas del sufrimiento descansa en el concepto de “impermanencia”. Introyectar la impermanencia de los fenómenos condicionados (esto es, de los fenómenos que surgen) es una proposición fundamental de la enseñanza budista. En palabras del Buda:

“Todo lo mío, todo lo que es amable y placentero, será algún día de otra manera, será algún día separado de mí”⁹⁶

O dicho de otro modo: lo que se tiene en la vida no se tiene en propiedad, es simplemente un préstamo con fecha de caducidad. Según el Buda, toda cosa que surge es una cosa que debe acabar⁹⁷.

La frustración y la tristeza que produce la separación de las personas y las cosas a las que nos apegamos dependen en gran medida de las expectativas que sobre ellas se tenga.

⁹⁵ El pensamiento de Shopenhauer llega a conclusiones parecidas, pero no es capaz de encontrar una solución. Schopenhauer no tuvo oportunidad de leer ninguna traducción directa de las escrituras budistas, aunque tuvo algunas nociones diferidas sobre el tema. En realidad no conoció en profundidad el budismo, pero influyó en la concepción occidental del budismo como pensamiento profundamente pesimista durante muchos años.

⁹⁶ Anguttara-nikaya: iii, 71-72

Si alguien se encuentra paseando por un hermoso jardín, disfrutando del aroma de diversas flores y plantas, no se planteará que esas mismas flores ya no estarán ahí dentro de una semana o un mes. Simplemente disfrutará de su aroma, aquí y ahora, sin pensar en el futuro, sin pensar en el momento de su ausencia. Lo mismo podríamos decir de alguien que contempla un precioso atardecer, disfrutando de los hermosos colores del sol reflejados en las nubes y en el mar.

Si hubiéramos comprendido e introyectado realmente la impermanencia, podríamos mirar el fin de las cosas con la misma ecuanimidad y sabia actitud con la que se contempla, disfrutando, el final de esa bellísima puesta de sol, sin apegarse a ella, sin sufrir por su final. De la misma manera que los pájaros no se despiden, simplemente remontan el vuelo.

La óctuple senda

Como ya se ha podido observar, la cuarta noble verdad establece el plan de actuación que resuelve el problema del sufrimiento.

Pero no se trata sólo de un programa teórico en el ámbito de lo posible. Si la tercera noble verdad enuncia que el sufrimiento puede cesar y cesa, la cuarta noble verdad afirma que existe la senda, que la senda ha de ser cultivada y que la senda ya ha sido cultivada. Es decir, el Buda nos habla desde la realización del programa a través de su propia experiencia. Este programa es el desarrollado a través de la óctuple senda

97 Es importante detenerse en el hecho de que la proposición no afirma que todas las cosas tengan que acabar, sino que aquellas que tienen un comienzo, tienen un final. Por ejemplo, la primera ley de la termodinámica afirma que la energía del universo no acabará nunca, pero esa primera ley también afirma que la energía del universo no fue creada nunca.

que debe ser constantemente practicada o desarrollada (bhavetabba)⁹⁸.

La Óctuple Senda fue explicada por el Buda en su primer sermón al grupo de cinco brahmanes, poco después de su iluminación, y se recoge en el discurso que se conoce como el Dhammacakka Sutta⁹⁹.

El objetivo de la senda es desprenderse de la ignorancia y comprender la naturaleza última de la realidad.

Habitualmente se divide en tres bloques:

I. Componentes éticos de la Senda (sila)

- 1.- Lenguaje correcto
- 2.- Acción correcta
- 3.- Vida correcta

II. Componentes de concentración de la Senda (samadhi)

- 4.- Esfuerzo correcto
- 5.- Atención correcta
- 6.- Concentración correcta

III. Componentes de sabiduría de la Senda (prajna)

- 7.- Entendimiento correcto
- 8.- Intención correcta

Estos factores no tienen predominio unos sobre otros. Todos ellos necesitan ser desarrollados. No obstante, todos se

⁹⁸ Bhavetabba - Significa “debe ser desarrollado” y se refiere al desarrollo del Óctuple Noble Sendero. Hay una tarea específica con respecto a cada una de las Cuatro Nobles Verdades. La Noble Verdad del sufrimiento debe ser comprendida (pariñeyya), la Noble Verdad del origen del sufrimiento debe ser erradicada (pahatabba), la Noble Verdad de la cesación del sufrimiento debe ser realizada (sacchikatabba) y la Noble Verdad del sendero que conduce a la cesación del sufrimiento debe ser desarrollada (bhavetabba).

⁹⁹ Dhammacakka o Dhammacakkapavattana Sutta. En este discurso, conocido como El discurso sobre la puesta en movimiento de la rueda de la doctrina, Buddha expone las Cuatro Nobles Verdades y la óctuple senda.

asientan sobre la base de los componentes éticos de la senda. El sendero ético constituye el paso previo a la práctica de la meditación.

Por su parte, los cinco elementos en el grupo de la concentración y el grupo de la sabiduría, se suman para ser clasificados como el sendero activo, en el cual se combinan los esfuerzos en el proceso simultáneo de percibir y conocer.

Es curioso que el Buda no se atribuye la invención de la senda, sino que más bien se proclama como simple descubridor de un camino ya existente, aunque no dispongamos de ningún registro o escrito que mencione a la óctuple senda o sus componentes con anterioridad al Buda.

“Tal como si un hombre que se adentra en la espesura del bosque descubriera un antiguo camino, una antigua ruta recorrida por hombres de remotos días [...] así he descubierto yo un antiguo camino, una antigua ruta que fue recorrida por los hombres plenamente iluminados de tiempos anteriores. ¿Y en que consiste, amados Bhikshus, ese antiguo camino? En un entendimiento correcto, una actitud correcta, un habla correcta, una acción correcta, un modo de vida correcto, un esfuerzo correcto, una percepción correcta y una concentración correcta. Este es el antiguo camino, la antigua ruta que fue recorrida por los hombres plenamente iluminados de anteriores tiempos”¹⁰⁰.

Los principios del Noble Óctuple Sendero se pueden lograr únicamente por medio de la voluntad, la meditación y la contemplación (vipasyanâ-bhavana)¹⁰¹.

La práctica del Noble Sendero descansa principalmente en la observación de la ética, la concentración y la sabiduría. Si ob-

100 Sanyutta-nikaya: XII, 7, 65

101 Vipassana-bhavana - Se refiere al desarrollo de la meditación vipassana. El término vipassana está compuesto de dos partes: vi, que significa en “varias formas,” y passana, que significa “ver.” Vipassana significa “ver en varias formas;” es decir, ver los fenómenos de acuerdo con su naturaleza impermanente, insatisfactoria e insustancial.

servamos la ética con dedicación, entrarán en juego los tres senderos de la ética (magga-sila): Lenguaje correcto, Acción correcta y Vida correcta. Si uno medita, los tres requisitos del sendero de la concentración se cumplirán: Esfuerzo correcto, Atención correcta y Concentración correcta. Meditar para lograr la visión cabal es vipasyanâ-bhavana, la cual estimula el Entendimiento correcto y la Actitud correcta. Estas dos cualidades constituyen el sendero de la sabiduría (prajna-magga).

Para el Buda, una vida virtuosa era la primera de las tres etapas hacia el nirvana: disciplina moral, meditación y sabiduría (sila, samadhi, prajna). Tal como el Buda lo veía, una vida que se desarrolla de manera pacífica y sincera, en pobreza voluntaria pero sin mortificación, una vida vivida en suma con sila, creaba un estado de ánimo convenientemente saludable. Establecía el mínimo exigido para alcanzar la concentración y la ecuanimidad, que a continuación posibilitaba el tipo especial de meditación a seguir: una en la que el meditador posee una conciencia clara de sus estados mentales interiores y exteriores, su entorno, sus experiencias, sus acciones, sus pensamientos y sus consecuencias...¹⁰²

Se debe meditar en los cinco agregados de la adherencia (upadanakkhandha)¹⁰³, de manera que puedan mantenerse firmes en los cimientos de la ética, concentración y sabiduría. Una persona que medita para lograr la realización de este sendero deberá contemplar las Tres Características: impermanencia (anicca), insatisfacción o dolor (dukkha) e insustancialidad (anatta).

102 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 198

103 Upadanakkhandha - Los cinco agregados de la adherencia se refieren a: 1) el objeto o forma material (rupa), 2) las sensaciones corpóreas o mentales en término de agrado, desagrado o neutro (vedana), 3) las percepciones (sañña), 4) las formaciones mentales tanto sanas, insanas, resultantes y funcionales (sankhara), 5) la conciencia conocedora del objeto (viññana).

Un meditador puede reconocer las tres características de impermanencia, insatisfacción e insustancialidad, producto de la continua observación del surgir de la mente y la materia. Pero no se considera plenamente realizado, hasta que haya alcanzado el conocimiento del surgir y el cesar. Solamente con este conocimiento podrá servir de estímulo para que otros y otras desarrollen el Sendero. Finalmente cuando alcance el estado de perfecta ecuanimidad hacia todos los estados condicionados, será considerada o considerado como muy apta o apto. Es entonces cuando debe compartir su conocimiento con los seres más cercanos.

“El meditador que ya se ha esforzado y logrado el estado de ganador de la corriente y que ha logrado el estado de sabiduría llamado conocimiento del surgir y el cesar, podrá también convertir a otros a su manera de esforzarse por lograr el sendero de entrada en la corriente, enseñándoles los ejercicios de meditación en los cuales se ha destacado. Si así lo ha hecho, se puede decir de él que ha “vivido bien.”

La meditación se muestra como elemento fundamental, puesto que sólo la mente puede conocer y analizar la mente, solo ella puede contemplar los pensamientos que fluyen por su interior. No obstante, en este proceso hay que estar atento: la mente pensada no es la mente real, pues la real es la que piensa y no la pensada; la mente no es el sujeto, es el objeto: es una abstracción propia de la mente.

Confundir esta mente conceptualizada con la mente real conduce al apego a esta propia mente, quedando atrapado en la red de los pensamientos. De aquí proviene el recurso al no-pensamiento, al alejamiento del pensamiento estando dentro de él.

El requisito inicial de esta contemplación es tener una mente serena, lo cual no es fácil, pues la mente es precisamente sinónimo de actividad incesante.

“Este tipo de meditación energética, que el Buda llamó Vipassana, iba más allá de los habituales estados de concentración y serenidad alcanzados por los yoghis con persistente concentración. Requería una detallada observación objetiva de la propia mente, que fuera capaz de despojar a los pensamientos de solidez usual, del poder con el que dominaban a los seres humanos, del poder que transmitían al mundo, haciéndolo parecer algo fijo e inmutable, deseable o no deseable, cuando el mundo no tenía ninguna cualidad o esencia innata, y era sólo un proceso continuo de transformación. [...] socavaba la falsa percepción de las cosas y situaciones como inmutables. Ofrecía una manera distinta de percibir el mundo fenoménico, comprendiendo que su verdadera naturaleza era algo transitorio, insatisfactorio y sin esencia”¹⁰⁴.

Como cualquier tipo de entrenamiento mental, la disciplina de la meditación va proporcionando al individuo una nueva sensibilidad. Entiende que el sufrimiento proviene del ansia de cosas que son transitorias, sin esencia e imperfectas. La meditación regular convierte en hábito esta nueva manera de examinar la realidad y al apartar al individuo de esta búsqueda incesante, le sume en un estado de profunda calma. El estado de ánimo que alcanzó el Buda en el proceso de iluminación, tiene más que ver con el fin de la ignorancia y del ansia que provocan el sufrimiento, que con una especie de unión mística con la divinidad.

“El Bhikshu no concibe en su mente, y tampoco lo desea, ningún estado mental ni corporal, ni la destrucción de ese estado. Al no desear nada en el mundo, no persigue nada; al no perseguir nada, carece de ansiedad, en su interior está por tanto, perfectamente sereno”¹⁰⁵

Sila, samadhi y prajna conducen a la senda. Sus principios son los siguientes:

104 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 182.

105 Majjhima-nikaya: 1092-1093

I. Componentes éticos de la Vía (Sila)

I.1.- Lenguaje correcto

“¿Y en que consiste, mis queridos bhikshus, el lenguaje correcto? En abstenerse de mentir, en abstenerse de murmurar, en abstenerse de calumniar, en abstenerse de hablar frívolamente. Esto es lo que se llama lenguaje correcto”¹⁰⁶

La mentira y la calumnia suelen ir en la dirección de la manipulación de las otras personas, asociada al intento de satisfacción de nuestros propios deseos, por encima de otras consideraciones. Algo sin duda dañino, pues provoca el desasosiego ajeno y propio. Para el abandono del sufrimiento se trata precisamente de desapegarnos, no de reforzar aún más nuestros deseos.

La murmuración se puede entender como un uso particular del lenguaje anclado en la reiterada lamentación y la queja amarga respecto a una determinada realidad.

Lenguaje que, por lo general, desprovisto de empatía, y cargado de autosuficiencia y orgullo, no parece atender a la enorme dificultad de juzgar a los demás. De esta manera, a partir del desprecio al Otro, refuerza las tendencias egocéntricas.

El murmurador parece no darse cuenta de que cuando habla de los otros, en realidad está hablando de sí mismo. Esta situación se encuentra bien ilustrada en el siguiente cuento oriental:

Un anciano descansaba en una fuente a la entrada de su pueblo, cuando se le acercó un forastero. – ¿De donde vienes y a donde vas?, - le preguntó. – Vengo escapando del lugar donde he vivido los últimos años. Allí la gente es ruin, maleducada, y estúpida. Voy buscando un lugar donde asentarme definitivamente y don-

106 Majjhima-nikaya: 22,21

de las personas sean agradables y mejores. Por cierto, anciano: ¿Cómo son las personas de este lugar? – Las gentes que vas a encontrar en este lugar son exactamente como tú las has descrito: ruines, maleducadas, y estúpidas-, respondió. –Pues entonces, no perderé más tiempo y continuaré el camino. Gracias por ponerme sobre aviso, anciano.

Al rato pasó otro caminante y la conversación se desarrolló en parecidos términos: - Vengo escapando del lugar donde he vivido los últimos años. Estoy apenado, pues allí la gente era amable y bondadosa, pero las circunstancias me obligaron a huir. Por cierto, anciano: ¿Cómo son las personas de este lugar? – Las gentes que vas a encontrar en este lugar son exactamente como tú las has descrito: amables y bondadosas-, respondió. – Pues entonces me quedaré a pasar unos días, a ver que tal...-. Y se despidió amablemente.

Un niño que había observado ambas conversaciones se dirigió al anciano: - ¿Por qué les has dicho cosas tan diferentes sobre los habitantes del pueblo a los dos viajeros? – En cada caso, me he limitado a decirles lo que aquí se iba a encontrar cada uno de ellos- respondió¹⁰⁷.

En buena parte de las ocasiones, la queja continua descansa en ideas más o menos deformadas respecto a esa realidad que critica, en tanto tienden a exagerar algunos aspectos y a percibir muy agudamente otros. En definitiva se trata de un comportamiento basado en el descontento, la frustración y en la incesante rumia de preocupaciones que se manifiesta en la anticipación, la selección, la mala interpretación y la tendencia a magnificar la situación. Aunque la acción es el gran remedio, el sujeto no suele actuar, porque se enroca en la angustia, en la inacción, en el lamento, en la rumia de los pensamientos, en los planes sin conclusión, y lo más que alcanza es a realizar los comportamientos que de alguna manera alivian su malestar. Por ejemplo, cuando se distrae, la rue-

107 Calle, Ramiro y Vázquez, Sebastián: Los 120 mejores cuentos de las tradiciones espirituales de oriente. Digitalizado por Biblioteca Upasika. <http://www.upasika.com>

da de los pensamientos aprensivos se detiene momentáneamente, pero en cuanto la distracción desaparece, vuelve la preocupación a hacerse dueña de la conciencia.

Por lo general, la queja, la murmuración, la verbalización reiterada de las preocupaciones amortigua su poder perturbador, e incluso reduce los componentes fisiológicos y psicológicos de la angustia. Pero esta supresión del malestar produce una especie de adición de la persona agobiada o angustiada a la verbalización de las preocupaciones. Finalmente, la palabra, que, a priori, podía parecer un remedio, se convierte en un tóxico. Se habla, y cuanto más se habla, más énfasis se pone en el dolor, más se aleja uno del momento presente, y las ideas deformadas tienden a perfeccionar su estructura, a exacerbarse y a amplificarse.

El abstenerse de la murmuración, del descontento continuo, tiene unos efectos saludables prácticamente inmediatos sobre el individuo que lo pone en práctica.

Pero además de la mentira, la calumnia y la murmuración, en el precepto se hace referencia explícita al “hablar frívolamente”. En otras traducciones hemos encontrado referencias al “lenguaje improductivo o vano”.

El lenguaje, en una cierta medida “crea” la realidad que nombra, al tiempo, que la realidad que pretendía nombrarse se escabulle. Las palabras siempre se quedan simultáneamente cortas y largas, dicen menos y al tiempo dicen más de aquello a lo que pretenden nombrar.

Existe una profunda desconfianza del budismo con respecto al lenguaje como medio de alcanzar lo sagrado (lo real), en tanto este se encuentra más allá del lenguaje y de lo concep-

tual¹⁰⁸. En definitiva, se trata de una marcada tensión entre lo inefable y su simbolización¹⁰⁹.

Numerosos aspectos formales del budismo dan cuenta de ello: la ausencia de oración o rezo peticional, tal y como se encuentra en otras religiones, el énfasis en la meditación, como experiencia de introversión silenciosa, y el rechazo del valor último de símbolos y doctrinas religiosas.

En el siglo II de la era vigente, el filósofo Nagarjuna sistematizó el rechazo budista de la conceptualización: según él, la realidad es una construcción mental que utilizamos a fin de ordenar el mundo y hacerlo intelectualmente comprensible. Para conocer algo, hay que relacionarlo con otra cosa. En sí misma, toda entidad carece de esencia. Ningún concepto existe por sí mismo, necesita oponerse al resto de conceptos para definirse¹¹⁰.

108 Tal y como relata la leyenda, el propio Buda, tras su despertar, dudó de la posibilidad de comunicar dicha experiencia.

109 Esta tensión se manifiesta con gran fuerza en la tradición zen (Chan en Chino). La doctrina zen manifiesta una gran desconfianza hacia las palabras y la comprensión intelectual. Por poner tan solo un ejemplo, Yu-men (860-949 e.v.) gran maestro zen seguidor del sexto patriarca, explica: “Mi deber me impone intentar lo imposible. Incluso diciéndoos que miréis directamente en vosotros mismos y no os ocupéis de otra cosa, ya encierro la verdad bajo la palabrería. Si partís de ahí para poneros en busca de palabras y frases [...] todo lo que ganaréis será tener la lengua muy suelta mientras os alejáis cada vez más de la vía”. Y en otro pasaje: “¿Qué deben ser para nosotros las palabras de los Budas sublimes y de los eminentes patriarcas? -¡Albóndigas de carne echada a perder!”. En la tradición Chan original, las ideas y prácticas budistas indias fueron asimiladas a pautas culturales chinas, especialmente al taoísmo. Según el Tao, “la vía que puede nombrarse no es una vía verdadera”, “Cuanto más hablas del camino, más te alejas de él” o “los que saben no hablan y los que hablan no saben”. Silencio budista que se fusiona de esta manera con el silencio del conocedor del Tao.

110 Adelantándose al estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure. En este sentido, y no sólo en este, es muy comprensible la fascinación que el budismo ejerció sobre Claude Lévi-Strauss. (ver los dos capítulos finales de “Tristes trópicos”. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988). Se puede descargar íntegro en: <http://txtantropologia.wordpress.com/2007/09/28/c-levi-strauss-tristes-tropicos/>

Las ideas y opiniones solo son ciertas de manera convencional, atrapadas en las distinciones dualistas impuestas por el lenguaje. La razón produce sus propios conceptos y antinomias, mientras que la auténtica percepción de las cosas reside en dismantelar las estructuras intelectuales y en percibir su vacuidad esencial (shunyata). En resumen, desconfianza de lenguaje y la conceptualización. El conocimiento real de las cosas, necesita prescindir del conocimiento intelectual de las mismas.

La experiencia de la realidad tiene una doble naturaleza: la realidad convencional y la realidad última. El lenguaje es una parte importante de la primera, que no puede dar plenamente cuenta de la segunda.

Quizá la solución a esta paradoja se encuentre en colocar al lenguaje en el lugar que le corresponde, simplemente como instrumento.

Así, el relativo silencio del Buda no es necesariamente una negación rotunda del valor del lenguaje. Su praxis se manifiesta en su habla, pues sus palabras adoptan una forma comprensible, al menos indicativa para sus oyentes. La falsedad del lenguaje es de esta manera relativa, pues al menos sirve como orientación, y utilizado de esta manera con habilidad, puede convertirse en un medio de liberación.

Anclarse en el silencio es otro síntoma de la patología del lenguaje: reificación y apego. Las palabras son una herramienta sutil, ni más ni menos que un medio de liberación utilizado con prudencia y con conciencia de sus limitaciones.

I. 2.- Acción correcta

“¿Y qué es, amados Bhikshus, la acción correcta? Abstenerse de quitar la vida, abstenerse de tomar lo que no es nuestro, abstenerse de la conducta sexual viciosa. Eso es lo que se conoce por Acción correcta”

La prohibición de matar es común a numerosos sistemas éticos, aunque a lo largo de la Historia se ha podido comprobar como muchos de ellos, erróneamente, en determinadas circunstancias, dispensan de su cumplimiento.

En definitiva se trata de puro sentido común: compórtate con los otros del mismo modo en que tú quisieras que ellos se comportaran contigo.

“Aquí estoy yo, satisfecho con mi vida, que no deseo morir¹¹¹, que amo el placer y rechazo el dolor. Que alguien me robara mi vida (satisfecho como estoy de ella, sin desear morir, amante del placer, y contrario al dolor) no sería nada placentero o delicioso para mí. ¿Robaría yo, a mi vez, su vida a alguien que estuviera satisfecho con ella, que no deseara morir...? Porque un estado que no es placentero o delicioso para mí, tampoco debe serlo para otro; y un estado que no es placentero o delicioso para mí, ¿cómo podría yo ser capaz de imponérselo a otro?”¹¹².

La interconexión de todos los seres es un principio básico del budismo. El no matar se desprende como corolario del mismo.

El abstenerse de tomar lo que no es nuestro así como abstenerse de conducta sexual viciosa, son dos prescripciones que dependerán de las ideas que, el individuo, el grupo de referencia al que se pertenece y la sociedad en su conjunto tengan a ese respecto. Son dos aspectos tan absolutamente complejos, y la prescripción tan abierta que la misma se podría retorcer de cualquier manera, haciéndola significar casi cualquier cosa¹¹³.

El Buda conoció diferentes sistemas jurídicos de propiedad y políticos de decisión. Precisamente por pertenecer a la clase

111 Este fragmento tiene un interesante matiz acerca del suicidio o la eutanasia. Nótese que en todo momento habla de vida satisfactoria de alguien que quiere vivirla.

112 Sanyutta-nikaya: LV, XI, I, vii

dirigente de su territorio en razón de su nacimiento, por su relación con los soberanos de Maghada y Kosala, así como por sus viajes a través del norte de la India, donde pudo conocer de primera mano sistemas menos centralizados como los de las comunidades Vrijjis. Por ello, el Buda se encontraba en una posición de cierto privilegio para comprender la dificultad de la definición, y lo cambiantes que estas podrían ser de un lugar a otro, de un tiempo a otro.

No existe otra manera de generalizar un principio que abrirlo. Pero eso no significa la inexistencia de elementos que puedan servir de guía de un comportamiento adecuado. Más bien se trata de ir a la raíz de las cosas, y desde ahí extraer las conclusiones pertinentes.

El Buda recomendaba a su hijo Rahula, una vez ordenado monje, que purificara sus acciones del cuerpo, del habla y de la mente “Mediante una repetida reflexión sobre ellas”¹¹⁴. Y al meditar sobre la pertinencia de determinada acción, apostaba por la sencillez del sentido común:

“¿Contribuye esta acción que acabo de ejecutar con mi cuerpo a mi propia aflicción, o a la aflicción de otros o a la aflicción de ambos?”¹¹⁵

Si es así, hay razones para evitar este tipo de acciones en el futuro.

Por este motivo, creemos que el Buda se mostraría de acuerdo con la afirmación de que tomar lo que es de todos para sí,

113 Por poner tan solo un ejemplo, se podrían comparar las ideas respecto a la propiedad, y por tanto respecto al robo, de dos pensadores tan radicales como John Locke (1632-1704) y Raoul Vaneigem (1934-).

114 Majjhima-nikaya: I, 420

115 Majjhima-nikaya: I, 416

convirtiendo en propiedad privada lo que antes era público es un enorme desmán¹¹⁶. Si al tomar lo que es de uno, lo que hacemos es poner nuestros deseos por encima de los deseos del propietario o del usuario, cuando tomamos lo que es de todos estamos multiplicando el daño y la desdicha que se desprende de dicha acción. Lo que antes podía ser disfrutado por todos, ahora sólo lo disfruta uno. Esto lleva aparejado no olvidar que “lo que es de todos es más tuyo que lo tuyo”, y defenderlo. Lo mismo se podría decir, con más motivos, no solo respecto al uso sino al “gasto y la extinción” de algo bajo su forma actual.

En cuanto a la conducta sexual viciosa, se debe partir evidentemente de definir el término, pues de nuevo se trata de una prescripción muy abierta.

En este aspecto, el Buda se limita a señalar una serie de restricciones a los emparejamientos cuyo fin parece, a priori, el evitar conflictos y buscar el incremento de la armonía. Pero la armonía descansa, por lo general, en la evitación de comportamientos que fuerzan a alguien a hacer algo que no desea, ya sea mediante la violencia explícita, o mediante la violencia más difusa que se deriva de la desigualdad de posiciones dentro de los sistemas sociales.

Por esa razón, creemos que el Buda se mostraría de acuerdo con una definición de comportamiento vicioso que incluyera las prácticas sexuales que puedan causar daño al compañero o compañeros, así como la actividad sexual que no se realice de forma totalmente libre, sin condicionamiento de ningún tipo por todas las partes implicadas, así como la que se valga o implique el engaño, la mentira, la manipulación.

¹¹⁶ El Buda no predicó contra la propiedad privada, pero en la práctica, la Sangha mantenía un tipo de propiedad comunitaria.

Una buena vía de reflexión para dirimir la validez ética de una acción es analizar detalladamente su motivación primera. Conocer las causas reales de las acciones, puede contribuir mucho a iluminar su carácter moral o inmoral. Al ligar estrechamente la acción al pensamiento que la precede, y al sistema de ideas en las que reposa, la ética budista tiene una buena herramienta para dirimir lo que de otra manera podría seguir siendo objeto de controversia.

Pregunta el Buda:

“¿Y cuál es la raíz de lo reprobable? La codicia es una raíz de lo reprobable; el odio es una raíz de lo reprobable; el engaño es una raíz de lo reprobable.”¹¹⁷

“¿Y donde se originan esos hábitos reprobables? Su origen es establecido así: hay que decir que se originan en la mente. Pero ¿en qué mente? Aunque la mente es múltiple, variada y tiene diferentes facetas, hay una mente afectada por la lujuria, por el odio, por el engaño. Es ésta donde se originan los hábitos reprobables.”¹¹⁸

El origen del problema se manifiesta desde el mismo momento en que alguien, previo juicio del otro, se cree más inteligente o más hábil que él, y de ahí concluye que se derivan algunos “derechos”. Y a la inversa, desde el momento que alguien se considere menos que otro, y renuncie a defender su posición.

I. 3.- Vida correcta

“¿Y qué es ahora la Recta Forma de Subsistencia? Verdaderamente es el rechazo de medios equivocados de subsistencia y vivir por un medio correcto”

117 Majjhima-nikaya: 9, 5

118 Majjhima-nikaya: 78, 10

Precepto igualmente abierto, dependerá de lo que se entienda por vida correcta.

Como punto de partida, las personas que no llevan a cabo las siete ofensas derivadas del recto lenguaje y la recta acción, pueden ser consideradas practicantes de la senda de la Vida Correcta.

Pero la vida correcta se refiere específicamente a una manera adecuada de ganarse el sustento, realizando una actividad éticamente correcta. La vida correcta ha de entenderse como “rectos medios de vida”, lo que implica no trabajar en ninguna actividad que le obligue a uno a transgredir las normas del lenguaje correcto y de la acción correcta.

En este sentido, es interesante observar como el Buda proscribire cinco actividades comerciales de manera explícita:

“Hay cinco actividades comerciales, amados bhikshus, que no deben ser ejercidas por ningún discípulo seglar. ¿Cuáles son? Comerciar con armas, comerciar con los seres humanos, comerciar con carnes, comerciar con los espíritus y comerciar con los venenos. Verdaderamente, mis queridos bhikshus, estas cinco actividades no deben ser ejercidas por ningún discípulo seglar.”¹¹⁹

En relación a las armas, parece no obstante bastante claro, sobran comentarios. En cualquier caso, en el pensamiento del Buda, a lo largo de numerosos textos, es explícita la referencia a que la violencia engendra siempre más violencia en una espiral sin fin, y que la no-violencia es el único sustrato posible de una sociedad estable que permita el desarrollo pleno de todos sus miembros.

El no comerciar con carne pone de manifiesto un precepto fundamental: el de respetar todas las existencias. La universal interdependencia de todos los seres es una de las grandes

119 Anguttara-nikaya: V, 177

leyes de la existencia, sobre la que el budismo construye una ética de la solidaridad entre todos los seres vivos, humanos, animales, plantas, la naturaleza no-consciente y las cosas¹²⁰. El acto de consumir el mundo se caracteriza por una tensión de amor y pérdida, de vida y muerte. Es por eso que el ejercicio de poder sobre la Naturaleza nos llena de pasión, por un lado, y repulsión y disgusto, por otro. Las normas y regulaciones, compensaciones y dispensaciones que una cultura establece para "consumir la Naturaleza" producen y reflejan su visión del mundo. En este sentido puede ser interesante recordar que actualmente, dos de cada tres personas en el planeta consumen primordialmente una dieta vegetariana¹²¹.

Cuando el Buda prohíbe comerciar con los seres humanos se está probablemente refiriendo a la esclavitud, pero no es difícil, ateniéndose al espíritu del precepto, hacerlo extensivo, hoy día, al trabajo asalariado.

En cuanto a comerciar con espíritus, quizá pueda incluir buena parte del "trabajo" que, en torno a la muerte, realizan la mayor parte de las religiones.

Finalmente, en cuanto a los venenos, pueden incluir todo aquello que, siendo dañino en ciertas dosis, se ingiere a través de cualquier puerta al ser (boca, nariz, oído, piel, vista,

120 El rey Ashoka, una vez convertido al budismo, hizo grabar en piedra el siguiente edicto: "Antiguamente, en las cocinas del rey Piyadassi [otro nombre de Ashoka], el Bienamado de los Dioses, se mataba diariamente a centenares de miles de animales por su carne. En adelante, sólo se matarán tres animales; dos pavos y un ciervo, y el ciervo no siempre. Incluso en el futuro ya no se matará a estos tres animales."

121 Con una población de más de seis mil quinientos millones de habitantes, no podría ser de otra manera, porque la carne supone un enorme derroche: para producir un kilo de carne de vacuno se requieren 10 kilos de grano. Estos 10 kilos de cereal contienen 20 veces más calorías, 8 veces más proteínas, una gran cantidad de fibras y ausencia de grasa, que un kilo de carne. La mayor parte de las cualidades nutritivas del cereal se pierden cuando el ganado lo ingiere y procesa. Sólo el 11% se reproduce en carne. El 89% se pierde para la nutrición en el proceso de conversión.

etc.) y en ese sentido podría incluir el amianto, las microondas, las emisiones de los tubos de escape, la comida rápida, el alcohol o la programación televisiva. No obstante, en asunto de venenos, siempre está de por medio el debate acerca de, a partir de que cantidad, una sustancia se debe considerar veneno. De esta manera, inevitablemente, incluye una discusión, serena y no interesada, acerca de las dosis o posología, la vía de ingestión, el ritual de la ingestión, la galénica, así como de los efectos sobre cada persona concreta, su tolerancia o las posibles contraindicaciones, sin olvidar los diferentes discursos que existen sobre la sustancia, sobre el individuo y la interacción de ambos discursos, así como la influencia mutua entre esos discursos y todo lo anterior.

Aunque de nuevo se trata de normas de comportamiento bastante abiertas, maravilla la capacidad de síntesis del precepto¹²².

De acuerdo con el Buda, la vida correcta y el comportamiento honesto sientan las bases para poder ver las cosas tal y como son. Es el sustrato sobre el que se asientan los demás preceptos.

La buena conducta tiene como objeto y provecho la liberación del remordimiento; la liberación del remordimiento conlleva la alegría; la alegría conlleva el éxtasis; el éxtasis conlleva la calma; la calma conlleva la felicidad; la felicidad conlleva la concentración; la concentración conlleva ver las cosas como realmente son; ver las cosas como realmente son conlleva la repugnancia y la pérdida de interés; la repugnancia y la pérdida de interés tie-

122 El Buda no extendió la prohibición al comercio con dinero. No obstante, en su época, el desarrollo del capital financiero era todavía incipiente, y habría que esperar más de veinte siglos para que Karl Marx llevara a cabo un lúcido y riguroso análisis del capital y la mercancía (Marx, Kart: El capital -3 vols.- México, Ed. Siglo XXI, 1984). No obstante, el Buda ya percibía los riesgos inherentes a su desarrollo, puesto que, en el caso de los bhikshus, las cinco normas citadas son bastante más severas, e incluyen además, entre otras cosas, la prohibición del uso del dinero.

nen como objeto y provecho la liberación por el conocer y el ver. Así, Ananda, puedes constatar que la buena conducta nos eleva gradualmente hasta la cumbre¹²³.

El Buda pone, por esa razón, énfasis en ciertos preceptos dirigidos a una vida correcta. En el Maha-Mangala Sutta se habla de las “mayores bendiciones”, refiriéndose a ciertos consejos sobre como se debe vivir:

Las mayores bendiciones son: No asociarse con el necio, sino asociarse con el sabio y rendir honor a los que son dignos de honor: esta es la mayor de las bendiciones; Residir en lugar adecuado, haber ejecutado actos meritorios en el pasado y proceder en la dirección correcta: esta es la mayor de las bendiciones; Vastos conocimientos, destreza en la artesanía, disciplina bien establecida y habla agradable: esta es la mayor de las bendiciones; Mantener a los propios padres, estimar a la esposa y a los hijos y practicar un oficio pacífico: esta es la mayor de las bendiciones; Generosidad, conducta recta, prestar ayuda a los parientes y amigos, y ejecutar actos no censurables: esta es la mayor de las bendiciones; El cesar y el abstenerse del mal, abstenerse de bebidas intoxicantes y ser diligente para la ejecución de actos correctos: esta es la mayor de las bendiciones; Reverencia, humildad, contentamiento, gratitud y escuchar en el momento apropiado el Dhamma, la enseñanza del Buda: esta es la mayor de las bendiciones; Paciencia, ver a los Samanas¹²⁴ y la discusión sobre el Dhamma en el momento apropiado: esta es la mayor de las bendiciones; Autocontrol, comprensión de las Verdades Nobles y el logro del Nibbana: esta es la mayor de las bendiciones; La mente que no es tocada por las vicisitudes de la vida¹²⁵, la mente libre de pena, sin tacha y segura: esta es la mayor de las bendiciones; Aquellos que cumplen las condiciones [para tales

123 Anguttara-nikaya: X, I.

124 Samanas = hombres santos.

125 Las vicisitudes de la vida son “los vientos mundanos”: la ganancia y la pérdida, la buena reputación y la mala reputación, la alabanza y la culpa, y finalmente, la alegría y la pena.

bendiciones], son victoriosos en cualquier sitio y logran la felicidad en cualquier sitio: para ellos son las mayores bendiciones.¹²⁶ Las enseñanzas del Buda tienen como objetivo llegar a conocer las cosas tal cual son, rompiendo las ataduras y desprendiéndose del apego. Por lo general, las acciones no honestas están motivadas por el intento de satisfacción de nuestros deseos, siempre por encima de otras consideraciones, en lo que se convierte en la raíz de todo comportamiento perverso.

II. Componentes de concentración de la Vía. (samadhi)

Tal y como la explica Mahasi Sayadaw¹²⁷, los tres componentes de concentración de la Vía se encuentran estrechamente relacionados, y se llevan a cabo a modo de sucesión.

El Recto Esfuerzo, la Recta Atención y la Recta Concentración se agrupan en el sendero de la concentración (samadhi), el cual se relaciona con la quietud de la mente. Éste se logra solamente después del desarrollo de la tranquilidad (samatha). El meditador tiene que esforzarse para observar y notar cada objeto que se le aparece a través de los sentidos. Esto es el Recto Esfuerzo. Después tiene que mantener su mente en el objeto de observación. Esto es Recta Atención. Como debe estar atento, su mente deberá estar fija o concentrada en el objeto. Esto es Recta Concentración.

II. 4.- Esfuerzo correcto

El énfasis del Buda en el esfuerzo correcto descansa en la idea de que la comprensión y la intuición dependen de la práctica:

¹²⁶ (Maha-Mangala Sutta) Tomado de www.librosbudistas.com. Traducido por Shakyavamsa.

¹²⁷ Mahasi Sayadaw: Hacia el Nibbana por el óctuple sendero. Fondo Dhamma Dana. En internet.

“¿Y en qué consiste, bhikshus, el esfuerzo correcto? En que el bhikshu despierte su voluntad, haga un esfuerzo, ponga en marcha su energía, ejercite su mente y se esfuerce por impedir la aparición de ocultos estados mentales indeseables [...] que ponga todo su empeño en superar los estados mentales indeseables que hayan aparecido. Que mantenga y se esfuerce por mantener despiertos los estados mentales saludables que hayan aparecido, evitando porque no desaparezcan, sino por el contrario, facilitándoles un mayor crecimiento hasta la plena perfección de su desarrollo. Esto es lo que significa el Esfuerzo correcto”¹²⁸

El esfuerzo correcto es una constante vigilancia contra los estados mentales insanos (ira, codicia, maldad, celos...). Es, por tanto, el elemento que sirve de ligazón entre la senda ética (sila) y la senda de la concentración (samadhi).

En tanto que la virtud reside en actuar de tal manera que te ayudes a ti mismo, y también a los demás, el buen comportamiento necesita del Esfuerzo correcto, la Atención correcta y la Concentración correcta. El estar siempre atento, ser siempre consciente de lo que se hace o se piensa es una premisa del comportamiento correcto.

El objetivo que planteaba el Buda era el conseguir el conocimiento de uno mismo mediante la vigilancia espiritual. La liberación para el ser humano consiste en entrar en un estado carente de egoísmo a través de la percepción de la naturaleza condicionada e interdependiente de todos los seres.

Según Sadayaw, el esfuerzo correcto se produce cuando, con una mente alerta, tomamos nota de cada objeto de tranquilidad (samatha) y contemplación (vipasyanâ). De esta manera, se pueden lograr cuatro objetivos: (1) prevenir que surjan conciencias insanas que aún no han surgido, (2) eliminar conciencias insanas que ya han surgido, (3) desarrollar con-

128 Digha-nikaya: 22, 21

ciencias sanas, (4) mantener e incrementar las conciencias sanas que ya han sido desarrolladas.

Para conseguir ese objetivo, las teorías budistas consideran que la meditación es la manera más adecuada. El primer estadio de la meditación iría dirigido a la consecución de un estado de profunda calma y concentración (samadhi) que puede servir de fundamento para el segundo estadio, la visión clara (vipasyanâ). La mente concentrada y en calma puede conducir a niveles extraordinarios de conocimiento, especialmente a una visión interna de la realidad que libera al que medita de las ataduras del sufrimiento.

Ya hemos hablado en este texto de la meditación. Pero es necesario advertir de la existencia de diferentes dimensiones de la meditación y de sus numerosas técnicas.

Inicialmente, en la tradición india, se entendía la meditación como la combinación de un doble ejercicio mental. El primero consistía en una serie de técnicas para lograr la calma (samatha) y la concentración (samâdhi), pero que no conducía a la liberación. Esta concentración serena (samâdhi) es considerada una fase preparatoria y no un objetivo en si mismo.

La segunda fase se dirige a la facultad del conocimiento (jñâna) mediante la perspectiva correcta (darsana), e incluye la práctica de la calma, la observación clara (vipasyanâ) y el cultivo del discernimiento (prajña).

II. 5.- Atención correcta

La atención o conciencia correcta requiere ser plenamente consciente de lo que está sucediendo en cada momento, sin distracciones, sin el velo de ideas preconcebidas, ya sean producto de un estado de animo –animadversión, odio, deseo o cualquier otro– o derivadas de las convenciones culturales

propias; es decir, vernos a nosotros mismos y a lo que nos rodea tal y como son en realidad.

“¿Y en que consiste, queridos bhikshus, la conciencia correcta? En este estado, el bhikshu queda absorto en la contemplación apasionada del cuerpo en tanto que cuerpo, con una conciencia clara y solícita, tras haber abandonado toda preocupación y añoranza por el mundo; se abisma contemplando la mente en tanto que mente [...] se abisma contemplando con pasión los objetos mentales en tanto que objetos mentales, con una conciencia clara y solícita tras haber abandonado toda preocupación y añoranza por el mundo. Esta actitud recibe el nombre de conciencia correcta.”¹²⁹

Para Mahasi Sayadaw, la Atención correcta consiste en observar con atención los objetos sensoriales y el sujeto de la acción de percibir. Tendría dos partes: la recta atención de tranquilidad o quietud (samatha-sammasati) y la recta atención de la visión cabal (vipasyanâ-sammasati).

La Atención correcta de tranquilidad es, por ejemplo, percibir el proceso de la inspiración y la espiración, así como notar las diferentes partes de la anatomía humana; es observar con atención las posturas del cuerpo, las sensaciones, el ver, el escuchar, es observar los sentimientos (la ira, el miedo, la euforia, etc.) con suficiente distancia pero sin rechazo, dejándolos pasar sin luchar ni apegarse a ellos. Se produce así una atención del meditador localizada en el propio cuerpo, cultivando una conciencia clara de de la respiración, de los movimientos, funciones y sensaciones.

Por su parte, la práctica del recogimiento de la atención y la conciencia (smrti) se refiere a tres prácticas relacionadas: en primer lugar, la vigilancia respecto al comportamiento, la conducta y la propia conciencia. Consiste en, mediante el au-

129 Digha-nikaya: 22,21

tocontrol y el entrenamiento, ser en todo momento consciente de la postura corporal, del tono de voz, la respiración, la propia mirada, las ideas, los sentimientos, etc., y cuyo objetivo es mantener la mente, el cuerpo, los pensamientos y los sentidos dominados; la segunda, enfoca en los recuerdos y consiste en recordar imágenes sensoriales y evocar estados afectivos; el tercer tipo, llamado “práctica de la atención” consiste en traer a la mente estados mentales y corporales, y las condiciones que afectan a dichos estados¹³⁰. Se podría formular de forma algo más sencilla como la toma de conciencia permanente sobre “lo que están haciendo mi cuerpo y mi mente” en cada momento.

En la práctica de la meditación, para alcanzar la Atención correcta han de tenerse en cuenta los siguientes factores:

1. Reconocer correctamente todo comportamiento físico según surja.
2. Reconocer correctamente todo comportamiento mental según surja.
3. Reconocer todas las formas de sensaciones, buenas, malas e indiferentes, según surjan.
4. Reconocer con una mente analítica todas las manifestaciones del Dharma.

La reflexión sobre la respiración sirve de ejemplo de cómo comenzar a investigar y sentir los fenómenos corporales y mentales que aparecen en nuestra conciencia.

¹³⁰ Tradicionalmente destacan cuatro objetos de meditación: el propio cuerpo, las sensaciones corporales, la mente, con su corriente de pensamientos, y los Dharma, todos ellos incluidos en una sola práctica: “la conciencia de la respiración”, que actúa como ejercicio de preparación para los otros cuatro. Según el Canon Páli: “Existen cuatro fundamentos de la atención completa (satipatthana), a saber, atención al cuerpo, atención a las sensaciones, atención a la conciencia y atención al dhamma. Estos cuatro fundamentos de la atención completa se logran luego de la debida observación del cuerpo, las sensaciones, la conciencia y el dhamma”.

Bart Gruzalski¹³¹ explica que, para el Buda, la conciencia de respirar es un modo de desarrollar los cuatro fundamentos de la conciencia, basados en la contemplación del cuerpo como cuerpo, de la mente como mente, de los objetos mentales como objetos mentales.

“En toda ocasión en que un bhikshu inspira, entiende: -estoy inspirando profundamente- y cuando espira con fuerza entiende: -estoy espirando con fuerza- Inspirar levemente [...] espirar levemente [...] inspirar la experiencia de la totalidad del cuerpo [...] espirar la experiencia de la totalidad del cuerpo [...] inspirar la tranquilizante formación corporal [...] espirar la tranquilizadora formación corporal [...] en esta ocasión, el bhikshu se abisma en la contemplación del cuerpo como cuerpo [...] En toda ocasión [...] inspiraré la experiencia del éxtasis [...] espiraré la experiencia del éxtasis [...] del placer [...] de la formación mental [...] de la tranquilizadora formación mental [...] un bhikshu se abisma en la contemplación de los sentimientos como sentimientos [...] En toda ocasión, un bhikshu se entrena de este modo: -inspiraré la experiencia de la mente [...] espiraré la experiencia de la mente [...] liberando la mente [...] un bhikshu se abisma en la contemplación de la mente como mente [...] En toda ocasión un bhikshu se entrena de este modo: -inspiraré la contemplación de la impermanencia [...] espiraré la contemplación de la impermanencia [...] de la desaparición [...] de la cesación [...] de la renuncia [...] un bhikshu se abisma en la contemplación de los objetos mentales como objetos mentales [...]”¹³²

Nuestra capacidad de percepción del mundo que nos rodea tiende a ser muy selectiva, pues como toda la biología, está construida bajo los austeros principios del mínimo gasto necesario. Así, nuestros hábitos cotidianos de pensamiento, por lo general obvian lo ordinario y tienden a rechazar lo desagradable. Por el contrario, en la práctica se trata de mantener

131 Gruzalski, Bart: “Buda”. Op. Cit, pág: 106 y ss.

132 Majjhima Nikaya: 118, 23-27

alerta la atención que agudiza la conciencia de los fenómenos internos y externos que conforman nuestra experiencia.

Reflexionar sobre lo ordinario no deja de tener su importancia. Habitualmente creemos que “pensamos lo que vemos”, es decir, lo que percibimos. Pero en demasiadas ocasiones ocurre justo lo contrario: “vemos sólo lo que pensamos”, es decir, nuestro selectivo sistema de percepción, a menudo, solo es capaz de percibir lo que sabía de antemano. O dicho de otro modo, aquello que no está previamente en nuestra idea del mundo, aquello que no encaja con nuestras estructuras y esquemas previamente construidos, es desechado por nuestro sistema de percepción, análisis, conciencia y recuerdo, en tanto que dicho sistema busca ante todo la coherencia. La experiencia personal de cada uno seguro que puede brindarnos notables ejemplos de cosas que no percibíamos aunque se estaban desarrollando delante de nosotros¹³³.

Tal y como afirma la doctrina Zen: cualquiera que no haya roto radicalmente con sus hábitos cotidianos de percepción y conciencia, será incapaz de ver.

133 El siguiente relato ofrece un buen ejemplo de este fenómeno: “...a mediados del siglo XII se produjo una nova, es decir, nació una de estas estrellas que ahora mismo vemos desde aquí [...] Nació además, al igual que las demás estrellas, tras violentas explosiones, provocando la aparición de señales luminosas en el cielo; señales que, se vieron perfectamente durante varias jornadas, de noche y de día, desde la Tierra sin ayuda de instrumento alguno. Pues bien: los astrónomos chinos observaron el fenómeno y dejaron constancia de él en sus anales, cosa que también hicieron, según han comprobado los historiadores, los astrónomos indios, persas y aztecas. ¿Y los astrónomos europeos? ¿Qué hicieron los astrónomos de Florencia o de París? Pues no hicieron absolutamente nada. No dejaron constancia del fenómeno. No vieron las señales, o no concedieron importancia a las que habían visto. ¿Por qué razón? Pues a causa del prejuicio que tenían. Los astrónomos europeos, eran aristotélicos, seguidores de la Física de Aristóteles, y estaban convencidos por ello de la inmutabilidad de las estrellas: las estrellas estaban rotas de una sustancia incorruptible llamada éter y eran fijas, estaban como clavadas en el cielo. En lo que a ellas se refería, ningún movimiento o cambio de estado era posible. Cegados por ese prejuicio, o esa pre-visión, no repararon en nada.” Atxaga, Bernado (1997): *Horas extras*. Madrid: Alianza.

II. 6.- Concentración correcta

La Concentración correcta es el nexo de unión entre la senda de la concentración (samadhi) y la senda intelectual (Pañña).

El componente de concentración en la óctuple senda incluye usualmente la descripción de los cuatro estados meditativos llamados jhanas¹³⁴

¿Y qué es, queridos bhikshus, la concentración correcta? En este estadio, el monje, despojado de deseos sensuales, despojado de estados mentales nocivos, entra y permanece en el primer jhana [...] en el segundo jhana [...] en el tercer jhana [...] en el cuarto jhana [...]»¹³⁵

“El primer Jhana está acompañado de una inicial y sostenida aplicación de la mente e inundado de éxtasis [...] con la práctica continuada se entra en el segundo jhana [...] El segundo jhana está libre de la aplicación inicial y sostenida, pero rebosa éxtasis y felicidad nacidos de la concentración [...] La mente se torna más tranquila y unificada y el éxtasis tiende a la desaparición [...] Con la desaparición del éxtasis, reinan la ecuanimidad, la conciencia, la comprensión esclarecida; y el individuo experimenta en su propia persona ese bienestar del cual dice: -feliz vive aquel en donde moran la ecuanimidad y el entendimiento- y con esto entra y se instala en el tercer jhana [...] cuando avanza más allá de la felicidad hasta el cuarto jhana, que no contiene ni felicidad ni placer sino pureza de conciencia debida a la ecuanimidad”¹³⁶

Concentración se podría traducir por adecuado enfoque. Su antónimo sería la dispersión.

¹³⁴ Todo este proceso se encuentra magníficamente descrito en: “Zen en la plaza del mercado”, de Dokushô Villalba, ed. Aguilar, Madrid, 2008.

¹³⁵ Digha-nikaya: 22,21

¹³⁶ Digha-nikaya: 22,21 ¹³⁷ Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 197 ¹³⁸ Extraído de ZenKoan-Database. http://cincinato.org/koans/list_es.php

En su deseo de concentrar la voluntad antes que disiparla, el Buda se opone a los místicos y a los románticos, que intentaron crear su estado de ánimo exaltado mediante el ensueño emocional y la atención disipada¹³⁷.

La concentración correcta significa concentrar la mente en un solo objeto, y es la primera fase de la meditación que conduce a una ecuanimidad profunda y duradera. Está estrechamente relacionado con la recta atención, que como se acaba de ver es una permanente conciencia del cuerpo, los sentimientos y los pensamientos.

También se trata de la plena conciencia de lo que ocurre en el momento presente, independientemente de la actividad que se esté realizando.

Algunos cuentos tradicionales zen ponen de manifiesto la importancia concedida a la “concentración correcta”:

Los estudiantes de Zen permanecen con su maestro al menos diez años antes de poder enseñar a otros. El maestro Nan-in fue visitado por Tenno, su antiguo alumno, el cual tras haber superado su periodo de aprendizaje, se había convertido a su vez en maestro. El día estaba lluvioso, así que Tenno calzaba zuecos y llevaba paraguas. Después de darle la bienvenida, Nan-in le dijo: "Suplico que has dejado tus zuecos en la entrada. Me gustaría saber si tu paraguas esta a la izquierda o a la derecha de los zuecos." Tenno, confundido, no supo que decir. Se dio cuenta de que no podía mantener su concentración consigo cada minuto. De nuevo, se hizo alumno de Nan-in y estudió seis años más para alcanzarla¹³⁸.

137 Mishra Pankaj: op. cit. p. 197

138 Extraído de ZenKoanDatabase: http://cincinato.org/koans/list_es.php

III. Componentes intelectuales de la Vía. (pañña)

III. 7.- Entendimiento correcto

Cuando se establece el Esfuerzo correcto, la Atención correcta, y la Concentración correcta, la persona llega al Entendimiento correcto, habiendo logrado la visión del surgir y el cesar de mente y cuerpo, y las Tres Características de la existencia, a saber, impermanencia, insatisfacción e insustancialidad.

“Cuando alcance el estado de atención, seguido inmediatamente por la purificación de la mente, se podrá diferenciar la mente conocedora del objeto conocido. Este proceso puede ocurrir sin ninguna premeditación. Se reconoce el fenómeno sin pensarlo, el reconocimiento ocurre espontáneamente. A medida que el poder de concentración del meditador o meditadora se fortalezca y, de esa manera, se agudice su sabiduría, se es capaz de distinguir entre causa y efecto en relación con cada fenómeno que ocurra. Según se torne más y más fuerte su poder de concentración y de sabiduría, se podrá comprender que el sujeto conocedor y el objeto conocido surgen en un momento y cesan en el próximo instante. Entonces, surgen nuevamente para cesar nuevamente. Según se perciba este proceso continuo, se llegará a la comprensión de que todo es impermanencia (anicca), todo es insatisfacción (dukkha) y todo es insustancialidad (anatta). La observación realista de las cosas la dirigirá al conocimiento de que todas las conciencias y materias no son permanentes, no son satisfactorias y no son substanciales. Entonces, se encontrará en el Sendero del Recto Entendimiento”¹³⁹.

“¿Qué es el Recto Entendimiento? Verdaderamente, es comprender el sufrimiento, la causa del sufrimiento, la extinción del sufrimiento y la Forma para su extinción”

139 Mahasi Sayadaw: Hacia el Nibbana por el óctuple sendero. Op. Cit.

El Buda hace referencia explícita, precisamente, a la comprensión de las cuatro nobles verdades como forma de concebir el “entendimiento correcto”. Este descansa sobre un aspecto fundamental del budismo que se desarrollara en los siguientes capítulos, dedicados a la “cadena del origen dependiente” o dodécupla cadena de la causalidad y a las teorías de la vacuidad y de anatman o no-yo.

La ignorancia esencial, que se encuentra en el origen de todo sufrimiento, descansa en la percepción del “yo” como algo estable, real. Se trata de un apego profundamente enraizado a la idea “yo soy”. Lo mismo cabe decir de la mente, en tanto que tenemos asentadas tendencias a considerar los pensamientos y las emociones como algo absolutamente real.

Según Kalu Rinpoche:

“Esta creencia ingenua no sólo aparece durante el estado de vigilia, sino que también lo hace durante el estado de sueño, cuando la mente proyecta todo lo que experimentamos como si tuviera una existencia real [...] [debemos transformar] la experiencia ordinaria e ingenua de esta forma, que consideramos como algo sólido que posee existencia real, en la experiencia de la vacuidad de la forma [...] Y por último, transformaremos la experiencia de los pensamientos, de las emociones y de la actividad mental, en la experiencia de la unión simultánea de la vacuidad y la conciencia inteligente.”¹⁴⁰

El conocimiento directo, sin mediación alguna, es la base y el sustento del entendimiento correcto. El entendimiento correcto de las cosas, se sustenta en una visión de estas basada en tres principios: impermanentes (anika), incapaces de satisfacer (dukkha) e insustanciales (anatta). Estos tres principios se encuentran estrechamente interrelacionados. El Entendimiento correcto significa que la acción, el habla y el

¹⁴⁰ Kalu Rinpoche: *Fundamentos del budismo tibetano*. Ed. Kairós, Barcelo, 2005 Pág. 179.

pensamiento deberían fluir de la conciencia de las cosas tal como son en la realidad: insustanciales, transitorias e insatisfactorias, y por tanto, origen del sufrimiento.

Según el budismo, en esencia, las cosas son vacías (shûnyata). Así pues, el Entendimiento correcto es el proceso de interiorizar las cosas tal cual son –vacías–, sin el velo de las ideas que mantenemos acerca de ellas. El entendimiento correcto es entendimiento directo, sin mediación y sin dualidad, eliminando de raíz la noción de sujeto-objeto. El objetivo de la práctica es comprender directamente este modo de ser de las cosas.

A medida que se va incorporando el Entendimiento correcto se van abandonando las creencias, los deseos, las especulaciones. A partir de este entendimiento correcto de las cosas, la única medida posible es el desapego, es decir, solo aquí y ahora.

“Por lo tanto aquí, oh Bhikshus, cualquier materia pasada, futura o presente, interna o externa, basta o sutil, inferior o superior, distante o cercana, toda la materia debe ser considerada con recto entendimiento de acuerdo con la realidad: ‘Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi alma’. Cualquier sensación pasada, futura o presente [...]; Cualquier percepción pasada, futura o presente [...] Cualesquiera formaciones pasadas, futuras o presentes, internas [...] Cualquier conciencia pasada, futura o presente, interna o externa, basta o sutil, inferior o superior, distante o cercana, toda la conciencia debe ser considerada con recto entendimiento de acuerdo con la realidad: ‘Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi alma’. Comprendiendo así, oh Bhikshus, el instruido noble discípulo siente hastío de la materia, siente también hastío de la sensación, siente también hastío de la percepción, siente también hastío de las formaciones y siente también hastío de la conciencia. Sintiendo hastío, se desapega; con la liberación del apego surge el conocimiento: ‘Estoy liberado.’ Y

*comprende: 'no hay más nacimiento; la vida noble ha sido vivida; se ha hecho lo que se debía hacer; no hay otra existencia.'*¹⁴¹

III. 8.- Intención correcta

"¿Qué es ahora la Recta Intención? Verdaderamente es la intención que está libre de aferramiento y lujuria, libre de mala voluntad, libre de crueldad".

La intención correcta lleva aparejada liberarse del egoísmo, del exceso en los placeres sensuales, y actuar con compasión y benevolencia.

Para el Buda, la sabiduría no es enteramente cognitiva o cerebral. Esta debe ir acompañada de ciertos rasgos de carácter como la ecuanimidad, la serenidad y la calma. El Buda define la Intención correcta como la idea de renuncia, la idea de voluntad sana y la idea de tranquilidad¹⁴².

Los versos iniciales del Dhammapada, llamados los versos gemelos, atribuyen una importancia central a las ideas y las actitudes (la intención).

"Todo lo que somos es resultado de lo que hemos pensado. Está fundado en nuestros pensamientos, está hecho de nuestros pensamientos. Cuando un hombre habla o actúa guiado por un pensamiento viciado, le sigue el dolor, como la rueda sigue los pasos del buey que tira de la carreta. Todo lo que somos es resultado de lo que hemos pensado. Está fundado en nuestros pensamientos, está hecho de nuestros pensamientos. Cuando un hombre habla o actúa guiado por un pensamiento puro, lo sigue la felicidad como una sombra que nunca lo abandona.

-Él me ofendió, me golpeó, me derroto, me robó- En los hombres que alimentan esos pensamientos, el odio no cesará nunca

141 Texto traducido del Pâli por Bhikkhu Nandisena. La edición usada es la del Sexto Concilio Budista. Referencia canónica: Samyutta-Nikàya ii, 55.

142 Digha-nikaya: 22,21

-Él me ofendió, me golpeó, me derroto, me robó- En los hombres que no alimentan tales pensamientos, el odio cesará.

*Porque el odio no es derrotado jamás por el odio; el odio es derrotado por el amor. Esta es una Ley eterna.*¹⁴³

Según estos versos, lo que nos sucede siempre es producto de nuestras ideas y actitud respecto a determinada realidad.

La manera en la que tendemos a deformar las ideas, está claramente descrita por la teoría psicológica occidental de orientación cognitivo-conductual. Aunque se trate de otra cosa, enmarcada en un contexto muy diferente, no nos resistimos a consignar algunas de las formas más comunes mediante las que se manifiestan estas ideas deformadas:

FILTRAJE: Se toman los detalles negativos amplificados mientras que se filtran los aspectos positivos de la situación, desechándolos. Solo se ve un elemento y se omite el resto. El resultado es que todos los temores, carencias tristezas e irritaciones se exageran en importancia porque llenan la conciencia con exclusión de todo lo demás;

VISIÓN CATASTRÓFICA: Como su propio nombre indica se trata de una manera de pensar exagerada y negativa. Suele ser una preocupación, es decir, una anticipación del peligro o del problema;

PENSAMIENTO POLARIZADO: No existe término medio. Se tiende a percibir cualquier cosa de manera extremista. Las personas que padecen este tipo de distorsión fracasan en las percepciones medias y sus reacciones ante cualquier situación oscila de un extremo emocional a otro;

SOBREGENERALIZACIÓN: Se obtienen conclusiones generalizadas a partir de un solo elemento, indicio, de un accidente simple o del azar. Las sobregeneralizaciones se expresan a menudo en forma de afirmaciones absolutas. Es pensamiento rígido. En los juicios globales se generalizan una o dos cualidades pero se ob-

143 Dhammapada. 1-5

via el resto. La etiqueta ignora las evidencias en contra, convirtiendo esta visión del mundo en estereotipada y unidimensional;

INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO: La persona cree que sabe o intuye lo que los demás piensan. Cuando una persona interpreta el pensamiento de los demás suele hacer juicios repentinos y equivocados. En la medida que su pensamiento interpreta también hace presunciones. Las interpretaciones dependen de un proceso denominado “proyección”: la persona imagina que la gente siente y reacciona a los pensamientos de la misma manera que ella;

PERSONALIZACIÓN: Es la tendencia a relacionar algo del ambiente consigo mismo. La persona cree que lo que la gente hace o dice es una forma de reacción ante ella. El error básico en la personalización es que se interpreta cada experiencia como una pista para analizarse y valorarse a si mismo. Como derivación se encuentra la tendencia a compararse continuamente con los otros;

RAZONAMIENTO EMOCIONAL: Reposo en la creencia de que lo que la persona siente tendría que ser verdadero. Pero las emociones por si mismas no tienen validez, son producto del pensamiento. Si una persona tiene pensamientos y creencias deformadas, sus emociones reflejarán esas distorsiones;

FALACIAS DE CONTROL: Una persona puede verse a si misma impotente y externamente controlada, o bien omnipotente y responsable de todo lo que ocurre alrededor. La persona impotente se bloquea, termina por no hacer nada, no encuentra soluciones, es pasiva... Se siente indefensa y resentida. No se da cuenta de que siempre hay cierto margen de actuación y que en buena medida cada cual es responsable de lo que le ocurre. La persona responsable de todo lleva el mundo sobre sus hombros, es responsable de la felicidad de la gente que conoce, debe hacer justicia en todas las ofensas, saciar toda necesidad, etc. y si no es así, se siente culpable. La omnipotencia depende de 3 elementos: sensibilidad hacia las personas que le rodean, creencia exagerada en su poder y la expectativa de que es él y no los demás los responsables de la justicia y la satisfacción de las necesidades;

FALACIA DE LA JUSTICIA: Aplicación de normas contractuales, jurídicas o ideológicas a las relaciones interpersonales. La justicia es una evaluación subjetiva y no coincide exactamente en todas las personas. Por otra parte, sin darse cuenta, la “justicia” puede ser puesta a trabajar al servicio de los propios intereses. El resultado es la sensación de estar siempre en guerra y un creciente sentimiento de enfado. La persona se comporta de acuerdo a unas reglas inflexibles que deberían regir la relación de todas las personas (él mismo y los demás). A menudo la persona adopta la posición de juez, de los otros y de sí mismo. La gente le irrita, porque no actúa consecuentemente con lo que él piensa;

FALACIA DE CULPABILIDAD HACIA OTROS: Se busca culpables externos de algo que nos ocurre y nos hace sufrir. La persona mantiene que los demás son los responsables de su sufrimiento. A menudo esto implica que se atribuya a los otros la responsabilidad de elecciones y decisiones que realmente son de nuestra propia incumbencia;

FALACIA DE CULPABILIDAD HACIA SI MISMO: Otra vertiente es la inversa de la anterior, cuando una persona se culpabiliza exclusivamente de lo que le pasa y se culpa de todos los problemas propios y ajenos;

FALACIA DE LA RECOMPENSA DIVINA: Una persona se comporta “muy correctamente” en espera de alguna recompensa. Sacrifica presente por futuro. Pensamiento de tipo mesiánico-religioso o militante. El resultado es que la persona se va haciendo hostil y resentida, a fuerza de no recibir recompensas y ver como otros sí consiguen sus objetivos sin comportarse “tan correctamente”.

Se trata de mantener un estado de alerta permanente con el fin de no dejar surgir este tipo de ideas u otras similares, o una vez que han surgido, dejarlas pasar, abandonarlas como a algo completamente inútil y dañino, sin apegarse a ellas, siendo conscientes, mediante la práctica de su identificación, de su carácter insano y erróneo. Esta es sin duda, la mejor manera de combatir esta deformación del pensamiento.

Desde el budismo es el dirigir los pensamientos al mundo de los fenómenos, lo que da lugar a visiones erróneas de las que nacen toda suerte de pasiones e ilusiones.

El pensamiento insano proviene de la inmadurez de la mente. El Buda señala algunos elementos que pueden ayudar inicialmente a desarrollar la maduración mental.

“... Entonces el venerable Meghiya, tras salir de la soledad, ya avanzada la tarde, se acercó al Buda, se sentó a un lado y dijo: -Reverenciado Señor, mientras permanecía en la arboleda de mangos constantemente se me ocurrían tres tipos de pensamiento malo e insano: pensamiento sensual, pensamiento malévolo y pensamiento cruel. [...] el Buda le contestó: - Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, cinco cosas la conducen a la madurez ¿Cuáles son estas cinco? Escucha, Meghiya, un bhikkhu tiene buenos amigos, buenos compañeros. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, esta es la primera cosa que conduce a su madurez. Además, Meghiya, un bhikkhu es virtuoso, vive restringido por las restricciones del Patimokkha, bien dotado de conducta y recurso; viendo peligro en la mínima de las faltas, se entrena en las reglas de entrenamiento que ha aceptado. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, esta es la segunda cosa que conduce a su madurez. Además, Meghiya, un bhikkhu obtiene a voluntad, sin problema ni dificultad, habla que es modesta, una ayuda para la franqueza de la mente, y que conduce al apartamiento, la ausencia de pasión, la cesación, la paz, el conocimiento directo, la iluminación, el Nibbana – eso es, habla sobre la disminución de los deseos, habla sobre el contentamiento, habla sobre no ser gregario, habla sobre hacer el esfuerzo, habla sobre la virtud, habla sobre la concentración, habla sobre la sabiduría, habla sobre la liberación, habla sobre el conocimiento y la visión de la liberación. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, esta es la tercera cosa que conduce a su madurez. Además Meghiya, un bhikkhu vive con energía empeñada en el abandono de los estados insanos y el logro de los estados sanos; él es vigoroso, enérgico y perseverante en cuanto a los estados sanos. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, esta es la cuarta cosa que con-

duce a su madurez. Además Meghiya, un bhikkhu es sabio, dotado con el conocimiento penetrante de los nobles sobre el surgimiento y la desaparición, que conduce al completo final del sufrimiento. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, esta es la quinta cosa que conduce a su madurez. Cuando la liberación de la mente está todavía inmadura, Meghiya, estas cinco cosas conducen a su madurez¹⁴⁴.

Las cuatro actitudes que en este ámbito juegan un papel central en el budismo Theravada son: la benevolencia afectiva (metta), la compasión (karuna), la alegría compartida (mudita), y la ecuanimidad (upekkha).

“Con su corazón rebosante de benevolencia afectiva, el sabio trata de penetrar en la primera región, en la segunda en la tercera y en la cuarta. Así se afana por inundar el mundo entero, hacia arriba, hacia abajo, a lo largo, a lo ancho, por todas partes, siempre con un corazón generoso, ilimitado, rebosante de benevolencia afectiva y carente de odio o de mala voluntad... Luego, con su corazón lleno de compasión, [...] de alegría compartida, [...] de ecuanimidad, [...] intenta desparramarse sobre el mundo entero [...] siempre con su corazón colmado de ecuanimidad, de generosidad, sin límite alguno, sin odio, sin mala voluntad...”¹⁴⁵.

La Dodécupla Cadena de Causalidad

La “cadena del origen dependiente” fue concebida de acuerdo a doce eslabones principales:

1. Los actos volitivos o formaciones-Karma están condicionados por la ignorancia.
2. La conciencia está condicionada por los actos volitivos.
3. Los fenómenos mentales y físicos están condicionados por la conciencia.

144 Sutta de Meghiya

145 Digha-nikaya: I, 252

4. Las seis facultades (los cinco sentidos y la mente) están condicionadas por los fenómenos físicos y mentales.
5. El contacto está condicionado por las seis facultades (sensoriales y mentales.)
6. La sensación esta condicionada por el contacto (sensorial y mental.)
7. El deseo está condicionado por la sensación.
8. El apego está condicionado por el deseo.
9. El devenir está condicionado por el apego.
10. El nacimiento está condicionado por el devenir.
11. La muerte, el dolor, están condicionados por la decadencia y el envejecimiento.
12. La decadencia, el envejecimiento, están condicionados por el nacimiento.

La idea general es que la ignorancia de la naturaleza efímera de la realidad y nuestra incomprensión de este fenómeno producen el sufrimiento.

Esta cadena del origen dependiente o dodécupla cadena de la causalidad explica la génesis del sufrimiento. Retengamos, en cualquier caso, que el primero, y por lo tanto el desencadenante de todos los otros, es la ignorancia (adviya)¹⁴⁶.

Así, para el Buda, la causa del sufrimiento es la ignorancia de la insustancialidad del mundo, que se traduce en apego a lo existente y se muestra así responsable del sufrimiento, manteniéndonos en un estado ilusionado en el cual no nos es posible captar la verdadera naturaleza de la vida. Según el Buda, esa naturaleza es Anatman, es decir: no yo, no otro, no el objeto, no el sujeto... El budismo inicial enseñaba la insus-

146 Adviya = no conocimiento, no sabiduría

tancialidad del mundo y del yo humano. La causa del sufrimiento es la imposibilidad de reconocer y aceptar esa verdad.

De modo que, la causa es interior, pues no es una entidad o función objetivable (fuerza, sustancia, u otra cosa) sino una cualidad de nuestra conciencia que nos mantiene atados al dolor y la insatisfacción mundanos.

La doctrina del origen dependiente, postulaba que, en virtud justamente del principio de anatman, nada tiene existencia propia. Todo surge a la existencia de modo condicionado, es decir todo es causado por algo y el ser mismo de cada cosa es el ser efecto de una causa. De esta forma, la enseñanza causal y la doctrina del anatman son solidarias.

Todo lo que existe está, para el Budismo, bajo el dominio de la ley de la causalidad [...] condensada en la conocida fórmula: asmin sati, idam bhavati: “dado esto, ocurre aquello”. Nada ocurre en el dominio de la existencia debido al azar, casualmente. Todo es el producto de la conjunción de una multiplicidad de causas. Nada llega a la existencia, permanece en ella o sale de ella sin la intervención de una o muchas causas. Todo es dependiente [...] Esta ley de la causalidad es la gran ley del universo. La universalidad de la ley de la causalidad se revela en [...] las tres características universales de la realidad: todo es anatman, es decir insustancial, carente de un ser propio, carente de una existencia in se et per se. El principio [...] “todo es insustancial” se encuentra en muchos textos Pâlis. Y todo es insustancial precisamente porque todo es dependiente [...] El pat iccasamuppada / pratityasamutpada o ley de la causalidad ha sido siempre una teoría fundamental del budismo, desde sus orígenes, a lo largo de toda su extensa historia de 2500 años, ya sea cuando designaba la cadena de los doce dharmas que explican la producción del sufrimiento o cuando ella llegó a designar la contingencia universal como la suprema ley de la realidad. La importancia que posee la ley de la causalidad es también indicativa de su universalidad. Esta importancia se manifiesta en muchos hechos. [...] [la] ley de la causalidad, como la cadena de doce miembros, constituye un desarrollo de la Segunda y Tercera Nobles Verdades del Budis-

mo, que explican cómo surge el sufrimiento y cómo puede ser suprimido. [...] Esta ley de la causalidad es considerada por Buda como su Dharma: “Esto ha sido dicho por el Bhagavant: El que ve el Surgimiento Condicionado ve la Doctrina (=Dharma), el que ve la Doctrina ve el Surgimiento Condicionado”. El Shalish-tamba Sutra en su comienzo afirma de una manera similar: “Oh Bhikshus, quien ve el Surgimiento Condicionado, ve el Dharma; quien ve el Dharma, ve a Buda”¹⁴⁷.

En el budismo, la causalidad tuvo siempre un significado espiritual antes que óntico o físico, es decir donde la causalidad no es ciega sino que tiene sentido. Pero no hay un tribunal ético exterior a los actos mismos, sino que los actos tienen efectos y estos efectos vuelven al sujeto por la interdependencia y unidad entre tal sujeto y la totalidad del cosmos. Así, en el concepto budista de causalidad, se entretajan los actos humanos con el destino personal y colectivo de los hombres y con la totalidad del cosmos. Esto es la teoría del karma, según la cual los efectos de actos pasados serán experimentados como benéficos o dañinos, según haya sido la naturaleza del acto inicial.

En su funcionamiento, la teoría del karma, se relaciona estrechamente con lo que podemos denominar una teoría del “hábito” y de las inclinaciones. Como dice el Buda:

“Si, bhikshus, un hombre ignorante produce una buena intención, entonces su conciencia se inclinará hacia el bien. Si produce una intención mala o neutral, entonces su conciencia se inclinará hacia el mal o lo neutral”¹⁴⁸

Así, el karma anterior deviene en las inclinaciones actuales. Las acciones y los pensamientos se fijan, cristalizan y tienen tendencia a la repetición, como el agua sobre el terreno.

147 Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen: La concepción budista del universo, causalidad e infinitud. En internet.

148 Cita del Buda, tal y como aparece en Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 223

Los actos con menos consecuencias kármicas son los que fluyen de saber que: no tenemos una esencia fija o inmutable, sino que somos un ensamblado de procesos mentales y físicos dinámicos, aunque condicionados; y que el sufrimiento se origina cuando buscamos afirmar nuestra autonomía en un mundo radicalmente interdependiente, cuando un yo sin fundamentos busca sin cesar y de manera fútil dotarse de unos cimientos mediante unas acciones impulsadas por la ignorancia, la codicia y la ilusión, que cuando se ven frustradas conducen a más intentos de autoafirmación, con lo que el sufrimiento se hace inevitable y la ilusión indestructible⁴⁹.

Se trata por tanto, de eliminar las causas que generan el sufrimiento y el budismo inicial se dedicaba a ello mediante un duro trabajo de disciplina física y mental, consistente, en lo esencial, en no actuar, en no generar más karma. He aquí, pues la dimensión ética de esta parte de la doctrina. No actuar, no generar nuevo karma es no moverse, no desear, no juzgar, no rechazar, no buscar, no esperar, etc. Mediante este proceso, al no generar más karma, el residuo todavía existente se irá agotando hasta su extinción.

Lo cierto es que las ideas acerca del karma fueron experimentando añadidos e incorporando matices a lo largo del

149 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 260

tiempo. Posiblemente los dos filósofos con una mayor influencia a este respecto fueron Nagarjuna¹⁵⁰ y Vasubandhu¹⁵¹.

La llegada de estos dos maestros coincide con el desarrollo de la corriente Mahayana, que supone un cambio de óptica en cuanto al ideal de vida budista: desde el seguidor aislado buscador de la liberación, hasta el bodhisattva que pese a ser consciente de la verdadera naturaleza del mundo, decide permanecer en él hasta la liberación de todos los seres sintientes a la que, fruto de su compasión, ha decidido contribuir.

Con el desarrollo de esta concepción, y con las contribuciones de ambos pensadores, comienza a perder fuerza el valor asignado a la disciplina ascética, considerada hasta entonces como el camino de liberación.

Nagarjuna, elige la vía media entre el esencialismo (doctrina que sostiene la primacía de la esencia sobre la existencia) y el nihilismo (doctrina que niega la existencia de una realidad sustancial). El mundo realmente existe, pero no es Esencia (inmutable) ni No-Esencia (nada). Se trata de un mundo en

150 Nagarjuna (150 – 250 e.v.) filósofo indio, fundador de la escuela Madhyamaka (camino medio) del budismo mahayana. Probablemente es el pensador budista mahayana más influyente, tras el propio Buda. Fue el fundador de una de las tradiciones de pensamiento más importantes de las doctrinas de la India, la Escuela de la Vía Media. Su doctrina del vacío (sunyata) fue debatida durante más de un milenio en China, Tíbet, Corea y Japón. Esta doctrina sostiene que todas las cosas son condicionadas, de modo que no es posible encontrar nada en el mundo que tenga una naturaleza propia (swa bhava). Esa falta de naturaleza propia es lo que las convierte en vacías. Se sabe muy poco acerca de la vida real del Nagarjuna histórico. Las dos biografías más extensas, una en chino y la otra en tibetano, se escribieron muchos siglos después de su muerte, e incorporan mucho material mítico.

151 Vasubandhu: Erudito budista del siglo v, que vivió al norte de la India. Originalmente, estudió el Hinayana y fue autor del Kusha-ron. Al principio, criticó el budismo Mahayana, pero más tarde fue convertido por su hermano mayor Asanga, quien lo asistió de allí en adelante en la promoción de la escuela Yogachara, o Conciencia Única, del Mahayana. Sus obras incluyen, el Tratado sobre el sutra de las diez etapas, el Comentario sobre el "Resumen del Mahayana", y el Tratado sobre la naturaleza de Buda.

el que las entidades cambian como resultado de las causas y las condiciones (relaciones de causa-efecto). Es por tanto un mundo en constante transformación.

El eje central de su doctrina es el vacío (shûnyata), pues el mundo está desprovisto o vacío de esencia. O dicho de otra manera, el vacío no es diferente de lo existente, eliminando de esa manera toda dualidad.

De acuerdo a la clasificación del maestro chino Chi-i, Nagarjuna y Vasubandhu pertenecen al período medio de la enseñanza budista (período del cual el mismo Chi-i fue uno de los últimos exponentes). Este período se caracteriza por el movimiento de renovación al que ya hemos aludido, en relación a la doctrina causal. Las elaboraciones de este período terminan con el dualismo anterior y generan las bases para una comprensión más esencial de la causalidad. Nagarjuna fundador de la escuela Madyamika lleva a cabo una crítica radical de todos los conceptos filosóficos del budismo. Su dialéctica negativa, como a veces se la ha llamado, apunta a una depuración del discurso y de las ideas, que permita recuperar las intuiciones fundamentales en que se basa el budismo y que no pueden ser explicadas lógicamente. El quid de la enseñanza de Nagarjuna lo constituye la noción de vacío (sunya), por eso dirá: "Todo es impermanente; impermanente o permanente, nada existe". [...] En lo que respecta a la comprensión de la causalidad, Nagarjuna criticará las concepciones que "cosifican" la enseñanza causal, pues la causalidad misma debe ser considerarse vacía y vacíos serán también los efectos. Dice Nagarjuna en un verso: "Considerar que son reales las cosas nacidas de causas y condiciones, el Maestro ha dicho que eso es ignorancia." (Tomado de las "Sesenta estrofas de la vaciedad"). [...] Según el, la causalidad sólo existe en un nivel convencional, y así como las causas y condiciones son ilusorias para la mente que percibe el absoluto, también el camino de liberación es ilusorio en sí mismo... Pero, para prevenir una interpretación nihilista de su enseñanza, se aclara que el vacío no existe tampoco como tal. ¿Cómo podría existir lo vacío absoluto? El vacío no es algo distinto de las cosas mismas, el vacío no es lo "otro" del mundo sino el mundo mismo... Nagarjuna dirá: "La vaciedad no es diferente

de las cosas y ninguna cosa existe sin ella" (tomado de los "Cuatro Himnos de alabanza al Buda"). [...] No hay cadena causal pero tampoco no es cierto que no la haya.... Así, el genio de Nagarjuna imprimió un giro inesperado a la filosofía budista, hasta llevarla mas allá de los límites del discurso y de lo pensable. Por la vía negativa, este sabio combatió tanto el realismo causal como al nihilismo que hace del vacío una noción absoluta.¹⁵²

Por su parte, Vasubandhu, el fundador de la escuela Yogachara, elaboró una concepción diferente de la causalidad. Para Vasubandhu, tanto causas como efectos dependen de la conciencia. Si Nagarjuna lo había reducido todo al vacío, Vasubandhu redujo todo a la conciencia.

Los actos de la conciencia -cristalizados o no en actos concretos- se acumulan en forma de vasanas (literalmente: aromas), esas vasanas son como las huellas de las causas pasadas que luego se manifiestan -por la propia actividad de la conciencia- como efectos. A nuestro criterio, Vasubandhu al igual que Nagarjuna rompió con el dualismo moral y metafísico anterior. Pues, ¿qué es la conciencia? Vasubandhu contesta que la conciencia es todo lo que existe, pero no es algo que existe como decimos que existe un objeto. La existencia objetiva como tal es una ilusión y la conciencia es justamente la que engendra y corrige esa ilusión. [...] Entre las varias implicaciones de esta idea, una es que el concepto de causalidad se asocia modo ineludible a la responsabilidad, pues es el individuo el que tiene en sí mismo la llave del karma y en definitiva del universo todo. No hay coerción ni compulsión de ningún tipo exteriores al hombre, éste es íntegramente responsable no sólo de su destino propio sino del curso del universo en su conjunto.¹⁵³

Posteriormente existen importantes nuevos desarrollos de la teoría de la causalidad. En el siglo XIII en Japón, Nichiren

152 Lameiro, Máximo: *Budismo y causalidad*. En internet.

153 Lameiro, Máximo: Op. Cit.

Daishonin¹⁵⁴, seguidor inicial de la escuela Tendai, intenta superar la explicación de la causalidad en un plano teórico, proponiendo una práctica que se traduzca en una transformación del karma de cada vida individual.

Según Nichiren, la Ley fundamental del universo (Ley entendida no solamente como “norma” –jurídica, científica- sino como “verdad” o “fundamento”) se encarna, por decirlo así, “vive”, en el instante presente de cada existencia. Se trata por tanto de la causa fundamental que rige el dinamismo de la vida. Esta Ley fundamental no es exterior al hombre ni se le impone coercitivamente, sino que constituye su ser mismo.

Nichiren, cambia de esta manera el sentido habitual de la causalidad. Desde su perspectiva, el origen de toda la cadena causal ya no es la ignorancia (avidya), como el budismo primitivo, sino la Ley fundamental o Ley mística.

Así la asimilación de la causalidad a una suerte de atadura, es abandonada en favor de una concepción en la cual se hace de la causalidad la clave de la libertad y la transformación del karma. La clave de esta inversión está en el reconocimiento de la Ley Mística, pues si se la ignora o rechaza no hay modo de escapar de los efectos de dicho rechazo o ignorancia. [...] Respecto a esto decía, en una carta dirigida a un discípulo, que aquellos que ignoran la Ley Mística son como personas que sufren una herida mientras duermen, y así se mueren sin saberlo mientras continúan soñando..... Esta herida mortal y esta somnolencia es la causalidad misma mientras no se reconoce su sentido y su verdad que es la Ley Mística. [...] A nuestro criterio mediante este último giro de la concepción de la causalidad en el budismo de Nichiren Daishonin, se ha logrado el máximo de interiorización, el cual

154 Nichiren Daishonin nació el 16 de febrero de 1222, en Japón, en la provincia de Awa. Según Nichiren, la esencia del budismo se encontraba en el Sutra del Loto. Nichiren declaró al resto de escuelas budistas como erróneas, lo que le llevó a un fuerte enfrentamiento con la escuela predominante por entonces en Japón, la escuela Tendai. El budismo japonés tiene en su desarrollo histórico algunos debates doctrinales mezclados con luchas entre poderes feudales.

consiste en la identificación del sujeto con la Ley misma que fundamenta la causalidad. Esto significa, entre otras cosas, refutar taxativamente el uso vulgar de la noción de karma, que considera a éste como una deuda que habría que pagar o una carga que hay que soportar como consecuencia de actos pasados. Cuando se reconoce como verdad la unidad del sujeto y la Ley, la causalidad misma se convierte en la clave de la libertad.... El karma no es una deuda, sino, ante todo, una ocasión para la transformación de la vida y el reconocimiento de nuestra identidad fundamental. En la Soka Gakkai, heredera contemporánea del budismo de Nichiren Daishonin, se dice que el karma no es sino la propia misión...¹⁵⁵

Lo fundamental de la concepción causal (y la doctrina del karma que se le subordina) no sería solo su poder explicativo en sí como teoría acerca de cómo ocurren las cosas en el mundo, sino el hecho de que induce a una toma de conciencia respecto a que la actividad causal es un principio dinámico inherente a la vida del hombre y del cosmos, en tanto indisolublemente relacionados. Desde el punto de vista que se acaba de exponer, la causalidad en sentido budista no se refiere a una ley normativa o una ley funcional del universo independiente del hombre, sino que debe entenderse como un principio interno que rige nuestro propio destino y el del cosmos, y que no se diferencia de nuestro propio ser.

La inexistencia del Yo

De acuerdo con Thomas S. Kuhn¹⁵⁶, las ciencias progresan cíclicamente comenzando por un paradigma aceptado por la comunidad científica, dando lugar a periodo largo de refinamiento estable, que él denomina "Ciencia normal". La ciencia

¹⁵⁵ Lameiro, Máximo: Op. Cit.

¹⁵⁶ Kuhn, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

normal intenta adecuar la teoría a la realidad observable, pero pueden existir ciertas discrepancias con ella que si no son resueltas se convierten en anomalías. La acumulación de anomalías produce una crisis del desarrollo en esa disciplina que es superada a través de un cambio brusco de teoría, en la que el antiguo paradigma es reemplazado por uno nuevo incompatible con el anterior, sin ninguna posibilidad de comunicación entre ambos, en lo que Kuhn denominó "revoluciones científicas".

A lo largo de la Historia del pensamiento se han ido sucediendo diferentes estadios, en los que diferentes paradigmas se han ido sustituyendo unos a otros. Algunos de estos grandes saltos cualitativos o revoluciones científicas tenían en común el tratarse de lo que se podría denominar sucesivos "descentramientos del sujeto".

Con Copérnico, asistimos a la gran ruptura básica que representaba para la ideología religiosa medieval, la sustitución de un cosmos cerrado y jerarquizado, con el hombre como centro, por un universo homogéneo e infinito, situado alrededor del Sol. Solo después de Kepler, Galileo y Copérnico, el planeta tierra (el hombre) deja de ocupar el centro del universo, y se empieza a comprender que sólo ocupa una posición periférica en un diminuto planeta de un pequeño sistema solar excéntrico de uno de los millones de galaxias existentes.

Según Darwin todos los seres vivos del planeta tienen una ascendencia común y las diferentes variedades y especies que se observan en la naturaleza son el resultado de la acción de la selección natural en el tiempo. En 1871 Darwin publicó *El origen del hombre*, donde defendía la teoría de la evolución del hombre desde otro primate, lo que provocó gran controversia religiosa, en tanto que eso suponía negar la existencia de Dios como creador de una realidad inmutable, al definir a

los humanos como el resultado de un proceso natural en lugar de una creación diseñada. De nuevo, solo después de Darwin, el hombre deja de ocupar el centro de “la creación”¹⁵⁷

La problemática del sujeto, tomando como eje de discusión el aporte del psicoanálisis, está relacionada con los planteamientos de Freud, así como con los desarrollos teóricos de Jacques Lacan, mediante su énfasis en el lenguaje y sus procesos; de acuerdo con esto, el sujeto se convierte en una categoría escindida e indeterminada. Freud buscó una explicación a la forma de operar de la mente y propuso una estructura de la misma dividida en tres partes: el yo o ego, el ello y el superyó. Solo después de la segunda tónica Freudiana, el hombre es consciente de que sus procesos mentales no conforman una estructura unitaria.

157 Las dificultades que se encontraron Copérnico y Darwin son solo dos ejemplos, entre una miríada de ellos, del enorme lastre que ha supuesto el dogmatismo religioso en el desarrollo del pensamiento humano. En este sentido puede ser casi un tópico recordar las palabras de Albert Einstein: “La religión del futuro será una religión cósmica. Deberá trascender al Dios personal y evitar el dogma y la teología. Tendrá que abarcar tanto lo natural como lo espiritual, y deberá estar basado en un sentido religioso que surja a partir de la experiencia de todas las cosas naturales y espirituales como una unidad significativa. El Budismo responde a esta descripción. [...] Si existe alguna religión que pueda satisfacer las necesidades científicas modernas, es el Budismo.” Existen numerosas similitudes entre las conclusiones a las que, en lo relativo a la naturaleza de las cosas y de los fenómenos naturales, han alcanzado tanto el método científico como las filosofías orientales. Una de estas grandes convergencias es la idea del universo como una totalidad indivisible o, en otras palabras, la interrelación de todas las cosas, particularmente, en el ámbito epistemológico, la relación del observador y del objeto observado. Esta idea que es el eje central tanto de las teorías de la relatividad como de la mecánica cuántica, ha estado siempre en el corazón mismo de las tradiciones filosóficas de oriente. En este sentido se pueden destacar varios textos de referencia: “El Tao de la Física”, de Fritjof Capra explora la conexión entre la física moderna y las filosofías orientales. En este texto ya clásico, el autor bosqueja los lineamientos de la mecánica cuántica y de las tres principales filosofías orientales: el Budismo, el Hinduismo y el Taoísmo, destacando sus concordancias y similitudes. Otros textos destacables que exploran el estrecho vínculo entre la física moderna y las filosofías orientales son “La Danza de los Maestros de Wu Li”, de Gary Zukav; o “El infinito en la Palma de la Mano”, de Ricard y Thuan, que se concentra específicamente en la profunda concordancia entre la física moderna y Budismo.

Estos son quizá algunos de los más notables cambios de paradigma en relación al sujeto. La Historia de la ciencia, del arte y del pensamiento está salpicada de ellos. Ya Heráclito, o Hume eran conscientes de lo cambiante y lo poco estable que es eso a lo que denominamos “yo”.

Pero posiblemente la forma más radical de descentramiento del sujeto en la historia del pensamiento la podamos encontrar en las ideas del Buda y en posteriores desarrollos de las teorías budistas, como los de Nagarjuna. Su concepción también supuso una ruptura fundamental con el pensamiento vigente en su época.

Antes del Buda, las Upanishads habían pretendido consolar a los hombres con la promesa de un atman (=alma) eterno. El alma o yo residía dentro de todos los seres humanos, y era el sujeto que pensaba, sentía o ejecutaba las acciones buenas o malas, por la que recibía los premios o castigos correspondientes tras la muerte del cuerpo en que vivía. Además, ese yo era una entidad absoluta; era lo mismo que la sustancia inmutable, brahman, que estaba detrás del mundo cambiante, y la liberación, o moksha, consistía en comprender la unidad de atman y brahman. Pero el Buda rechazó algo más que la idea de un yo o alma eternos. Rechazó también que el alma residiera en la mente [...] el Buda parecía rechazar esta idea del yo individual considerado como una sustancia distinta con identidad. Decía que no correspondía a ninguna realidad observable dentro de la mente y el cuerpo, y que además, la conciencia de sí mismo como algo separado del mundo y de los demás yoes era falsa, y el origen del ansia, el orgullo, el egoísmo y la ilusión¹⁵⁸.

Los estados más profundos de meditación yóguica con que el Buda se encontró prometían a los seres humanos una magnífica visión de la trascendencia: de que había un Yo, eterno y perfecto, y una totalidad existente sin haber nacido que al parecer subyacía debajo de la aparente multiplicidad y cambio del mundo, la unidad que subyacía bajo el obvio dualismo del sujeto y el objeto,

158 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 249

el individuo y el mundo. No obstante, el Buda afirmó en un principio que dicho conocimiento del yo eterno se fijaba por anticipado. El meditador se había preparado, de hecho, para localizarlo al conseguir un profundo estado de meditación; comenzaba con un estado de ánimo o una intención concreta que, de manera predecible, le conducían a una forma concreta de conocimiento. Tal como el Buda lo veía, los maestros que predicaban el así llamado Yo eterno, independiente e inescrutable no lo habían comprendido desde dentro; era una abstracción producida por la especulación. Es posible que pensara en su propia experiencia con Kalama y Ramaputra. Ambos maestros, al ser interrogados por el Buda, habían admitido carecer de un conocimiento directo de su doctrina. Lo que hacían era suponer que era cierta. Tampoco es que fuera algo insólito. A los maestros espirituales anteriores al Buda les había bastado postular una esencia eterna y afirmar que podía experimentarse en ciertos estados de meditación. El Buda pensaba que dicha experiencia era samskra (condicionada), una palabra que hizo propia utilizándola con frecuencia. Surgía de ciertas causas claras: estado de ánimo, voluntad e intención; por ello, no podía ser idéntica a un Yo eterno y que existe sin haber nacido¹⁵⁹.

Aunque el cuerpo y la mente humanos cambian con el tiempo, el ser humano tiene sensación de continuidad, de algo permanente dentro del cambio, lo que produce la idea de “yo”. Precisamente de esta idea de “yo”, surge la concepción de un ego autónomo, y la tendencia a complacer sus deseos.

El Buda no culpó a las personas del sufrimiento que padecían haciéndolos recaer en conceptos como pecado o mal. El Buda encontró la causa del sufrimiento en el ansia (trishna)¹⁶⁰ que a su vez reposa en la ignorancia (avidya), en una idea equivocada del yo.

159 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 176-177

160 El ansia, además, separa radicalmente del “aquí y ahora” al enfocar el proceso mental en otro sitio, en otra circunstancia distinta del momento presente.

“Y esta, oh bhikshus, es la verdad del origen del sufrimiento. No es más que la sed o el ansia que da lugar a la existencia repetida, que va ligada al apetito apasionado, y que busca nuevos placeres ahora aquí, ahora allá, a saber, sed de placeres sensuales, sed de existencia, sed de noexistencia”¹⁶¹.

Lo que en nuestro idioma se entiende por ignorancia no es exactamente lo mismo que el Buda explica como “avidya”, ya que este término está íntimamente relacionado con “anatta” la ausencia del “yo”¹⁶². Avidya no consiste en “no saber o no conocer”, sino que se refiere a una ignorancia concreta, la relativa a la percepción de un “yo” autónomo, que deriva en una vida egocéntrica, una vida basada en una percepción equivocada del mundo fenoménico, siempre en función de un “yo” ilusorio que no es más que la fijación equivocada de nuestra atención.

Este ego busca complacerse, pero los deseos crean fricciones en su choque con la realidad, que además, en tanto es cambiante, tienden a escaparse sin alcanzar estabilidad. Tan solo lleva a más deseos y por tanto a más insatisfacción. El esfuerzo por complacer al yo queda así fijado y perpetuado.

El Buda insistía en buscar el origen del ansia (trishna), al igual que sus otros descubrimientos, en la experiencia humana real [...] la meditación le había revelado que la mente humana era un receptáculo de impulsos azarosos y efímeros, uno te hacía cambiar de postura, otro te sumía en un ensueño, y otro te daba ganas de tomarte un descanso. Tal y como el Buda los veía, estos

161 Samyutta Nikaya, pág 1.843.

162 Nos hemos venido refiriendo a Anatta como “insustancialidad”. Anatta es una palabra Páli compuesta por un prefijo negativo, an, que significa “no”, y atta, que significa “alma”. Se traduce muy literalmente como “no-alma”. Es significativo que entre las grandes religiones del mundo, sólo el budismo niega la existencia de un alma siendo agnóstica a ese respecto. Sin embargo, a los efectos que aquí nos interesa destacar, la palabra atta tiene muy diversos significados: atta puede designar al yo, al ser, al ego o a la personalidad.

impulsos, que iban y venían de manera incesante, y constituían lo que los seres humanos consideran su experiencia, funcionaban de manera mecánica. No eran el resultado de una decisión activa por parte del individuo. [...] Estos impulsos espontáneos parecían conformar una tendencia básica dentro de la vida humana, una tendencia que se reproduce incesantemente. El Buda denominaba a esa tendencia “apego” (upadaya), que prospera a causa de la profunda ignorancia (avidya) del hombre acerca de cual es la verdadera naturaleza del yo y de las cosas: transitoria, insatisfactoria, sin esencia¹⁶³.

La superación de ese estado de sufrimiento podía alcanzarse, con la ayuda de la meditación, a través de la conciencia de que el Yo era algo creado por el deseo, el apego, y el miedo. El Buda exhortaba a su hijo Rahula, a que observara este teatro de la mente durante la meditación, pues hacerlo, decía, era abandonar la ilusión de “yo soy”¹⁶⁴.

La felicidad y el sufrimiento, el éxito y la frustración: la mente era indispensable en todos esos procesos, aún cuando emergieran de condiciones aparentemente externas a nosotros. Controlar la mente, por tanto, suponía cambiar radicalmente nuestras relaciones con el mundo¹⁶⁵.

De este modo, mediante la meditación, el Buda entendió la naturaleza condicionada e insatisfactoria del yo.

163 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 194

164 Es fundamental en este sentido el concepto de Anatman, la insustancialidad, uno de los elementos más característicos de las enseñanzas budistas. Anatman va unida indisolublemente con Anitya porque si todo cambia no puede haber una entidad permanente. Anatman, al igual que el resto de afirmaciones filosóficas del budismo, es para sus seguidores un elemento de práctica en el que investigar y no una convención de fe. Nace teniendo como punto de partida la experiencia, que siempre supedita a los razonamientos en el budismo. Esa experiencia de "olvidarse a sí-mismo", surge normalmente a través de un camino doble simultáneo de aprendizaje: debido a la práctica permanente de entregarse plena e incondicionalmente a la acción que se está realizando en este preciso instante presente, cualquiera que sea, y debido a la práctica de la meditación (bhavana o cultivo de la mente).

165 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 178

Atrapado en su subjetividad, el yo reconocía cada imagen del mundo como algo que podía utilizar o a lo que podía sacar provecho. Así es como entraba en una relación puramente instrumental con la naturaleza y con los demás seres humanos cuya subjetividad no reconocía. Al perseguir sus deseos, lo reducía todo al nivel de “cosas”, que eran o una ayuda o un obstáculo a la consecución de sus fines. La esporádica satisfacción del deseo reforzaba la creencia de que existía un yo distinto de los otros y dicha creencia te ataba aún más a la red de emociones como la codicia, el odio, la cólera. El Buda intentó invertir el proceso abogando por una fórmula de vigilancia mental que socavara la idea de un yo inmutable y personal con sus deseos particulares. Observar, aún cuando fuera durante un tiempo limitado, el juego incesante del deseo y la actividad mental era darse cuenta de que el yo era un proceso más que una sustancia inmutable; de que la identidad singular no perduraba en el tiempo; y que cuando se tomaba como inmutable sólo acababa provocando sufrimiento y frustración¹⁶⁶.

El Buda, dedicado a la observación de los procesos internos de la mente, se hizo consciente de que la menor percepción o pensamiento es ya un camino hacia la búsqueda de la verdad radical: que la conciencia no es una entidad autónoma, que simplemente consiste en un flujo perpetuo de pensamientos independientes.

La persona que analiza y comprende la naturaleza de la mente, también comprende la naturaleza del “yo”. Desde este punto de vista se entiende el “yo” y los fenómenos más como procesos que como esencias fijas.

Sólo después del descubrimiento que se hace como resultado de la meditación, es cuando serán eliminadas todas las dudas acerca de la no existencia del ser o el ego. Entonces solamente se puede decir con certeza que no hay nada que pueda llamarse una entidad, y lo que aparenta ser una entidad es, después de todo, un agregado de mente y materia. Según el meditador se va ilumi-

166 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 321

nando con esta realización, llegará a comprender la ley de causa y efecto. A medida que continúe meditando en esta relación de causalidad, se encontrará con un estado de fluidez, o de constante surgir y cesar de la mente y la materia, las cuales, después de todo, no son permanentes. Mientras el meditador se mantenga observando los fenómenos del surgir y el cesar de la mente y la materia, se desarrollará en su mente el conocimiento de su verdadera naturaleza. Comprenderá entonces que todos los comienzos de los fenómenos cesan al final. Que lo que surge pasa a disolverse. La realidad de estas dos fases del fenómeno no pueden sentirse o percibirse a menos que el significado de mente y materia se comprenda completamente. [...] Cuando las realidades de la mente y la materia son conocidas, el meditador comprenderá que las cosas vienen a ser, solamente, para desaparecer. Los Comentarios a los Suttas dicen: “Habiendo sido, las cosas cesan su existencia; y eso es impermanencia.” Sólo cuando comprenda las realidades de la naturaleza del origen y el cesar, podrá lograr la convicción de la impermanencia de la existencia. Solamente cuando ha contemplado constantemente la impermanencia, comprenderá la verdad sobre la naturaleza impermanente de la existencia, y vendrá verdaderamente a entender la ley de la impermanencia (anicca). Cuando el meditador comprenda que la impermanencia (anicca) es real, podrá también comprender la realidad de la insatisfacción (dukkha) e insubstancialidad (anatta)¹⁶⁷

El magnífico texto “Las preguntas de Milinda”¹⁶⁸, que describe el Diálogo entre el filósofo budista Nagasena y el rey Indogriego Menandro (=Milinda) contiene un conocido fragmento que expone algunos de estos aspectos relativos a la concepción budista del yo:

El rey Milinda le preguntó: “¿Cómo es conocido su reverencia?, ¿Cuál es su nombre, señor? “Soy conocido como Nagasena, oh

167 Mahasi Sayadaw: *Hacia el Nibbana por el óctuple sendero*. Op. Cit.

168 *Las preguntas de Milinda* (Milinda-pañha). Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. El fragmento consignado se ha extraído de: <http://www.movimientorime.cl/rimenew/index.php>.

gran rey; y como Nagasena se dirigen a mí habitualmente mis compañeros. Mas, aunque mis padres me dieran un nombre tal como Nagasena, o Surasena, o Virasena, o Sihasena, esta palabra 'Nagasena' es sólo una denominación, una designación, un término conceptual, un apelativo corriente, un mero nombre. Aquí no puede ser asida una persona real".

Pero el rey Milinda exclamó: "¡Ahora escuchen ustedes 500 griegos y 80.000 monjes, este Nagasena me dice que no es una persona real! ¿Cómo podrían esperar que yo estuviera de acuerdo con eso?" Y dirigiéndose a Nagasena le dijo: "Muy reverendo Nagasena; si ninguna persona puede asirse aquí, ¿quién recibe entonces lo que tú necesitas como vestidos, alimentos, alojamiento y medicinas? ¿Quién es aquel que guarda las reglas morales, practica la meditación, y realiza los [Cuatro] Caminos y sus Frutos, y por lo tanto el Nirvana? ¿Quién es aquel que mata seres sintientes, toma lo que no le es dado, comete descarríos sexuales, dice mentiras y bebe intoxicantes? ¿Quién es aquel que comete los Cinco Pecados Mortales? Pues, si no hubiera persona no habría mérito ni demérito, ni hacedor de méritos, ni hechos demeritorios, ni agente tras todo esto, ni fruto de acciones buenas o malas, ni recompensa o castigo por ellas. Si alguien te matase, venerable Nagasena, entonces no estaría matando a ningún maestro real o instructor o monje ordenado. Tú sólo me dijiste que tus compañeros religiosos habitualmente se dirigen a ti como 'Nagasena'. Entonces ¿qué es este 'Nagasena'?, ¿Son, tal vez, 'Nagasena' los cabellos de la cabeza?"

"No, gran rey."

"O, tal vez, las uñas, dientes, piel, músculos, nervios, huesos, médula, riñones, corazón, hígado, membranas serosas, bilis, pulmones, intestinos, mesenterio, estómago, excrementos; la hiel, flema, pus, sangre, grasa, sebo, lágrimas, sudor, saliva, moco, el fluido de las articulaciones, la orina o el cerebro dentro del cráneo son 'Nagasena'?"

"No, gran rey."

"¿O 'Nagasena' es una forma, o sentimientos, o percepciones, o impulsos, o conciencia?"

"No, gran rey."

Entonces, ¿es la combinación de forma, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia?”

“No, gran rey.”

“Entonces, ¿se encuentra fuera de la combinación de forma, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia?”

“No, gran rey.”

“Entonces, del modo en que lo busco, no puedo encontrar ningún Nagasena. Este ‘Nagasena’ es sólo un sonido; mas, ¿quién es el Nagasena real? ¡Su reverencia ha dicho una mentira, ha pronunciado una falsedad! ¡Realmente no hay Nagasena!

Luego de escucharlo, el Venerable Nagasena dijo al rey Milinda: “Como rey has sido educado con gran refinamiento y por ello evitas la rusticidad de cualquier clase. Si tú caminaras a medio día sobre este caliente suelo de quemante arena, tus pies tocarían la áspera grava, la arena y los guijarros. Ellos te herirían, tu cuerpo se cansaría, tu mente se vería disminuida y la conciencia de tu cuerpo se vería invadida por el dolor. Entonces, ¿cómo llegaste?, ¿a pie o sobre alguna cabalgadura?”

“No vine a pie, señor. Vine en un carro”

“Si viniste en un carro dime, por favor, qué es un carro. ¿Es el maderamen el carro?”

“¡No, reverendo señor!”

¿Lo es entonces el eje?” ¡No, reverendo señor!” “¿Es el carro el armazón, o las ruedas, o los estandartes, o la yunta, o las riendas, o el látigo?”

“¡No, reverendo señor!” “Entonces, ¿es el carro la combinación de maderamen, ejes, ruedas, armazón, estandartes, yunta, rienda y látigo?”

“¡No, reverendo señor!”

“Entonces, ¿está el carro fuera de la combinación de maderamen, ejes, ruedas, armazón, estandartes, yunta, riendas y látigo?”

“¡No, reverendo señor!”

“Entonces, del modo en que lo busco, no puedo encontrar carro alguno. Este ‘carro’ es tan solo un mero sonido, pero ¿cuál es el carro real? ¡Su Majestad ha dicho una mentira, ha proferido una falsedad! ¡Realmente no hay ningún carro! Su Majestad es el rey más grande de toda la India, entonces, ¿a quien temes que no diges la verdad?” Y exclamó: “¡Ahora escuchen 500 griegos y 80.000 monjes! Este rey Milinda me dice que ha venido en un carro, pero cuando le pido que me explique qué es un carro, no puede establecer su existencia. ¿Cómo podría uno aprobar aquello?”

Los 500 griegos aplaudieron al Venerable Nagasena y le dijeron al rey Milinda: “Ahora, su Majestad, salga de esto si le es posible”

Pero el rey Milinda replicó a Nagasena: “Oh Nagasena, no he dicho falsedades. Existe una dependencia entre el eje, las ruedas, el armazón, etc.; entonces surge la denominación ‘carro’ como una denominación, un término conceptual, un apelativo corriente y un mero nombre.”

Entonces Nagasena respondió: “Su Majestad ha hablado bien sobre el carro. Lo mismo acontece conmigo. Es en la dependencia de las 32 partes del cuerpo y los 5 Skandhas donde la denominación ‘Nagasena’ surge, como una designación, como un término conceptual, un apelativo corriente, un mero nombre. En la realidad última, sin embargo, esta persona no puede ser hallada.

Y esto fue dicho por nuestra hermana Jira cuando se encontró cara a cara con el Señor Buda. “Donde todas las partes constituyentes están presentes se aplica la palabra ‘carro’. Así, donde están los Skandhas se usa comúnmente el término ‘ser’.”

La palabra “yo” sigue siendo una convención, una palabra práctica para designar algo que se encuentra en el ámbito de la verdad convencional o relativa. Pero el “yo” en realidad no viene a denominar nada estable ni independiente. Parte del problema reside en el “yo” sujeto de la experiencia, en tanto que se trata de algo inestable, insustancial, en constante cambio. En realidad, el individuo humano no es el mismo en dos momentos consecutivos; todo es una sucesión de fuerzas y elementos, y no hay nada sustancial o permanente.

Buda predicó que nuestra idea sobre la existencia de nuestro "yo" es en realidad una idea falsa que surge sobre lo que no es más que una colección temporal de numerosos procesos dinámicos interdependientes y condicionados en constante cambio. De estos procesos surge la conciencia así como la noción de ser una individualidad.

Pero el No-yo, no es equivalente a la aniquilación de la personalidad ni al nihilismo, ya que no se afirma la inexistencia de la persona, sino la inexistencia de una sustancia, esencia, o entidad intrínseca duradera en la persona. El budismo considera "yo", "me" y "mi" como convenciones e ideas relativas, necesarias para poder operar en la vida diaria. En la terminología budista se le denomina una verdad convencional en contraposición a una verdad última o absoluta. Ambas coexisten en la realidad, no obstante, habitualmente sólo vivimos una de ellas, la primera, a causa de nuestra ignorancia o nuestra incapacidad para asumir plenamente la segunda.

El Buda no negó la concepción del ego, siempre que nos mantengamos en el ámbito de la realidad convencional. El budismo no objeta el uso de la palabra *atta* para indicar al individuo en conjunto, o para distinguir a una persona de otra, cuando tal distinción es necesaria, sobre todo en lo tocante a cosas tales como la memoria y el karma, donde hay necesidad de reconocer la existencia de líneas de continuidad separadas (*santàna*). Pero aun así, estos términos deben tratarse sólo como etiquetas, concepciones y convenciones del lenguaje que ayudan a economizar el pensamiento y las palabras.

Este Yo cambiante y sin sustancia es explicado por el Buda a partir de la descripción analítica de los procesos de la experiencia.

*Contrariamente a Descartes, [el Buda] presentaba el yo como un proceso más que como una sustancia, afirmando que lo que llamamos "ser" o "individuo" es solo una máquina fisiopsicológica, en la que las energías físicas y mentales se combinan y cambian constantemente*¹⁶⁹.

Según la perspectiva budista, ni siquiera la conciencia constituye un yo, pues es sencillamente una mera reacción o respuesta a estímulos.

*"La conciencia visual se basa en el ojo y en los objetos visuales. La unión de los tres (ojo, objetos y conciencia visual) constituye el contacto. Sobre este contacto se constituye la sensación. Se percibe lo que se siente; se reflexiona lo que se percibe; y se elabora todo tipo de conceptos a partir de lo que se reflexiona"*¹⁷⁰

La conciencia es en palabras del Buda: "cualquier estado a través del cual se activa". Ojo y forma crean la conciencia visual.

Nagasena, reinterpretando al Buda, lo explica así:

"Tales son, oh Gran rey, estos círculos mencionados por el Bhagavant: dependiendo del ojo y dependiendo de la forma-color surge la-conciencia-del-ojo [=la visión], la unión de los tres es el contacto, dependiendo del contacto surge la sensación, dependiendo de la sensación surge la sed [=el deseo o ansia], dependiendo de la sed surge el apego, dependiendo del apego surge el karma, y del karma, el ojo de nuevo surge. ¿Existe algún fin para esta serie? No, Señor, no existe". [El mismo razonamiento es aplicado a los otros órganos de los sentidos, que incluyen a la mente (manas)].

La conciencia siempre nace del contacto del dispositivo observador y la forma. No existe en si misma en el objeto. No existe en el dispositivo observador. Realidad y "yo" son interdependientes, y se necesitan recíprocamente para existir. El

169 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 250

170 Majjhima Nikaya, pág 203-204

siguiente cuento de la tradición Zen lo expone con cierta sencillez:

- ¿Has visto como se mueve esa bandera? Pregunto uno de los monjes. El otro le respondió: - Es el viento lo que realmente se mueve. Sucedió que el sexto patriarca, Eno (Huie-Neng), pasaba justamente por ahí. Les dijo: Ni la bandera, ni el viento; la mente se está moviendo.

Así la percepción, la sensación y la conciencia forman parte de un todo dinámico que los individuos denominan “yo” como una cuestión de conveniencia, pero en el que no hay nada estable o permanente.

[Las investigaciones del Buda] describen ante todo el funcionamiento de la mente, la mente que determina la manera en que experimentamos el mundo, la manera en que creamos nuestro mundo. El Buda manejaba la idea de que, para los seres humanos, la mente era la ventana a la realidad sin la cual no podían acceder a nada, ni siquiera asumir la existencia de un mundo independiente de su percepción, conciencia y conceptos [...] No se trata del idealismo absoluto que encontramos en la filosofía occidental. El Buda no afirmaba que todo era una proyección de la mente [...] Más bien hablaba del mundo fenoménico que surgía de causas y condiciones interdependientes. El mundo y sus objetos no poseían características intrínsecas ni una naturaleza verdadera, o al menos ninguna que pueda percibirse fuera de los procesos mentales humanos. Sus colores, sonidos, olores y texturas no eran independientes de la mente que los percibía. Nacían en el proceso en el que los órganos sensoriales percibían e interpretaban los datos a través de los instantes de la conciencia.¹⁷¹

... el budismo tiene una concepción dinámica de la realidad. Esta se manifiesta en la peculiar doctrina de los dharmas. Los dharmas son los elementos, los factores constitutivos de todo lo que existe. Todo lo que es "material", como el cuerpo humano, está constituido por dharmas materiales. Los fenómenos "mentales" como percepciones, sensaciones, voliciones, actos de conciencia

171 Mishra, Pankaj: Op. Cit. Pág. 177-178

no son nada más que dharmas. Y el hombre es solamente un agregado psico-físico de dharmas materiales y de dharmas mentales. La Realidad, en su integridad, es asimismo nada más que dharmas, aislados o acumulados. Los dharmas son insustanciales (anatman), porque (usando la terminología occidental) ellos no existen in se et per se, o (usando la terminología budista) ellos no existen svabhava, es decir ellos no poseen un ser propio; son dependientes, producidos por causas y condiciones. [...] Los dharmas, tan pronto aparecen, desaparecen, y son reemplazados por otros dharmas de la misma especie mientras las causas que provocaron la aparición del dharma reemplazado continúen existiendo. Así la realidad es una acumulación de series de dharmas, en un proceso de reemplazo vertiginoso y constante. El resultado es que, como dice D.N. Shastri: “la realidad, de acuerdo con los budistas, no es estática; es dinámica. No es ser; es devenir.”¹⁷²

En un nivel de “realidad última” la doctrina anatta niega toda entidad psicológica. En el sentido último, todos los fenómenos, incluido el que se llama “persona”, están compuestos de elementos, fuerzas y una corriente de estados sucesivos. El Buda organizó estos fenómenos en grupos conceptuales, conocidos como skandhas¹⁷³. Desde el budismo se pueden usar los términos “yo” o “ego” para describir un arreglo particular de los cinco skandhas que dan la apariencia ilusoria de un individuo.

172 Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen: *La concepción budista del universo, causalidad e infinitud*. Op. Cit.

173 El análisis de estos skandhas conforman el eje del Abhidamma, que como ya se ha expuesto es una de las tres divisiones de los textos esenciales del budismo (tripitaka), comprendiendo numerosos escritos que profundizan sobre los procesos mentales y los estados de conciencia humana. El Abhidamma se traduce generalmente como la psicología o psico-ética del budismo, a partir del estudio de los cinco Skhandas, que representan por un lado la estructura constante de la psicología humana y por otro, la dinámica de su evolución y de la evolución del mundo. El Abhidamma recoge así la psicología budista que como vemos, se trata de una psicología sin psique.

En suma, hay acciones ejecutadas por estos grupos de skandhas, pero no hay actor. Las obras de estos grupos de fuerzas y elementos nos parecen un ego o una personalidad, pero en realidad el ego, el yo o el agente de las acciones tiene sólo una existencia ilusoria. A nivel convencional, sin embargo, las obras de estas fuerzas, elementos y estados están organizadas por leyes causales que sí producen un individuo humano, una persona. Se trata de una cierta combinación de procesos materiales y mentales.

El Buda afirmaba que para un individuo solo existían una serie de grupos de fenómenos causalmente conectados e interdependientes (skandhas). Los skandhas o agregados son los sucesos físicos y mentales que constituyen convencionalmente lo que se denomina “yo”. Tradicionalmente, se mencionan cinco skandhas:

1. El cuerpo, la materia o la forma (rupa). Incluye el cuerpo y los órganos de los sentidos. Este primer grupo hace referencia al mundo físico, el cuerpo y sus aspectos que hacen posibles los cinco sentidos de la percepción.
2. Sentimientos o sensaciones (vedana). Sentimientos agradables, desagradables y neutros, fruto del contacto entre los órganos de los sentidos y los objetos, además del contacto entre la mente (manas) y los objetos mentales (ideas, imágenes...). El segundo grupo corresponde a la actividad mental, que se pone en funcionamiento cuando los sentidos entran en contacto con el mundo físico.
3. Los pensamientos, percepciones o las elaboraciones mentales (samjña). Reconocimiento de objetos: forma, sonido, olor, sabor, impresiones corporales, objetos mentales. El tercer grupo es el de las percepciones, que

derivan en los juicios, los sentimientos, la experiencia que constantemente estamos clasificando y ordenando, después de haberlas sometido al tamiz de la coherencia, del recuerdo, de los valores, etc., de manera que se termina, por la fuerza del hábito, por identificarlos casi inmediatamente, como si de un estímulo físico se tratara.

4. La voluntad, los actos mentales o formaciones mentales (samskara). Volición, atención, discriminación, alegría, felicidad, ecuanimidad, resolución, esfuerzo, compulsión, concentración, etc. El cuarto grupo está constituido los deseos, anhelos, rasgos de personalidad (los elementos que mueven a la acción) en función de los diferentes estímulos, y las asociaciones con las que para cada uno se hayan impregnado a lo largo de su experiencia (dicho de otro modo, son las costumbres que dominan nuestro pensamiento).
5. La conciencia (vijñana), ligada a la memoria. Es la conciencia que precede al reconocimiento de los objetos, es decir, la cualidad de ser capaz de ver, escuchar, oler, saborear, la kinestesia¹⁷⁴, la ideación. El quinto grupo está constituido por la conciencia básica de uno mismo como un ser sensitivo que piensa y percibe.

El Buda negaba que el yo pudiera existir en ninguno de estos fenómenos, pues estos cambian constantemente, son efímeros y carecen de existencia independiente. También afirmó que la personalidad humana era inestable; un complejo flujo de fenómenos; una serie de procesos más que una sustancia;

¹⁷⁴ Etimológicamente significa sensación o percepción del movimiento. En medicina y psicología, esta palabra alude a la sensación que un individuo tiene de su cuerpo y, en especial, de los movimientos que éste realiza; sensación principalmente facilitada por los propioceptores, por ejemplo los ubicados en la cóclea del oído interno, y la percepción de la movilidad muscular.

más un devenir que un ser. Todo ello formaba parte de su afirmación más general de que el mundo está ontológicamente conectado y en un perpetuo estado de cambio.

La conciencia es un flujo de ínfimos instantes que no poseen esencia ni existencia aparte; se originan constantemente a partir de diminutos cambios en el mundo exterior, y el proceso crea la impresión de lo que llamamos realidad. Cuando se descompone en las partes que lo forman, la conciencia se revela como profundamente condicionada, en cambio permanente y relativa, y lejos de la sustancial entidad que consideramos que es el yo individual.

“Cuando el Bodhisattva Avalokiteshvara practicaba la profunda Perfección del Conocimiento, percibió con claridad que los cinco skandhas son todos vacíos y superó todo sufrimiento. Oh Shariputra, la forma no es diferente de la Vacuidad (shunyata), la Vacuidad no es diferente de la forma; la forma es la Vacuidad, la Vacuidad es la forma. [...] [Repite lo mismo con referencia a la sensación, la percepción, la volición, la conciencia]. Oh Shariputra, todos los dharmas tienen como característica esencial la Vacuidad. No surgen, no desaparecen, no son ni impuros ni puros; ni aumentan ni disminuyen. Por esta razón en la Vacuidad no existe la forma, ni la sensación ni la percepción ni la volición ni la conciencia; ni ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo ni mente; ni forma, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni lo tangible ni las concepciones mentales; ni dhatu-ojo hasta ni dhatu-conciencia de la mente; ni ignorancia, ni extinción de la ignorancia, hasta ni la vejez y la muerte, ni la extinción de la vejez y la muerte; ni el sufrimiento, ni su origen, ni su cesación, ni el Camino; ni el Conocimiento ni la obtención. Como no existe nada que pueda ser obtenido, el Bodhisattva, por apoyarse en la Perfección del Conocimiento, tiene su mente libre de obstáculos; por carecer de obstáculos, no siente temor, ha superado el error y la ilusión: ¡es el nirvana!”¹⁷⁵

175 Sutra del corazón. Prajñaparamita

EPILOGO

En este punto toma la palabra el gran maestro del budismo Ch'an (zen) llamado Lin-Chi¹⁷⁶:

- Alguien preguntó: "Qué propósito tenía Bodhidharma¹⁷⁷ cuando vino del oeste"¹⁷⁸

- El maestro dijo: "¡Si hubiese tenido algún propósito, ni siquiera hubiera sido capaz de salvarse a sí mismo!"

- El que había hecho la pregunta, dijo: "Si no tenía propósito, ¿cómo alcanzó el Dharma el segundo patriarca?"

176 Lin-Chi (? - 866) fue el fundador de una secta de Budismo Zen que lleva su nombre (Rinzai Zen). La enseñanza de Rinzai estaba caracterizada por encuentros duros (harsh) con los estudiantes, mediante gritos o enfrentamientos cuerpo a cuerpo, con el objetivo provocar la iluminación (satori). El texto que se presenta ha sido tomado del "Lin-Chi-lu. Las enseñanzas zen del maestro Lin-Chi". Edición a cargo de Burton Watson. Ed. de la liebre de marzo, Barcelona, 1999.

177 Bodhidharma, (alrededor del siglo VI e.v.) monje de origen indio, vigésimo octavo patriarca del budismo, es considerado el introductor del budismo en China, y se le cita como el primer patriarca del budismo Chan o Zen dentro del Mahayana. Llegó a China desde Sri Lanka y se estableció en el monasterio Shaolin para dar comienzo a su enseñanza. Al inicio de su vida en Shaolin, solía escalar la montaña durante el día y sentarse en una cueva frente a la pared en estado de meditación. Por las tardes bajaba al monasterio a conversar con los otros monjes. Pero después de un tiempo dejó de bajar al monasterio, quedándose sentado frente a la pared, en concentrado estado de meditación. Según el mito, allí pasó, meditando frente a un muro, un total de nueve años. La leyenda afirma que después de tres mil días mirando la pared su sombra se marcó en la piedra y en esta se puede ver a la figura de un hombre sentado con las piernas cruzadas y las manos juntas en posición de meditación. Hoy se sabe, a partir de diferentes textos, que Bodhidharma no estuvo literalmente nueve años "frente a un muro", sino que hablaba de un muro como metáfora que pretendía reflejar un cierto estado de la mente. Se conoce muy poco respecto a su vida, fuertemente mitificada por cronistas posteriores.

178 Una pregunta clásica al maestro en la práctica Ch'an de los "mundos" o conversaciones, semejante a la pregunta: "¿Cuál es el significado básico del budismo?"

- El maestro dijo: “Alcanzar significa no-alcanzar”.

- “Si significa no-alcanzar”, dijo el que preguntaba, “¿qué quiere decir ‘no-alcanzar’?”

- El maestro dijo: “Da la sensación de que no puedes impedir que tu mente corra por doquier en busca de algo. Por esto el patriarca dijo: “Seguidores sin remedio, que utilizáis vuestra cabeza ipara buscar vuestra cabeza!” En este preciso instante debéis recoger vuestra luz e iluminaros a vosotros mismos, sin buscar en lugar alguno. Entonces comprenderéis que de cuerpo y mente no diferís de los Budas y de los patriarcas, y que no hay nada que hacer. Haced esto y podréis hablar de “alcanzar el Dharma”.

“La gente habla de las seis reglas y de las diez mil prácticas, suponiendo que constituyen el Dharma de los Budas. Pero yo os digo que se trata únicamente de adornos de la secta; las trampas del budismo. No constituyen el Dharma de los Budas. Podéis observar el ayuno y los preceptos, o llevar un plato de aceite sin que se vierta¹⁷⁹, pero, si vuestro ojo del Dharma no está totalmente abierto, lo único que conseguiréis es acumular una gran deuda. ¡Un día tendréis que pagar toda la comida desperdiciada en vosotros!” [...]

“Creyentes, esta vez, no pudiendo negarme, me he dirigido a vosotros poniendo sobre el tapete un montón de inmundicia. ¡Pero no os equivoquéis! Según mi opinión, en realidad no hay gran número de principios que debemos atrapar. Si queréis utilizar esta cosa, utilizadla. Si no queréis utilizarla, dejadla estar”.

179 La práctica de llenar un plato con aceite y llevarlo sobre la cabeza una cierta distancia, sin tirar nada, se menciona en el Ta-chih-tu lun y otros textos budistas, como ejercicio para cultivar la concentración mental.

BIBLIOGRAFIA

- Anguttara-nikaya. (AN). *Anguttara nikaya: discursos del Buda*. Ed. Edhasa, Madrid.
- Dhammapada (Dmp). *Dhammapada: Las enseñanzas de Buda*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998. Una edición de bolsillo: *Dhammapada: la esencia de la sabiduría budista*. Edición de Carmen Dragonetti. Circulo de Lectores.
- Digha-nikaya (D). *El camino de la iluminación: nueve suttas del Digha Nikaya*. Ed Miraguano, Madrid, 2000.
- Majjhima-nikaya (M). *Diálogos con Buddha: doce suttas del Majjhima nikaya*. Miraguano, Madrid, 1998.
- Sanyutta-nikaya (S). *Buda, suttas del Sanyutta-nikaya*. Ed. Península, Barcelona, 2000.

- Milinda-pañha (Las preguntas de Milinda)*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002
- Budaghosha: Visuddhinagga (Camino de la purificación)*
- Sutra de Vimalakirti*: original de Kumarajiva (s. V), traducido del chino por Laureano Ramírez Bellerín. Editorial Kairós: Barcelona, 2004.

- Arnau, Juan: *Antropología del budismo*, Barcelona: Kairós, 2007
- Arnau, Juan: *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nâgârjuna*. Mexico. F.C.E. 2005
- Borges, Jorge L. y Jurado, Alicia. *Qué es el budismo*. Ed. Columba. Buenos Aires, 1976.
- Bovay, Michel; Kaltenbach, Laurent y Smedt, Evelyn de. *Zen. Práctica y enseñanza; historia y tradición; civilización y perspectivas*. Editorial Kairós: Barcelona, 1999 [3ª edición].
- Brosse, Jacques: *Los maestros zen*. José J. de Olañeta, editor, 2007.
- Calle, Ramiro y Vázquez, Sebastián: *Los 120 mejores cuentos de las tradiciones espirituales de oriente*. Digitalizado por Biblioteca Upasika. <http://www.upasika.com>
- Capra, Fitjof: *El Tao de la física*, Ed. Sirio, 1996
- Castro Sánchez, Aigo. *Las enseñanzas de Dôgen*. Editorial Kairos: Barcelona, 2002.
- Conze, Edward: *El Budismo, su esencia y su desarrollo*. Fondo de Cultura Económica (FCE). Breviarios. 1978.
- Conze, Edward: *Historia del budismo*, México, Ed. FCE
- Deshimaru, Taisen: *La práctica del zen*. Ed. Kairós, Barcelona.
- Deshimaru, Taisen: *Preguntas a un maestro zen*. Ed. Kairós, Barcelona. 1985
- Deshimaru, Taisen: *Práctica de la concentración*. Ed. Teorema, 1982.

- Deshimaru, Taisen: *Zen y artes marciales*. Ed. Luis Carcamo, 1993.
- Deshimaru, Taisen y Chauchard, Paul: *Zen y cerebro*. Ed. Kairós. 1993.
- Desjardins, Arnaud: *Zen y vedanta*. Madrid, Ed. Mandala. Colección pequeños libros de la sabiduría.
- Dokushô Villalba: *Zen en la plaza del mercado*. Ed. Aguilar, Madrid, 2008.
- Eliade, Mircea: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Ed. Herder, Barcelona.
- Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- Gruzalski, Bart: *Buda*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- Herrigel, Eugen: *Zen en el tiro con arco*. Ed. Kier, Buenos Aires, 2005.
- Hobson, John M.: *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Ed. Crítica, Barcelona, 2006.
- Huineng: *Sutra del estrado* (Tanjing), edición bilingüe con el texto de Dunhuang (s. VIII), traducido del chino por Laureano Ramírez Bellerín. Editorial Kairós: Barcelona, 2000.
- Kalu Rinpoche: *Fundamentos del budismo tibetano*. Ed. Kairós, Barcelona, 2005
- Kosen, Barbara: *Zen aquí y ahora*. Mandala ediciones, Madrid, 2000.
- Lameiro, Máximo: *Budismo y causalidad*. <http://solotxt.-brinkster.net/csn/xmaximo.htm>.

- Lao Tse: *Tao Te King*. Madrid, Ed. Mandala. Colección pequeños libros de la sabiduría.
- Lenoir, Frédéric: *El budismo en Occidente*. Ed. Seix Barral, S.A. 2000
- Lévi-Strauss, Claude: *Tristes trópicos*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988.
- Lin-Chi-lu. *Las enseñanzas zen del maestro Lin-Chi*. Edición a cargo de Burton Watson. Ed. de la liebre de marzo, Barcelona, 1999.
- Loy, David: *Dinero, sexo, guerra y karma. Ideas para una revolución budista*. Ed. Kairós, Barcelona.
- Mishra, Pankaj: *Para no sufrir más. El Buda en el mundo*. Ed. Anagrama, 2004.
- Nâgârjuna, «Las sesenta estrofas de la vaciedad» y «Los Cuatro Himnos de Alabanza a Buda». Traducción de Tola y Dragonetti en: *Nihilismo Budista*, México, Ed. Premiá
- Nâgârjuna: *Vigraha-vyavartani. Abandono de la discusión*, Traducción directa del sánscrito. Madrid. Ed. Siruela, 2006
- Nâgârjuna: *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nâgârjuna*, Ed. FCE. México, 2005.
- Nâgârjuna: *Mula-madhyamaka-karikah. Fundamentos de la vía media*, Traducción directa del sánscrito. Madrid: Ed. Siruela, 2004
- Nakagawa, Hisayasu: *Introducción a la cultura japonesa*. Ed. Melusina, 2006.
- Panikkar, Raimon: *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Ed. Siruela, 1996

- Ricard, Matthieu y Thuan, Trinh Xuan: *El infinito en la palma de la mano. Un dialogo entre la ciencia moderna y la filosofía budista*. Ed. Urano
- Rinpoché, Sogyal: *Meditación*. Madrid, Ed. Mandala. Colección pequeños libros de la sabiduría.
- Sayagyi U Ko Lay (Zeyar Maung): *Guía del Tipitaka*. <http://www.cmbt.org/btmar/content/guia-al-tipitaka>
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Ensayos sobre budismo Zen* (tres volúmenes). Ed. Kier. 2004.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Vivir el Zen*. Ed. Kairós. 1995.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *El Zen y la cultura japonesa*. Ed. Paidós. 1996.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *¿Qué es el Zen?* Ed. Losada. 2006.
- Suzuki, Daisetz Teitaro y Fromm, Erich: *Budismo Zen y psicoanálisis*. FCE, México, 2006.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Introducción al budismo Zen*. Editorial Kier, Buenos Aires, 2003 [8ª edición].
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Manual de budismo Zen*. Editorial Kier, Buenos Aires, 2003 [4ª edición].
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *El Buda de la luz infinita: las enseñanzas del budismo Shin*. Editorial Paidós, Barcelona, 2001.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *El ámbito del Zen*. Editorial Kairós, Barcelona, 2000 [1ª edición, 3ª impresión].
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *La doctrina Zen del inconsciente: significado del sutra de Huineng*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1993.

Suzuki, Shunryu. *Mente de Zen, Mente de Principiante*. Troquel ediciones: Buenos Aires, 1994.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen: *La concepción budista del universo, causalidad e infinitud*. <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/6/doc/tola.doc>

Vasubandhu, «Las Tres Naturalezas», traducción de Tola y Dragonetti en *El idealismo Budista México*, Ed. Premiá

Vega, Amador. *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Editorial Trotta: Madrid, 2002.

Watts, Alan: *Tao y Zen. Una introducción para occidente*. RBA, 2005. Barcelona.

Watts, Alan: *El camino del Zen*. Ed. Suramericana, Buenos Aires.

Zukav, Gary: *La Danza de los Maestros de Wu Li*, Gaia Ediciones, 1999

Sutras budistas en:

<http://es.geocities.com/sutrasbudistas/> <http://www.budismo.com/budismo/formasdevidabudista.html>
<http://www.agapea.com/Vida-y-enseñanzas-de-Buda-n162984i.htm>

Koans:

ZenKoanDatabase. http://cincinato.org/koans/list_es.php

Índice

Prefacio.....	1
Introducción.....	3
Budismo: filosofía, psicología y religión	11
La vida del Buda: El mito, la historia y lo que puede extraerse del mito.....	19
El Dharma	83
Las cuatro nobles verdades	83
La óctuple senda.....	89
I. Componentes éticos de la Vía (Sila)	95
II. Componentes de concentración de la Vía. (samadhi)	108
.....	117
III. Componentes intelectuales de la Vía. (pañña)	117
La Dodécupla Cadena de Causalidad	125
La inexistencia del Yo	134
EPILOGO	153
BIBLIOGRAFIA	155