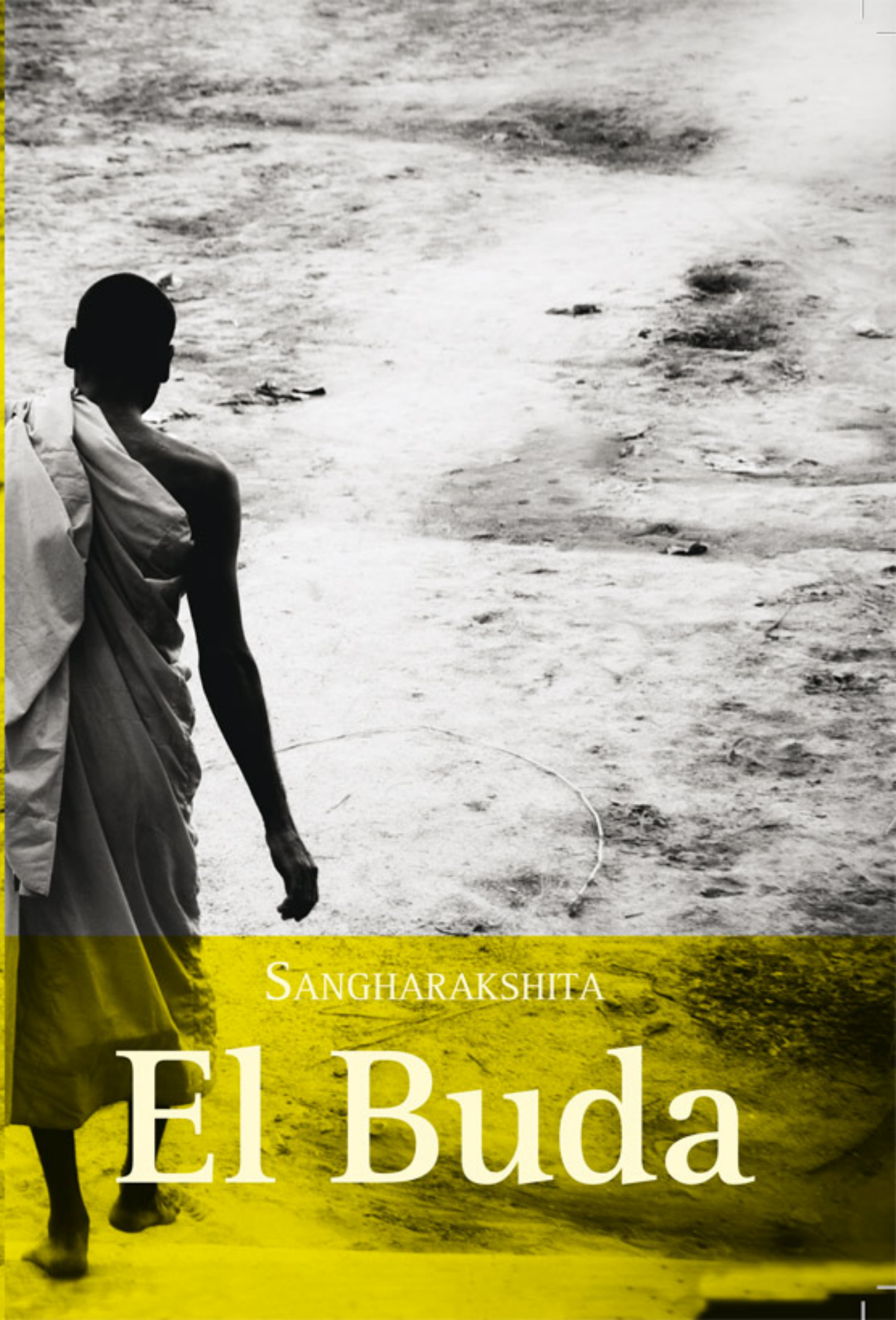


SANGHARAKSHITA

EL BUDA

SANGHARAKSHITA

# El Buda



# El Buda

---

SANGHARÁKSHITA

Ediciones CBCM

*El Buda*, 2a. edición, 2010.

Título original en inglés: *Who is the Buddha?*

Autor: Urgyen Sangharákshita

Traducción al español: Shuddhavajra

© Ediciones CBCM México

Todos los derechos reservados.

Este libro no puede ser reproducido en ninguna forma  
y bajo ningún medio ni total ni parcialmente sin la  
autorización del autor.

Registro en trámite

Diseño y diagramación: Víctor De Jesús Ramírez

Fotografía de portada: © El-Branden Brazil

Esta fotografía ha sido utilizada sin fines de lucro para la publicación de este libro que  
tendrá una distribución interna para los estudiantes del Centro Budista de la Ciudad  
de México.

# Contenido

1. LA EVOLUCIÓN DE UN BUDA	7
2. EL CAMINO HACIA LA ILUMINACIÓN	31
3. LAS ENSEÑANZAS SECRETAS DE LA VIDA TEMPRANA DEL BUDA	55
4. EL BUDISMO Y EL IDEAL HEROICO	71
5. DE LA VENERACIÓN AL HÉROE AL ACTO DE VENERAR DEL BUDA	91
6. LA PALABRA DEL BUDA	113
7. EL KARMA Y EL RENACIMIENTO	143
8. LA “MUERTE” DE UN BUDA	181
9. ¿QUIÉN ES EL BUDA?	217



## I. La evolución de un buda

Para los seguidores del Budismo siempre ha sido de crucial importancia la pregunta de quién es el Buda, ya que al responderla pueden establecer un ideal, una meta en la vida y el camino espiritual a seguir. En este libro la pregunta se hace en un sentido esencialmente práctico, y a lo largo de los siguientes capítulos examinaremos algunos de los eventos más significativos en la vida del Buda que ocurrieron hace dos mil quinientos años. Nuestra cuestión conlleva un análisis profundo y no puede ser contestada por medio de una biografía, ya que ésta sólo alcanzaría niveles superficiales. Además, para los budistas las cuestiones históricas no son necesariamente de fundamental importancia, mientras que algunos estudiosos del tema continúan debatiendo la veracidad de ciertos detalles registrados en diferentes tradiciones budistas. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente espiritual es de una importancia secundaria seguir los pasos del Buda a través de los eventos de su vida, cualesquiera que éstos sean. Hasta la fecha han aparecido muchas biografías del Buda, tanto de carácter popular como académico; algunas, además de informar a los lectores los han inspirado.

El enfoque que utilizaremos en esta obra será un poco inusual, siendo nuestro objetivo muy específico: trataremos de reflejar quién es el Buda utilizando una concepción puramente budista.

Ahora bien, iremos tomando cada uno de los eventos principales en la carrera del Buda como puntos de referencia del ideal y la meta del Budismo que él ejemplifica y que pueden servirnos en nuestro propio desarrollo. Para empezar esbozaremos el contexto espiritual en el que Siddhartha Gotama se convirtió en Buda. Está claro que no puede saberse quién es el Buda fuera del contexto del Budismo. Desde un enfoque budista, el Buda no surgió de la nada. Es verdad que el Budismo que conocemos empieza con el Buda, pero también es cierto que él no inventó ni creó el Dharma (la verdad alrededor de la que se desarrolló el Budismo). El lugar del Buda está en la cúspide o en el culmen de un vasto sistema de jerarquías espirituales y para conocerle tenemos también que estar al tanto de sus máximos logros. Si no podemos reconocer la magnitud de sus alcances, comparándolos con nuestra experiencia como humanos, realmente no podremos abordar la pregunta de ¿quién es el Buda? Por lo tanto debemos comprender de una forma adecuada el sistema de pensamiento budista y debemos observar el Budismo desde una perspectiva bastante amplia. Quién es el Buda es otra forma de preguntar hacia dónde pretende conducirnos el Budismo. Y para responder a esta cuestión necesitamos tener una idea clara del punto donde nos encontramos actualmente e incluso de cómo llegamos hasta éste. Antes de considerar los alcances de la búsqueda humana quizás debamos remontarnos a sus orígenes.

Al principio de la historia la vida era un gran enigma o por lo menos eso les parecía a las personas de entonces. Sin planteár-

selo de esa manera, la gente sentía que la vida era algo extraño e incomprensible: un misterio. Posteriormente, aunque todavía antes de que comenzase a registrarse la historia, se empezó a pensar de una forma más consciente y explícita acerca de la vida. Nuestros ancestros se dieron cuenta, sin saber cómo ni por qué, de que se encontraban en medio de lo que parecía un mundo muy extraño e incluso hostil, rodeado de todo tipo de hechos y cosas que no podían entender ni controlar: por la mañana veían el amanecer y por la tarde veían el ocaso. Sin embargo no sabían por qué salía o se ocultaba el sol ni tampoco lo que pasaba con éste durante la noche. Algunas veces había grandes tormentas, todo se oscurecía, se escuchaban truenos, aparecían relámpagos alumbrando el cielo de forma intermitente y caía la lluvia. Pero nadie podía explicar a qué obedecían todos estos fenómenos. A veces los días eran calurosos y estaban llenos de luz, otras eran cortos y muy fríos; no obstante era un gran misterio el porqué de todo esto. Posteriormente descubrieron que al frotar dos piedras se producían chispas y entonces fuego: esto también representaba un misterio.

En ocasiones algunas personas se sentían tristes y desoladas mientras sus cuerpos sufrían agudos dolores. ¿Por qué padecían? Nadie lo sabía. Otras veces sucedía algo aún más extraño: encontraban a una persona tendida en el suelo y totalmente inmóvil con frecuencia se trataba de algún anciano, aunque bien podía tratarse de un niño, y cuando lo llamaban no contestaba, sus ojos se encontraban fijos, incapaces de responder a su entorno. Al acercarse a la persona y colocar la mano cerca de las fosas nasal se daban cuenta de que su piel estaba fría y tiesa. Si se dejaba allí el cuerpo, al cabo de unos días éste empezaba



a despedir un hedor desagradable. Esto representaba el mayor misterio de todos.

Parece ser que casi inmediatamente después de que ocurrían los misterios se les asignaba un nombre y un lugar dentro de un gran conjunto de explicaciones que la gente podía entender en el contexto de su vida. Este enfoque del mundo, así como cualquier enfoque particular del mundo por parte de cualquier sociedad o grupo social, satisfacía a la mayoría durante mucho tiempo. Sin embargo, posteriormente salían a la luz inconsistencias y se descubrían fenómenos que no podían explicarse a partir de los sistemas establecidos. A pesar de esto algunas personas continuaban aplicando el mismo sistema aunque no encajara por completo, realizando simplemente ciertos ajustes. Otras personas lo desmantelaban totalmente para partir de un principio gobernante distinto.

En nuestros tiempos lo que ha cambiado es que la gente cuenta con una amplia gama de puntos de vista, creencias, mitos y filosofías de donde escoger y de donde aprender. Esto realmente representa un gran avance. Como Kipling dijo en su sagaz postura: “¿Qué saben de Inglaterra los ingleses si sólo Inglaterra conocen?”, no podemos presumir de conocer nuestra cultura si no tenemos un punto de referencia con el que podamos compararla; lo mismo puede afirmarse de cualquier aspecto que queramos conocer. El conocimiento es en esencia un proceso de comparación. Sólo es posible entender una religión al contrastarla con otras religiones. Claro está que no siempre contamos con la información que necesitamos para poder efectuar tales comparaciones. Hace cincuenta años en Occidente casi no se había oído hablar de ninguna otra religión aparte del cristianismo y

esto hacía suponer a muchos que no existía ninguna otra. Sin embargo este hecho ha empezado a cambiar. El *aperçu*<sup>1</sup> es ahora una especie de tópico, y encontramos que podemos aprender mucho sobre nuestra fe estudiando otras creencias. Las cosas que dábamos por sentadas en el pasado pueden ser comparadas con otras de naturaleza similar, y así podemos llegar a apreciarlas y a entenderlas mejor.

De forma paralela a este desarrollo e incluso relacionado con él, se ha desintegrado gradualmente el tipo de cultura en la que existía un estilo convencional de ver las cosas. Vivimos una época en la que hay muchísimas especialidades: existen muchas personas que saben más y más de temas extremadamente específicos. A pesar de que se han desarrollado áreas del conocimiento concreto, cultivado densamente, muy raras veces se vincula este conocimiento a otras disciplinas. La principal fractura de este tipo es, por supuesto, la que existe entre el área de la ciencia y el área de las humanidades. Esta fisura se está extendiendo y está proliferando dentro de sus ámbitos respectivos, produciendo un sistema de conocimiento seriamente fragmentado. Este problema, tan propio de la era moderna, consiste en la especialización aislada, que conlleva un conocimiento poco sistemático. Es como si tan sólo contáramos con cuatro o cinco piezas del rompecabezas, que no son suficientes para distinguir la figura que aparecerá al final.

Para cualquier persona dada a la reflexión, esto presenta una necesidad imperiosa al igual que lo fue para nuestros ancestros: la de encontrar las otras piezas del rompecabezas. Cabe men-

---

<sup>1</sup> Palabra francesa que denota la habilidad para percibir clara y profundamente.

cionar que hay demasiadas personas dispuestas a acudir presurosamente para ayudarnos y proporcionarnos las piezas restantes. La iglesia católica, por ejemplo, es una institución de arraigo, y en el transcurso de los dos mil años de su existencia ha encontrado respuestas para todo. Sólo se necesita comprar el último catecismo para encontrar todas las preguntas y sus respuestas correspondientes presentadas de una forma organizada. En caso de que surgieran nuevos interrogantes, serían respondidos de forma consecuente por otra encíclica del Vaticano. Para mucha gente este sistema resuelve el misterio de la vida de una forma por demás satisfactoria. Puede decirse lo mismo del Islam que, asimismo, ofrece un sistema de significado conclusivo y completo para la vida humana. También el marxismo, por medio de sus diferentes formas, al menos hasta hace poco, proporcionaba un enfoque que incluía explicaciones para todo, utilizando la terminología del desarrollo de la economía, que representa una utopía social y política.

Aquellos que no quedan satisfechos con los sistemas de pensamiento convencionales tienen la oportunidad de dirigir su atención hacia varios “cultos” o grupos religiosos periféricos, e incluso hacia movimientos políticos y psicológicos, con el afán de encontrar algo que dé validez a sus aspiraciones y puedan así sentirse positivos y progresistas. En la actualidad, además, resulta posible fluctuar entre una corriente de pensamiento y otra, o cambiar de dirección cuantas veces sea necesario. Conocí a una mujer inglesa en la India que sostenía que ya había cambiado de religión diecisiete veces. Había comenzado siendo católica y se había convertido primero al vedantismo, luego a la iglesia sueca borgiana, a la misión Ramakrisna y a muchas otras. Para

cuando la conocí, contaba con una edad mediana, era adventista del séptimo día y estaba contemplando cambiar de religión una vez más porque la que entonces profesaba le prohibía tomar té. Recuerdo que en una ocasión en que la visité, esto ocurrió en Kalimpong, estábamos bebiendo té mientras charlábamos cuando alguien llamó a la puerta. Ella se puso pálida, exclamando en voz baja: “Dios mío, debe ser el ministro.” Acto seguido, se levantó y escondió la tetera. Me parece que posteriormente se fue a Australia, pero ya no me enteré de si encontró alguna religión que llegara a complacerla totalmente. Nos podríamos reír de su conflicto, pero por lo menos podemos decir que buscaba la verdad a su manera.

La cuestión es, no obstante, que ya sea que estemos buscando la verdad o no, es imposible dejar de practicar algún tipo de filosofía. Todo el mundo tiene una filosofía. Obviamente hay gente que tiene más aliento para filosofar que otra. Podemos encontrarnos con todo tipo de personas que han desarrollado, sin ninguna preparación académica, una filosofía articulada, consistente y estructurada. Mientras que es posible que estas personas hayan desarrollado una versión conceptualizada propia acerca de su actitud ante la vida, habrá quienes cuenten únicamente con una idea rudimentaria y primitiva de lo que creen que es la realidad y el propósito central de la vida. Nos guste o no, todos empezamos como lo hicieron nuestros antepasados: en un estado de gran confusión. A partir de allí, la dirección a tomar dependerá de nosotros.

Es como si un día despertáramos para darnos cuenta de que estamos acostados en la cama de un extraño hotel. No sabemos cómo llegamos hasta ese sitio ni dónde nos encontramos; sólo

sabemos que es una residencia temporal por la que pasa mucha gente, que no es nuestro sitio respectivo y que no podemos reconocer la calle en que se ubica. Ésta es la sensación que tenemos cuando despertamos al hecho de que estamos en el mundo. Allí estamos con un cuerpo, dos ojos, dos oídos, una boca, una nariz, pensamientos... en medio de un país concreto, a finales del siglo veinte. Pero no sabemos cómo llegamos hasta allí. Sólo sabemos que al despertar ya estábamos.

Cuando despertamos en ese hotel imaginario todo lo que queremos saber es hacia dónde debemos continuar a partir de ese punto. Necesitamos que alguien nos dé un mapa de los alrededores, para así encontrar la ruta que nos llevó hasta allí y averiguar la dirección a seguir, con las distancias correspondientes. En este momento es donde entra el Budismo. El Budismo y sus enseñanzas comienzan a cobrar vida cuando la condición humana es observada de un modo altamente elemental o existencial.

En el Budismo descubrimos un sistema de pensamiento bastante comprensible. Esto no quiere decir que sea posible presentar las diferentes formas del Budismo surgidas en el transcurso de los últimos dos mil quinientos años como una red disciplinaria confeccionada impecablemente. Es preciso apreciar que el uso que daré del término Budismo será general cubriendo todos los diferentes tipos de aproximaciones de la enseñanza, y esencial exponiéndolo como un sistema representativo de un esquema filosófico completo.

El Budismo auténtico cuenta con características similares: al conocer a personas budistas y a grupos budistas practicantes, nos percatamos de que reflejan el mismo tipo de enfoque poco

sistemático que caracteriza el conocimiento moderno en su totalidad. Hay muchas escuelas en el Budismo: theravada, zen, la tierra pura, t'ien-t'ai, gelugpa, kagyupa, nyingmapa... Es muy raro encontrar seguidores de una escuela particular que además sean extensos conocedores de las enseñanzas de cualquier otra. Por ejemplo, hace algunos años tuve un cercano contacto con budistas theravada y me sorprendió descubrir qué poco sabían ellos acerca del Budismo zen; en la gran mayoría de los casos ni siquiera habían oído hablar de éste. Asimismo, he conocido a muchos monjes zen, incluso a maestros zen, que no tienen la menor idea de lo que es el Budismo theravada. Con la difusión informativa que existe en nuestros tiempos, el mundo parece más pequeño y el fenómeno antes descrito ha empezado a cambiar dentro de los círculos budistas. Sin embargo debemos tener cuidado a la hora de distinguir, cuando leamos un libro o cuando escuchemos una charla sobre el Budismo, entre un enfoque perteneciente a una escuela particular y un enfoque que expresa los principios generales del Budismo.

Dentro de algunos círculos budistas también existe otra tendencia: la de presentar las enseñanzas de forma parcial y desequilibrada. Puede que haya un conjunto de doctrinas estructuradas de una forma clara, pero es muy raro encontrarlas vinculadas a otras doctrinas que analizan el mismo asunto desde un punto de vista diferente. Por ejemplo, tenemos la enseñanza de *dukkha*, que dice que la existencia humana es insatisfactoria de una forma inherente; que algo nunca puede ser como realmente queremos que sea; que aunque tuviéramos todo lo que queremos, la vida seguiría siendo insatisfactoria. Es una enseñanza fundamental sin la que el Budismo perdería sentido. Sin embargo, si no es

situada dentro del contexto de las Cuatro Verdades Nobles, que incluyen la forma de trascender esta insatisfacción, la enseñanza de *duhkha* nos dejaría con un mal sabor de boca e infundiría un profundo pesimismo.

Si tomamos otra doctrina, por ejemplo la de *Tathagata-gharbha*, que de forma literal significa “el seno de la Iluminación”, tenemos que según ésta toda existencia sensitiva lleva consigo la “semilla” de la Budeidad, es decir, el potencial para el logro de la Iluminación suprema y perfecta. Pero si no se relaciona esta doctrina del potencial de la Budeidad con el Noble Sendero Óctuple, que brinda un bosquejo de las etapas necesarias para el logro de la Iluminación; podríamos creer que como ya tenemos la Budeidad “en el bolsillo”, sólo tenemos que despertar a ese hecho. Las enseñanzas de este tipo pueden resultar engañosas si no son contextualizadas apropiadamente y si no son relacionadas con un sistema más general.

Lo mismo puede decirse de la meditación. Sin duda habrá quienes tratarán de usarla como si fuera un ejercicio puramente psicológico; otros se valdrán de ella como un medio para el logro de un adiestramiento profano; habrá hasta quienes la santifiquen, mientras que otros la considerarán una práctica espiritual. Por ello, antes que nada, será preciso emplazarla dentro de un contexto general, definiendo su propósito espiritual práctico. En Oriente no sería necesaria esta especificación, ya que la sociedad y la cultura de allí proporcionan un contexto adecuado; además allí con frecuencia se contacta con un buen maestro, capaz de suplir las deficiencias en el entendimiento, y por ello no es necesario preocuparse mucho por los aspectos intelectuales de la doctrina. La situación en Occidente es muy distinta. En nuestro

caso, para poder practicar la meditación de una manera efectiva nos resulta indispensable contar con un conocimiento, por lo menos básico, de los principios generales del Budismo.

Cabe aclarar que no pretendo presentar el Budismo como una caja grande en la que se podría guardar una caja más pequeña. El Budismo es un tema bastante extenso y por tanto es necesario ubicarlo en un contexto familiar para la mente occidental moderna. Trataré de presentarlo como un sistema de pensamiento completo, usando términos familiares y ejemplos coloquiales. Para llevar a cabo mi propósito usaré el principio de la evolución, derivado de las ciencias biológicas. A propósito, me ha resultado curioso observar que la fe cristiana haya tenido que reconciliarse con este principio y los apuros que tuvo que pasar para lograrlo. Esto nos muestra una de las distinciones importantes entre la visión budista y el dogmatismo cristiano. El Budismo no tiene nada que ver con el *tour de force* que encontramos en las obras del pensador católico Teilhard de Chardin. Resulta mucho más fácil vincular las enseñanzas del Buda con las ideas de la evolución pertenecientes a las ciencias biológicas.

Se piensa que la teoría de la evolución había sido anticipada por pensadores como Kant y Hegel, e incluso Aristóteles. Sin embargo es indiscutible el hecho de que fue Darwin el primero en elaborar la teoría de la evolución en detalle dentro del campo de la biología. Hoy en día un intento por refutar la existencia de un principio evolutivo en ese campo, equivaldría a decir que la tierra es plana. Este principio forma la base de todas las ciencias biológicas, y en efecto esta idea ha llegado a invadir muchas otras disciplinas: desde la política hasta la astronomía. Entonces podríamos sugerir que, al igual que la Edad Isabelina estuvo dominada



por conceptos relacionados con el orden y la jerarquía, el mundo moderno está dominado por el concepto de la evolución.

Antes de proseguir con mi análisis estipularé ciertos límites. En primer lugar es importante recordar que estamos tomando una idea general que tiene una comprensión científica o académica y que la estamos aplicando a un ámbito espiritual. El conocimiento científico se deriva exclusivamente de la evidencia obtenida por medio de los sentidos, el Budismo nunca ha intentado desechar la evidencia de los sentidos, sin embargo eso no lo convierte en una religión científica. Es cierto que el atractivo del Budismo en Occidente se debe en gran parte a su espíritu empírico, a su apertura y a la libertad intrínseca para cuestionar todo. Su falta de dogmatismo es comparable en algunos aspectos importantes con el espíritu científico griego, más que con las tradiciones religiosas dominantes en el mundo occidental moderno. La noción budista de la búsqueda espiritual tiene el mismo carácter axiomático que el reconocimiento de la realidad trascendental; aunque esto no quiere decir que sea una hipótesis científicamente comprobable. Un budista practicante empieza por su propia experiencia, que tenderá a proporcionarle las pruebas necesarias sobre la idea del orden espiritual de la evolución. A partir de esta experiencia personal tan importante puede asegurarse la existencia de una evolución biológica y no al revés. Por lo tanto, somos nosotros mismos una especie de llave para entender el universo: basándonos en nuestra propia experiencia de progreso contamos con indicios de que la evolución es de algún modo inherente al universo.

El enfoque budista tiene similitudes con en el enfoque tradicional precientífico. Al observar una civilización tradicional

encontramos que todo, cualquier actividad y cualquier aspecto del conocimiento, está relacionado con ideas de un orden metafísico. Dentro de este tipo de civilización los eventos cotidianos y ordinarios de la vida y las ideas aceptadas tienen un significado que no es solamente práctico. Cuentan además con un valor simbólico. En medio de nuestra cultura fragmentada, especializada y que se define usando términos propios de la economía, será difícil apreciar esta actitud pagana. No obstante el paganismo forma la base del tantra y, hasta hace poco tiempo, era una característica fundamental de nuestra sociedad. Esta aproximación establece que todo está interconectado y que nada puede ser completamente ordinario en el sentido de carecer de un significado más profundo. En este tipo de sistema no se intentan buscar pruebas científicas de realidades espirituales, como lo dijo G.K. Chesterton: “Puesto que ya no creemos en dioses no podemos creer en nosotros mismos.” Nuestro proyecto como budistas será sustituir el universo mecanicista existente por uno que goce de más significado y que contenga un modelo que cuente con valores espirituales.

El Budismo, por tanto, se concentra en el conocimiento racional derivado de los sentidos, alumbrado por un conocimiento que no se deriva de los sentidos y de la razón únicamente, sino de la fusión entre la razón y la emoción. La fusión entre la razón y la emoción da como resultado una facultad superior de conocimiento arquetípico, a la que podríamos denominar “visión clara” o “facultad imaginativa”. Lo importante no es justificar el Budismo por medio de términos científicos. No obstante, al entender los términos científicos podemos utilizar el conocimiento resultante para compararlo con el conocimiento que no se deri-

va de los sentidos. Dicho de otro modo, el conocimiento que se deriva de lo sensitivo encaja en un patrón de conocimiento más amplio que no procede de los sentidos. Desde una perspectiva budista es posible establecer una jerarquía de niveles del ser y de la conciencia, una jerarquía que comprende grados alcanzados a través de logros espirituales reflejados en el proceso de la evolución biológica en su totalidad. Éstos, a su vez, nos sirven como ejemplos de leyes y principios.

Resulta evidente que, de acuerdo con el principio de la evolución, la vida no consiste únicamente en la existencia. Es un proceso, el proceso del devenir, y la naturaleza del ser humano es de este tipo, a pesar de lo que afirman las religiones teístas. El ser humano no sólo evoluciona hacia nuevas formas de existencia y de organización, sino también hacia niveles superiores del ser.

Existen dos formas diferentes de analizar cualquier fenómeno evolutivo: en términos de su pasado o de su futuro; de lo que fue o de lo que será. De forma tradicional, la primera es conocida como “la aproximación genética”, mientras que la segunda lo es como “el método teleológico”. Cuando usemos de ejemplo al ser humano en su punto óptimo: inteligente, consciente, moralmente responsable y solidario con otros seres y con su medio ambiente; habremos de mirarlo desde estas dos perspectivas. Desde un enfoque genético podemos volver la vista atrás para observar el complejo proceso evolutivo descrito por Darwin con un punto crítico, que plantea el surgimiento de la conciencia reflexiva que identifica la conciencia humana como tal y que se diferencia del sentido simple de conciencia animal. Ahora bien, desde un punto de vista budista este proceso forma parte del ámbito de la “evolución inferior”. Desde una perspectiva teológica

veríamos cómo un ser humano consciente empieza y avanza en su proceso de desarrollo. A este fenómeno lo denominamos la “evolución superior”. Hasta aquí, el ser humano ha sido propulsado por el empuje inconsciente del crecimiento y de los desarrollos intrínsecos en las especies, pero para penetrar en la “evolución superior” es necesario realizar un esfuerzo consciente a través de una práctica espiritual. La “evolución inferior” es territorio de las ciencias biológicas, mientras que las religiones del mundo son las que se encargan del estudio de la “evolución superior”, y entre estas religiones destaca especialmente el Budismo.

Para poder entender quién es el Buda es crucial contar con un modelo budista como éste y además relacionado con ciertos aspectos de nuestra propia experiencia. De esta forma lograremos distinguir en qué punto particular estamos situados, muy probablemente nos encontremos en la parte alta de la evolución inferior, aunque quizás estemos a una distancia considerable del punto en el que está la figura de un ser humano completamente integrado. A través del ejemplo del Buda podremos ver cómo se extiende el proceso evolutivo más allá de nosotros hasta alcanzar la Budeidad. Cabe especificar que la Budeidad no es la culminación del desarrollo ni cuenta con límites preestablecidos. Hay una parte en medio de este continuo donde podemos diferenciar otro punto: el punto crítico en el que se impone la Visión Clara –con mayúsculas– de la realidad sobre la comprensión vaga de la misma, formada esta última a través de nuestra percepción convencional.

Antes de pasar al siguiente tema quisiera hacer una aclaración. De acuerdo con el Budismo, la naturaleza de la existencia consiste en el cambio o devenir. Ahora bien, esto no quiere decir

que haya algo que esté cambiando, sino más bien que todo es cambio. El Buda contaba con una fórmula para expresar esto, conocida en pali como *pratitya-samutpada*. Nosotros podemos traducirla como la “coproducción condicionada” o como “el surgimiento dependiente”. Esta fórmula o ley dice así: “Este ser, eso llega a ser; del surgimiento de esto eso surge. Esto que no es, eso no llega a ser; del cese de esto, eso cesa.” De este modo, si la existencia es cambio, el cambio es condicionamiento. Podemos contemplar la existencia como un patrón infinitamente complejo y cambiante de fenómenos físicos y mentales que cobran forma dependiendo de ciertas condiciones y que desaparecen cuando dichas condiciones ya no existen.

No es mi intención invocar la fórmula de *pratitya-samutpada* como un principio cósmico tradicional, aunque eso no implica que no pueda serlo. En el “Digha-Nikaya” del Canon Pali hay un largo discurso pronunciado por el Buda: el “*Sutta Aggana*” que versa sobre la evolución del universo y el origen de la humanidad. Ése es un tema que por el momento no me incumbe, pero para nuestro presente objetivo tan sólo quiero establecer con claridad cómo, en dependencia de la “evolución inferior”, surge la “evolución superior”.

La “evolución superior” no es el producto de la “evolución inferior”. *Pratitya-samutpada* expresa una postura intermedia: no afirma que la “evolución inferior” constituya, en esencia, lo mismo que la “evolución superior”, pero tampoco considera que sea un proceso completamente distinto. Esto refleja un enfoque budista básico que, en este sentido, puede denominarse científico pues describe lo que sucede sin limitarse exclusivamente a una interpretación de los hechos.

Dentro de un contexto universal el proceso del condicionamiento puede ser de dos tipos. Por una parte está la modalidad cíclica de condicionamiento o el proceso de reacción entre factores opuestos: la muerte surge en dependencia del nacimiento, la bondad supeditada a la maldad, la felicidad dependiendo del sufrimiento y viceversa. En realidad se trata de una experiencia humana característica y que es bastante familiar. O como lo expresó Keats:

“[...] en el mismo templo de la alegría [...] la melancolía encubierta tiene altar de soberana.”

Se trata del samsara o del ciclo de la existencia como se ilustra en la versión tibetana de la Rueda de la Vida. Por otra parte, existe otro tipo de proceso en que puede ocurrir un desarrollo acumulativo de factores positivos que se van sumando de forma progresiva: ésta es la modalidad espiral de condicionamiento, que hace posible la vida espiritual. Entonces, dependiendo del surgimiento de la fe, surge el gozo, etc., en una serie ascendente de estados mentales que conducen hasta la Iluminación. La característica inicial de un estado mental positivo es que en lugar de producir una reacción negativa, da surgimiento a un factor todavía más positivo. Un acto de verdadera generosidad, por ejemplo, no es seguido por un resentimiento quejumbroso cuando, después de regalar algo, no hay muestras de aprecio hacia nuestro acto. El placer, en un sentido espiritual, se deriva del acto de dar. Espero que no sea necesario insistir en que el principio cíclico gobierna la “evolución inferior”, mientras que la modalidad espiral de condicionamiento forma parte de la “evolución superior”.

La exposición que el Buda presentó en su primer discurso después de iluminarse fue acerca del principio de *pratitya-samutpada* por medio de las Cuatro Verdades Nobles; este principio puede correlacionarse muy fácilmente con cualquier modelo evolutivo de la biología. La primera y la segunda Verdad Noble afirman que el dolor es inherente a la existencia sensitiva y que surge, fundamentalmente, en dependencia del deseo. Estas dos verdades son competencia de la “evolución inferior”. La tercera y la cuarta Verdad Noble dicen, respectivamente, que el dolor logra el cese del deseo y que la forma de conseguir el cese del deseo reside en seguir el Noble Sendero Óctuple. Estas dos verdades obviamente nos conducen a la “evolución superior”.

A través de una perspectiva de la evolución podemos discernir algunos principios prácticos de la vida espiritual que son absolutamente fundamentales. En el ámbito de la “evolución inferior” se desarrollan formas de vida grupal, la evolución funciona como un proceso colectivo, mientras que la “evolución superior” es necesariamente individual. Esto significa que un individuo puede dejar atrás a sus compañeros. Es por esta razón que la conciencia del ser es el punto de partida de la “evolución superior”. Es como si nuestra conciencia generase un grado de energía capaz de conducirnos a través de todo el proceso de la “evolución superior” en el periodo de una sola vida. La práctica budista está interesada exclusivamente en el desarrollo del individuo, es decir, en la “evolución superior”. Una vez que hayamos comprendido esto, podremos centrar nuestra atención en la amplia gama de enseñanzas budistas.

El Buda presenta un sendero de práctica que conduce a la Iluminación; no obstante remarca lo siguiente: “Tú debes andar

el camino por ti mismo. Yo lo hice por mi cuenta y no puedo andar por ti. Nadie puede salvar a los demás ni purificarlos. Todo depende de que cada cual esté dispuesto a realizar el esfuerzo necesario.” En este sentido el Budismo es una religión *do-it-yourself* –hazlo tú mismo–. De esto se deduce que cualquiera que así lo decida y trabaje por ello podrá obtener los mismos resultados. No hay tan sólo unos cuantos elegidos con la capacidad de superarse y otros menos privilegiados. El que nadie vaya a hacer el esfuerzo por nosotros también implica que si nosotros lo realizamos podremos alcanzar lo que queramos. Ni siquiera hace falta llamarse budista: si aceptamos este principio y seguimos el sendero alcanzaremos los mismos resultados de una forma infalible.

El Budismo es, por naturaleza, una religión tolerante. Y no se trata de una tolerancia producto de una mera indiferencia o de una singular apatía. Es una tolerancia surgida de la comprensión de que cada uno debe encontrar la verdad por sí mismo: ésta es la esencia del sendero budista. Tenemos que conceder a otros la misma libertad que solicitamos, la libertad para crecer y desarrollarnos espiritualmente a nuestra manera. Por lo tanto, el Budismo no está a favor de ninguna guerra religiosa o persecución dogmática. Un buen ejemplo a este respecto lo encontramos en el rey de Tailandia: es un rey budista de un país que se compone en su mayoría, pero no totalmente, de budistas. No obstante uno de sus títulos es el de “Protector de todas las religiones”.

En el Budismo, consecuentemente, no hay ningún elemento de obligación. La enseñanza del Buda es el Dharma, que es como se denomina en pali, el lenguaje antiguo en el que se ha escrito una gran parte de las enseñanzas. Sin embargo, el término tradicional



que designa la susodicha enseñanza es *Ehipassiko dhamma*. Éste quiere decir lo siguiente: *dhamma* es enseñanza; *ehu* es ver y *pas-siko* es prueba. Es decir, se trata de “la enseñanza de ven y prueba”, de la enseñanza que te invita a comprobarlo todo a partir de tu propia experiencia y que te mueve a no aceptar nada a ciegas. No, no se trata de admitirla simplemente porque lo dijo el Buda. Éste exhortaba a sus discípulos de la siguiente manera:

“Monjes, no acepten lo que digo simplemente por el respeto que me tienen; del mismo modo que el oro es puesto a prueba en el fuego, deben poner mis palabras a prueba en el fuego de su experiencia espiritual.”

En una ocasión, la que fue tía y madre adoptiva del Buda, Mahaprajapati Gautami, se encontraba un poco confundida por versiones conflictivas de las enseñanzas que había recibido por parte de los discípulos del Buda. Se acercó a su sobrino, hijo y maestro y le preguntó: “¿Qué es lo que realmente enseñas?” El Buda le respondió que lo podía deducir ella misma, añadiendo: “Cualquier enseñanza que sepas que te conducirá a la tranquilidad y no a la avaricia ni al odio; a la disminución de las ataduras mundanas y no a su incremento; a la satisfacción y no a la codicia; a la soledad y no a las distracciones sociales; a la energía y no a la pereza; al deleite en lo bueno y no en lo malo; puedes tener la seguridad de que cualquier enseñanza que te conduce a esto constituye mi Dharma.”

Hay un gran número de budistas que optan por un enfoque parcial del Dharma, al plantearlo en términos completamente negativos, limitados a esquemas pertenecientes a la “evolución

inferior”. Sin embargo resulta evidente en pasajes como el citado anteriormente que la concepción del Buda se refería a un crecimiento positivo y a un esfuerzo consciente por evolucionar y progresar como individuos. Además de abandonar la “evolución inferior” necesitamos avanzar hacia la superior; además de renunciar a la avaricia es importante cultivar la generosidad; además de evitar ser duros e insensibles con otros debemos tratar de desarrollar la bondad. De hecho, el Budismo cuenta con una serie de cuatro prácticas de meditación que se encargan específicamente de desarrollar toda la gama de emociones positivas. Estas prácticas se denominan los cuatro *brahma viharas* o “las cuatro moradas de los dioses”. El primero de ellos consiste en el desarrollo de *metta* o amor hacia todos los seres vivos, es decir, el desarrollo del deseo del bienestar de los demás, un deseo para que crezcan y se desarrollen. El segundo es *karuna* o compasión hacia aquellos que se encuentran estancados en su crecimiento espiritual. El tercero es *múđita* o la alegría empática, que es la alegría que se experimenta por la buena fortuna de otros. El último de los *brahma viharas* es *upeksha*, que quiere decir ecuanimidad o paz; no se refiere al tipo de experiencia en que uno se sienta relajadamente con los pies en alto, sino más bien se trata de una experiencia de equilibrio espiritual que nos hace vibrar.

Los cuatro *brahma viharas* no se producen de forma espontánea ni son dones de la “evolución inferior”. Tienen que desarrollarse de forma consciente, ya que, como hemos visto, el crecimiento espiritual consiste en el desarrollo de la conciencia. Mientras que la “evolución inferior” contiene un desarrollo inconsciente en el plano material, en la “evolución superior” se da un desarrollo consciente en el plano mental. La evolución en su

totalidad, inferior y superior, es un proceso continuo. Hay dos teorías científicas generales de la evolución: la teoría del proceso mecanicista azaroso y la teoría contraria, que establece que nada puede ocurrir sin un propósito o dirección específica. El enfoque budista estaría más de acuerdo con la segunda. En un sentido muy general, el Budismo es “vitalista”, al reconocer que en cierto sentido existe una voluntad hacia la Iluminación en todas las formas vivientes que se manifiesta en cualquier gesto de solidaridad o en cualquier acto inteligente intencionado. El principio del proceso evolutivo sugiere una especie de comienzo torpe y titubeante. Sin embargo, en tanto que continuamos, independientemente de lo que subyazca al proceso evolutivo, con el paso del tiempo nuestra dirección parece reafirmarse y definirse de una manera más clara. Cuando de una forma deliberada el individuo decide seguir el sendero espiritual, se vuelve completamente consciente, acelerando su proceso.

Cabe mencionar que con el objeto de evitar malentendidos y confusiones, los budistas tienen que utilizar esta serie de conceptos con mucho cuidado. Para el Budismo la evolución es tan sólo una metáfora o modelo, un modelo temporal. Al hablar de “algo” y de una realidad “subyacente” al proceso evolutivo, se está haciendo uso de un modelo diferente, un modelo espacial. Si hablamos en términos del desarrollo de una fase a otra, estamos observando la realidad a partir de un modelo temporal. Pero si hablamos de la Realidad Absoluta, que se encuentra continuamente presente aquí y ahora, estamos sirviéndonos de un modelo espacial. Dentro de este contexto opera la “voluntad hacia la Iluminación” o *bodhichitta*, que trasciende los modelos espacio-temporales. No se trata de un principio de vida cósmico,

no es una fuerza de vida en el universo ni ningún tipo de causa primera, sino que es más bien es un principio de liberación, una voluntad para trascender el universo o el samsara.

Se puede decir que el aspecto más importante del proceso evolutivo es el de trascenderse a uno mismo, y puede ocurrir desde la amiba. Podemos añadir que este principio evolutivo de trascenderse a sí mismo se expresa en su forma consciente más elevada y más plena por medio de la figura del *Bodhisatva*, quien, según el Budismo mahayana, se dedica por completo a ayudar a todos los demás seres a alcanzar la Iluminación. La “voluntad hacia la Iluminación” de un *Bodhisatva* es un acto volitivo totalmente comprometido con la trascendencia del ser. Asimismo puede decirse que hay solamente un paso entre el *Bodhisatva* y el Buda.

Ahora bien, a partir de la perspectiva del desarrollo espiritual en términos de la trascendencia perpetua del ser, podemos apreciar mejor un concepto budista que con frecuencia no se entiende íntegramente. Se trata de la noción de *anatman* o “no-ser”. En ocasiones algunas personas piensan que ésta sugiere que realmente no existimos, que hay una especie de agujero en el que está nuestro ser. Sin embargo, a lo que se refiere esta enseñanza es a que no contamos ni con un ser sustancial no cambiante, ni con un alma. Si exponemos esta noción en términos más dinámicos y empíricos, podemos decir que una condición necesaria para que se produzca un desarrollo o un cambio radical para que sea realmente posible la trascendencia del ser, es que tiene que existir un ser cambiante.

Es posible mirar el Budismo desde una perspectiva puramente académica e intelectual, como si se tratara de una actividad

filosófica realizada por un grupo de personas que se autodenominan budistas. Asimismo podemos tomar la vasta e inspiradora perspectiva de la enseñanza del Buda. Ésta dice que somos seres frágiles y transitorios, que nacemos en el mundo y que morimos con poco que decir sobre nuestro predicamento, pero que personificamos la posibilidad universal de la Iluminación. Del mismo modo que el concepto científico de la evolución implica una progresión hacia nuevos organismos biológicos a través de periodos de tiempo prácticamente insospechados, el Budismo sugiere que nuestra vida transcurre dentro de un contexto temporal inimaginable, con una gran importancia cósmica. De todas las formas vivas en el universo, desde la amiba hasta las esferas más altas de los dioses, sólo la vida humana es la que puede ser, en las palabras de Lama Govinda, “el vehículo para el redescubrimiento de la naturaleza trascendental e inconcebible de la mente o la conciencia”. Es decir, es la única que tiene el potencial de convertirse en Buda.

## 2. El camino hacia la iluminación

Todos los seres humanos son capaces de evolucionar hasta convertirse en Budas. Sin embargo fue un hombre a solas quien abrió el camino para que el resto de la humanidad pudiera seguirlo. Para ser más precisos, debemos decir que el camino fue reabierto, ya que, de forma tradicional, se dice que ya habían existido otros Budas, es decir, muchos otros pioneros en el sendero que conduce a la “evolución superior”. Cuando hablamos del Buda nos referimos a Siddhartha Gotama, quien descubrió el sendero una noche de luna llena del mes lunar de abril-mayo en el año 542 antes de la era común (AEC). Él solía explicar su hallazgo de la siguiente manera: “Imaginen a un hombre que al andar por unos bosques salvajes encuentra un camino muy antiguo, un sendero muy viejo por el que han viajado muchas personas en la antigüedad y entonces él decide seguirlo. Al seguirlo descubre una ciudad ancestral, una antigua capital real donde vivió mucha gente, con parques, arboledas y lagos; la ciudad se encuentra cercada pero su hermosura es evidente... Del mismo modo he encontrado un antiguo sendero a través del cual han viajado los seres iluminados de antaño.”

Para conmemorar este importante descubrimiento hay un día muy especial de celebración en el calendario de *Vaishakha Purnima*, que es el día de luna llena del mes indio *Vaishakha*. En pali *Vaishakha* es *Vesakha*, que en sinhalés se traduce como “*Wesak*” y éste es el nombre que recibe el festival budista más importante. En *Wesak* los budistas celebran lo que consideran el mayor evento de la historia, la ocasión en que un ser alcanzó la Iluminación por primera vez. Conmemoran el día en que Siddhartha Gotama finalmente logró liberarse de todos sus condicionamientos y de todas sus limitaciones humanas, para ponerse a la par con la Realidad, transformándose en la personificación viva de la Verdad, convirtiéndose en un Buda.

Puede resultar sorprendente, por lo tanto, que en ocasiones haya cierta confusión sobre lo que se celebra en *Wesak*. Todas las veces que me invitaron a participar en una celebración de *Wesak* en la India, ya fuese como conferenciante o con cualquier otra función, se me pedía que honrase con mi presencia, muestra del estilo de cortesía indio en estas cuestiones, el “día triplemente sagrado”. ¿A qué se referían con “triplemente”? Existe una razón para tal designación. Según algunas fuentes, el *Vaishakha Purnima* no es el aniversario de un único evento sino de tres: el nacimiento del Buda, su Iluminación y su deceso o *Parinirvana*. Se supone que todos estos eventos ocurrieron el mismo día, en años diferentes, por supuesto; pero por una coincidencia extraordinaria en el mismo día de luna llena. Tenemos que añadir que esta tradición del “triplemente sagrado” *Vaishakha Purnima*, forma parte de una tradición algo más reciente que se originó en Sri Lanka y que se extendió a otros países theravada. En el resto del mundo budista, es decir, en los países budistas mahayana, las celebraciones del

nacimiento del Buda y de su *Parinirvana* se realizan en días diferentes. Esto es ciertamente lo más tradicional y lo más lógico.

Al tener ideas diferentes de lo que se celebra en *Wesak* además de la Iluminación del Buda, los budistas de diversas partes del mundo han establecido sus propias tradiciones nacionales para señalar el evento. En Sri Lanka y Birmania la gente enciende velas y las ofrece como veneración a la memoria del Buda. En el Tíbet lo que encienden son lámparas de mantequilla, haciendo hincapié en que debe ser un determinado número de lámparas: ciento ocho o mil ocho. En muchos países budistas la gente canta y recita versos en honor del Buda, en ocasiones durante horas, e incluso todo el día y toda la noche. En otros lugares se organizan conferencias y discusiones, y, claro está, que alguna gente lo celebra meditando. A un nivel social se festeja dando de comer a los monjes; en algunos países budistas ésta es una tradición popular que se lleva a cabo en ocasiones festivas. Lo que hacen es juntar al mayor número de monjes posible, que se sientan en el suelo formando filas, y entonces pasan los feligreses ofreciéndoles comida. En un sentido tradicional, se supone que los monjes cuentan con un gran apetito. En algunos círculos budistas se cree que el mérito que se gana por alimentar a un monje está directamente relacionado con la cantidad de comida que éste ingiere. Dentro de este contexto, la hospitalidad ni se escatima ni se rechaza. Los budistas de Occidente siguen el ejemplo de las antiguas celebraciones tradicionales de *Wesak*, aunque todavía hay muchos que se encuentran desarrollando su propio estilo, dependiendo de su cultura y de su contexto.

Sin importar de qué forma se celebre *Wesak*, los budistas se encuentran unidos por su propósito central, es decir, comparten la



alegría de que ha surgido un Buda en el mundo. Así continúan una tradición que data de mucho tiempo atrás, sólo teniendo que mirar los ejemplos de los grabados en piedra más antiguos de la India budista para darnos cuenta de esta evidencia. Una muestra notable de esto es la composición que coloca al Buda, de forma simbólica, en un trono rodeado de monjes, monjas y personas laicas; todos con las manos unidas sobre la cabeza ofreciendo guirnaldas, fruta, pañuelos de seda y todo tipo de cosas. Lo que es realmente notable en la escena es la expresión de gozo absoluto de todas estas figuras y la forma tan alegre en que hacen sus ofrendas al Buda. Esta representación nos transmite la impresión de que se trata de una celebración excelsa y espectacular, a causa de un evento muy emocionante y que tiene una importancia cósmica. No sería una exageración decir que, a través de su obra, el artista nos hace pensar que los que realizan las ofrendas están locos de alegría, si acaso cabe pensar que los budistas puedan estar locos por algo. De cualquier modo estos personajes parecen estar locos de alegría.

Ésta es la única respuesta emocional, al menos como la expresa el artista, que puede hacer justicia al descubrimiento que hizo el Buda acerca de los alcances del desarrollo humano. Sin embargo, las profundas raíces del gozo expresado por estos seguidores en *Wesak*, no sólo se remiten al hecho de que el Buda alcanzó la Iluminación con fines personales. Más bien se trata de que abrió el camino y alumbró el sendero para que otros pudieran seguirlo después. Por lo tanto, el cómo alcanzó el Buda la Iluminación no es únicamente teórico; es también una cuestión de gran importancia práctica. El Buda no heredó la Iluminación ni nació Iluminado. La alcanzó tras muchos años de esfuerzo e incluso después de cometer algunos errores. Y a través de su

propio esfuerzo estableció un método por el que nosotros también podemos alcanzarla.

Nosotros tenemos acceso ahora al sendero que conduce a la Iluminación: el Dharma. Como se ha sugerido anteriormente, podemos pensar que la evolución se efectúa por medio de fases progresivas, como si se siguiera una especie de carretera con señales que marcan la distancia recorrida. De hecho, existen tres grandes fases en el sendero: la ética, la meditación y la sabiduría. No obstante contamos con muchas otras maneras de subdividir y clasificar el camino a la iluminación. También podríamos abordarlo desde un ángulo poco usual, observando algunos datos biográficos del Buda.

Podemos interesarnos por el sendero espiritual que siguió un hombre hace dos mil quinientos años. Sin embargo será más importante contemplar el sendero que podemos seguir nosotros aquí y ahora, un sendero con el que se comprometen los budistas, las personas que establecen la Budeidad como meta última. En otras palabras, cuando los budistas celebramos la Iluminación del Buda, nos alegramos de algo que ocurrió en el pasado, pero además utilizamos la ocasión para reflexionar sobre nuestra oportunidad presente de alcanzar la Iluminación, si es que acaso no estamos ya pensando y reflexionando en ello de una forma más persistente, más seria y más profunda.

Por lo tanto, a continuación ofreceremos un esbozo de los hechos más sobresalientes de la vida temprana del Buda y, de este modo, elaboraremos una idea general del camino que conduce a la Iluminación. Posteriormente realizaremos un examen más detallado de algunos episodios cruciales o características de su biografía que son de particular importancia en nuestro

proceso de desarrollo hacia la Iluminación. Existen muchos elementos notables en la vida del Buda que tienen una base histórica genuina. Sin embargo, algunas de las versiones que nos han llegado contienen material estrictamente legendario. En este caso, extraeremos el significado espiritual de ese material, la dimensión espiritual interior, basándonos en los eventos externos. Podríamos decir que, de cualquier manera, los aspectos míticos resaltan entre otras cosas el hecho de que los eventos no se refieren a la carrera espiritual de un hombre específico, sino a la carrera espiritual de todo aquél que aspira a crecer y a desarrollarse como individuo.

En muchas ocasiones se ha dicho que Siddhartha Gotama nació en la India. Esto hubiera resultado cierto hace cien años. No obstante a causa de los cambios recientes en las fronteras políticas, tenemos que decir que su nacimiento ocurrió en la región sur de lo que ahora es Nepal. Nació entre la tribu de los Shakyas que, por muchos siglos, habitó esa área particular en las faldas del Himalaya. Tampoco es totalmente cierto, como se ha afirmado con frecuencia, que su padre, Suddhodana Gotama, era el rey de la tribu. Aunque es verdad que en la época en que nació Siddhartha, Suddhodana tenía el título de rajá, hoy en día eso equivale a ser presidente. Al igual que otras tribus más pequeñas en el noreste de la India de entonces, los Shakyas tenían una forma de gobierno semirrepublicana, con un líder del clan electo por la asamblea para desempeñar su cargo durante doce años. En la época en que nació el Buda las pocas repúblicas existentes en la India se encontraban en pleno florecimiento. Sin embargo, para cuando él murió habían sido absorbidas por el imperio Magadhan, que iba cobrando mucha fuerza.

La madre de Siddhartha, Mayadevi, era la hija del jefe de una tribu vecina, la tribu de los Kolyas. En aquel tiempo se seguía la costumbre, como todavía ocurre en muchas partes de la India, de que el primer niño debía nacer en la casa de los padres de la madre. Cuando sintió que estaba llegando la hora de dar a luz, Mayadevi se dirigió a Kapilavastu, la capital Shakya, para que la trasladasen en un palanquín hasta la ciudad donde vivían sus padres. Se encontraba a medio camino cuando, presa de los dolores del parto, descendió de la litera y, en una arboleda de un lugar llamado Lumbini, dio nacimiento al que se convertiría en el Buda. Según la tradición, ella murió siete días más tarde.

El padre de Siddhartha se casó con la hermana de Mayadevi, Mahaprajapati Gautami, y ella fue quien lo educó. No hay mucho que decir en relación a la infancia del Buda, después de todo ocurrió hace más de dos mil quinientos años. Hay un incidente particular que resalta, ocurrido cuando él tenía cinco o seis años, durante la ceremonia anual del arado. En las civilizaciones agricultoras del mundo se confería un significado mágico y mítico a la siembra de la primera semilla en la primavera. Era el rey o el jefe de esas sociedades quien iniciaba la temporada de cultivo arando la tierra por primera vez, era uno de los deberes de los antiguos emperadores chinos (y hasta muy recientemente de los emperadores japoneses) iniciar el arado cada año. Por lo tanto ésta también era una de las responsabilidades del padre de Siddhartha. Relatos posteriores cuentan que el labrado se realizaba con una reja de arado hecha de oro y arrastrada por bueyes blancos; a los cuentistas les encanta adornar el material que relatan. Pero dejando a un lado la calidad exacta del equipo utilizado, lo que podemos asegurar es que el

padre de Siddhartha condujo la ceremonia y que Siddhartha lo acompañaba.

El pequeño se encontraba a un lado, en una cueva, a la sombra de un árbol yambo, y fue allí donde tuvo su primera experiencia mística espontánea. Según el relato que el Buda contó a sus discípulos muchos años después, lo que experimentó debajo de ese árbol fue una especie de estado superconsciente conocido como *dhyana*. Se encontraba tan absorto que no se dio cuenta de la ceremonia en absoluto. De hecho, se encontraba todavía inmerso en su experiencia meditativa cuando fueron por él para llevarlo a casa.

En este punto se ha disuelto una anécdota legendaria en el episodio. Ésta cuenta que a pesar de que era media mañana cuando se empezó a arar la tierra y ya de tarde cuando la ceremonia concluyó, la sombra del árbol yambo no se había movido ni un centímetro durante el transcurso de la misma. Literalmente esto representaría un milagro, pero quizás resulte más significativo si se aprecia simbólicamente. La implicación directa de este hecho es que para el joven Siddhartha el tiempo se detuvo, ya que el sol permaneció inmóvil.

Más tarde, como veremos, esta experiencia o más bien el recuerdo de la misma, tuvo una relevancia crucial en la dirección que seguiría su carrera espiritual. Si dejamos esto de lado por un momento, sabemos que la casta a la que pertenecía la tribu de Siddhartha era la casta *Kshatriya*; había él nacido por lo tanto en una tribu de guerreros. Las otras castas eran las de los *Brahmins* –sacerdotes–, *Vaishyas* –comerciantes o granjeros– y *Shudras* –peones–. Todas éstas todavía existen aunque han sido subdivididas en más de dos mil subcastas.

El que se convertiría en el Buda no pasó sus años de formación estudiando filosofía ni realizando prácticas religiosas, sino que fue educado en los campos de entrenamiento, convirtiéndose en un experto en el tiro con arco y con lanza, en el manejo de la espada y en la conducción de carros de guerra. Estos antecedentes propios de un patricio le brindaron el mejor tipo de entrenamiento marcial que existía en su época. Además, recibió instrucción sobre las diversas tradiciones, costumbres, creencias y supersticiones de la tribu, sobre su historia y su genealogía. Toda la enseñanza que obtuvo fue por medio de una tradición oral impartida por los ancianos de la tribu. De hecho, no se sabe con exactitud si acaso el Buda aprendió a leer y a escribir. Él era un hombre culto y bien educado aunque jamás fue a la escuela. En general, se puede decir que gozó de una vida cómoda y agradable, sin ninguna responsabilidad extraordinaria y que su padre lo adoraba.

Sin embargo, la infancia de Siddhartha no fue tan simple como parece. Al nacer, su padre lo llevó con un *rishi*, el sabio Ashita para que éste elaborara su horóscopo. Es ésta una costumbre común en la India. No hay nadie, ni siquiera entre la élite occidentalizada, que no siga esta práctica tras el nacimiento de sus hijos, especialmente si éstos son varones. Los padres quieren saber qué les ocurrirá a sus hijos y qué carrera seguirán, y para resolver el enigma acuden a un astrólogo. No conocemos exactamente el procedimiento que se siguió para hacer el horóscopo de Siddhartha. No obstante sabemos que Ashita efectuó los cálculos necesarios; predijo que el niño tendría un futuro notable: Siddhartha sería un gran *Kshatriya* –un gran guerrero– o lo abandonaría todo para convertirse en un gran maestro espiritual.

Suddhodana se quedó muy preocupado por este pronóstico. Le agradaba la idea de que su hijo llegara a ser un conquistador ilustre, pero sentía repugnancia al pensar que Siddhartha decidiría retirarse del mundo para emplear su talento en una búsqueda espiritual. A medida que crecía Siddhartha, Suddhodana se preocupaba más, pensando: “Quiero que crezca pareciéndose a mí, quiero que sea lo suficientemente fuerte y valiente para ser capaz de extender el territorio de nuestra tribu. Si el *rishi* tenía razón, puede llegar a convertirse en el conquistador de toda la India. No debo permitirle que desperdicie su tiempo en tonterías religiosas. Por lo tanto, no dejaré que piense con mucha profundidad sobre ningún tema ni permitiré que se entere de los hechos desagradables de la vida, al menos por el momento. Ha de ser enseñado a querer las cosas mundanas.”

De esta manera, Suddhodana estaba decidido a que nada hiciera falta a su joven príncipe y a que todo lo que aprendiera tuviera el fin de disfrutar los placeres de los sentidos al máximo. Más tarde el Buda relató, en uno de sus discursos autobiográficos, cómo su padre le había proporcionado tres hermosas mansiones, una para cada estación del año, de modo que no padeciera las incomodidades del frío, el calor o la lluvia. Además describía cómo estas mansiones estaban llenas de atractivas bailarinas y hechiceras cantadoras, y cómo pasaba sus días y sus noches bebiendo, bailando y cantando: un placer era seguido de otro sin ningún espacio en el que pudiera sentirse triste.

A los dieciséis años lo casaron con su prima Yashodhara. En la India, incluso en la actualidad, los matrimonios son establecidos por las familias de los novios más que por ellos mismos. Siddhartha era suficientemente feliz y lo fue durante muchos

años. Sin embargo, parece que en el fondo sentía una gran insatisfacción con la vida que llevaba. Su impaciencia crecía día a día. Cuando recibió la noticia de que su esposa había tenido un varón, su respuesta no fue la de un padre orgulloso. Al preguntársele como lo llamaría, respondió: “Se me ha interpuesto un obstáculo y por lo tanto debe llamarse Rahula.” Cabe aclarar que Rahula significa “obstáculo”. Esto deja entrever que durante toda su vida Siddhartha sintió que su padre había intentado atarlo a los placeres, a sus propiedades, al poder, a su familia, a su esposa y a su hijo. Siddhartha era una persona muy inteligente y se daba cuenta de todo esto. En tanto que su insatisfacción crecía, empezó a descuidar sus ejercicios marciales y perdió interés por las diversiones y distracciones de sus palacios. La vida doméstica no le producía gozo alguno.

Cada vez pasaba periodos más largos a solas pensando y hubo un momento en que atravesó por una especie de crisis espiritual aunque ésta no es la manera en que se explica en las escrituras. En términos psicológicos y espirituales, este punto decisivo es conocido ampliamente en todos los círculos budistas por medio de la dramática narración de las Cuatro Escenas. Es imposible saber si esto es leyenda, la proyección externa de una experiencia que surge de un cuestionamiento interior intenso o si sucedió tal y como lo describe la historia. De lo que podemos estar seguros es de que las Cuatro Escenas cristalizan de una forma poderosa algunas de las enseñanzas fundamentales del Budismo, enmarcando el temprano desarrollo espiritual del Buda.

El relato cuenta que en una mañana soleada Siddhartha ordenó a su auriga que preparase los caballos para dar un paseo. “Vayamos a ver qué hay en el mundo y lo que la gente hace”, le



dijo. El auriga sacudió la cabeza exclamando: “Me temo que no podemos hacer eso, ya que no estoy autorizado para llevarlo fuera del palacio. Usted sabe que el rey insiste en que no debe mezclarse con el resto de la gente.” Sin embargo el joven príncipe le respondió: “No te preocupes por mi padre. Si el rey tiene algo que decir, pídele que me lo diga a mí.” Entonces engancharon los caballos al carro y se dispusieron a salir. Condujeron alrededor del pueblo y Siddhartha vio que la vida transcurría de la manera esperada hasta que su atención fue atrapada por la escena de un anciano.

De forma tradicional, la historia describe la apariencia del anciano: un hombre débil, acabado, con una joroba en la espalda, con un cuerpo tan delgado que se le notaban los huesos y que se movía dando pasos cortos ayudado por su bastón; tenía una barba larga blanca y los ojos llorosos. Para los occidentales esto puede sonar un poco exagerado, pero en la India no lo es. Allí la gente envejece de una forma muy evidente debido al clima y a las duras condiciones de la vida. A los cincuenta o sesenta años los indios tienen una apariencia bastante avejentada. Debemos recordar que, según la leyenda, Suddhodana había apartado a Siddhartha de forma deliberada de cualquier cosa que pudiera resultarle desagradable, incluida, por supuesto, la vejez. Entonces, cuando Siddhartha vio al anciano de inmediato preguntó de qué se trataba.

El auriga pensó: “Pues tiene que saberlo tarde o temprano”, y le contestó que era un anciano. Siddhartha se apresuró a preguntar: “¿Por qué tiene ese aspecto? ¿Por qué se le notan los huesos? ¿Por qué tiene los ojos llorosos?” El auriga no estaba acostumbrado a que un adulto le hiciera ese tipo preguntas y simplemente le

dijo: “Es un hombre viejo.” Obviamente Siddhartha no se sintió satisfecho con esa respuesta y prosiguió inquiriendo: “¿Cómo es que ha llegado a ese estado?” El cochero le dijo que la gente envejecía sin tener que esforzarse o hacer nada en particular, que era algo natural. El joven príncipe se estremeció al escuchar eso y le preguntó si toda la gente envejecía. El auriga le dijo que sí. Entonces Siddhartha continuó: “¿También yo envejeceré?” Su sirviente asintió, añadiendo: “Su padre el rey, su madre la reina, su esposa, usted y yo; todos envejeceremos. “

Se dice que Siddhartha recibió las noticias como un elefante que es azotado por un rayo y empezó a sudar fríamente por la conmoción. “¿De qué sirve ser joven –se lamentó–, tener vitalidad y fuerza si todos terminaremos tan frágiles?” Su corazón estaba abatido. “Es suficiente por el día de hoy, vámonos a casa”, suspiró. En el camino de vuelta al palacio reflexionó sobre lo que había aprendido durante ese paseo.

Ésta es la leyenda de la Primera Escena. Quizás no era la primera vez que Siddhartha veía a un anciano. Sin embargo no cabe duda de cuál es el significado real del suceso. Y si realmente ya había visto a muchos ancianos, en cierta manera había algo que no había notado. Puede que ese día viera al anciano como si se tratara de la primera vez. Esto ocurre a menudo. Observamos algo, quizás algo que pasa por nuestra vista todos los días de la misma manera que vemos la puesta del sol; sin embargo realmente no lo vemos porque no nos damos cuenta y no nos paramos a pensar en ello. Vemos sin mirar, andamos a ciegas. Podríamos trabajar en un asilo de ancianos sin darnos cuenta de la vejez con profundidad. Posteriormente, cuando desarrollamos un mayor nivel de conciencia y de claridad percibimos que aparecen cosas con una

nueva luz, dejándonos la impresión de que nunca las habíamos visto antes. Siddhartha se percató de la vejez por primera vez en su vida de una forma auténtica y de que la juventud era pasajera aún para él.

En medio de la conmoción que le había causado su nueva experiencia, Siddhartha volvió a dar otro paseo unos días más tarde y otra vez vio algo que nunca había presenciado antes: un hombre enfermo. Éste se encontraba acostado en la calle, tenía fiebre y se movía bruscamente de un lado hacia otro. Una vez más Siddhartha le pidió a su auriga que le explicase qué le sucedía a ese hombre:

“¿Por qué tiembla de esa manera? ¿Por qué está acostado en el suelo? ¿Por qué se mueve tan bruscamente? ¿Por qué dan vueltas sus ojos de esa forma tan violenta? ¿Por qué está tan pálido?” Estaba claro que el cochero tenía que contarle la verdad: “Pues se encuentra enfermo, eso es lo que le sucede.” Y Siddhartha, quien parecía que había gozado de una gran salud durante toda su vida, quería saber si a él también podía sucederle lo mismo. El auriga le respondió: “Todas las personas son propensas a enfermarse y puede sucederles en cualquier momento. Todos podemos perder la fuerza y la salud de repente y entonces caemos enfermos.” Otra vez Siddhartha mantuvo su mente ocupada con todo esto de camino al palacio.

Unos días después salieron a dar otro paseo y en esta ocasión vio a cuatro hombres cargando una especie de camilla sobre sus hombros. Sobre ésta se encontraba una persona envuelta en una

sábana amarilla con la cara descubierta. Todo le pareció muy peculiar, ya que el cuerpo se encontraba inmóvil por completo y con los ojos cerrados.

En la India es posible encontrar una escena de este tipo cualquier día de la semana. Un funeral indio es muy diferente al occidental. Aquí cuando morimos nos esconden en una caja; se deshacen de nosotros como si fuéramos basura que nadie quiere. Nos relegan al incinerador o a un agujero que luego cubren. Pero en la India no ocurre así. Allí se recuesta al muerto en la mejor habitación de la casa; todos los amigos y parientes de éste van a visitarlo y es común escuchar: “Parece muy feliz y apacible. Pues adiós, mi viejo amigo.” Entonces lloran moderadamente y arrojan flores sobre el cadáver. Posteriormente lo ponen en una camilla y cuatro hombres fuertes lo pasean por el pueblo con la cara descubierta. El cadáver transita las calles mientras que algunas personas lo siguen en medio del calor. La gente lo observa y dice: “Mira es fulano de tal, no sabía que había muerto.”

La procesión que presencié Siddhartha era como ésta y exclamó: “¡Qué extraño es eso! ¿Por qué lo llevan cargado de esa manera? ¿Qué hacen?” El cochero respondió como las otras veces: “Pues se trata de un hombre muerto.” Tenemos que recordar, claro está, que la muerte era uno de esos asuntos que habían ocultado a Siddhartha y que por lo tanto estaba desconcertado por lo que escuchaba. Entonces insistió: “¿Muerto, qué quieres decir con eso?” El auriga añadió: “Como puede ver, se encuentra inmóvil, sin vida. Está muerto. Lo llevan a la pira funeral, donde quemaran su cuerpo, que es lo que hacen con los nuestros después de la muerte.” Siddhartha estaba horrorizado y con la voz entrecortada inquirió: “¿Nos pasará eso a todos?, ¿Todo el

mundo sufrirá la muerte, como tú la llamas?, ¿Acaso moriré yo también?” El cochero suspiró diciendo: “Sí; su padre, su madre, su esposa y su hijo; todos ustedes morirán un día. Todos los que nacen tienen que morir. Han existido millones de hombres y mujeres desde el comienzo del mundo y todos han muerto. Nadie ha podido escapar a la fría mano de la muerte. Es implacable; es como el rey de todos.” Más triste, más angustiado y más pensativo que las veces anteriores, Siddhartha ordenó al cochero que lo llevara de regreso al palacio.

En esos tres paseos Siddhartha se encontró con lo que en la actualidad llamaríamos “situaciones existenciales ineludibles”: hechos de la existencia de los que no podemos escapar. No queremos envejecer, pero no podemos evitarlo. No queremos enfermarnos, pero a veces nos enfermamos. No queremos morir, pero querámoslo o no, moriremos. Y entonces empezamos a pensar: “¿Por qué tiene que ser así? Quiero vivir para siempre, ser joven y saludable, pero no es posible. ¿Por qué se me ha otorgado este impulso para vivir si no se me da también la más remota oportunidad de escapar de la muerte? Es un misterio. ¿Pero por qué se me presenta a mí este misterio? ¿Es acaso Dios el responsable de esto? ¿O el destino? ¿O simplemente así son las cosas sin más ni más? ¿Existe alguna explicación para todo esto?”

Siddhartha se encontraba bastante preocupado por preguntas fundamentales acerca de la vida y de la muerte tras las últimas experiencias que había tenido. No obstante decidió ir a dar otro paseo con su auriga, y en esta ocasión vio a un hombre que tenía una apariencia diferente y poco común: llevaba unos hábitos amarillos y además tenía la cabeza afeitada. Ese hombre caminaba de una manera calmada y tranquila por las calles del pueblo,

tocando la puerta de cada casa por la que pasaba, solicitando comida para ponerla en su tazón de mendicante. A Siddhartha le llamó la atención su paso tan sereno y compuesto y esto lo llevo a preguntar a su cochero: “¿Qué le ocurre a este hombre que parece tan tranquilo, en paz consigo mismo y con el mundo?” El auriga le respondió: “Es alguien que ha ido hacia adelante.” “¿Cómo que hacia adelante?”, insistió el joven príncipe. Su ayudante procedió a explicarle que era alguien que había dejado tras de sí la vida mundana y a su familia. Era alguien que había desechado todo tipo de ataduras terrenales, todo tipo de responsabilidades domésticas y de obligaciones sociales y políticas.

Es posible encontrar, incluso en la India actual, personas como ésa, que llevan hábitos azafrán. Se les llama *sadhús*, que significa simplemente “gente buena”; y se considera que es muy meritorio ayudarlas dándoles comida. La gente no sólo lo hace sino que los invita a pasar a su casa y los cuida. Este tipo de sistema sigue existiendo aun dos mil quinientos años después. Pues bien, ésa fue la escena que presenció Siddhartha y la que le inspiró a ir hacia adelante. A esas alturas tenía bien claro cuáles eran las limitaciones últimas e inaceptables de la vida humana y le resultaba imposible ignorarlas o dejarlas a un lado para continuar con su vida como si nada hubiese cambiado. No obstante, en términos generales podemos decir que es posible ignorarlas. Y a pesar de ello están allí todo el tiempo y Siddhartha lo sabía. Tras reflexionar por un largo rato decidió que no le quedaba más que convertirse en *sadhú*. Sentía que sus preguntas tenían que ser respondidas y que no podía descansar hasta que quedaran contestadas.

Una noche de luna llena, cuando todo se encontraba en calma, Siddhartha dijo adiós a su esposa y a su hijo mientras dormían.

No se sentía contento al dejarlos pero no tenía alternativa. No había comunicado a nadie su decisión excepto a su fiel auriga, quien había ensillado el caballo que utilizaría para alejarse del palacio. Se cuenta que el cochero se asió de la cola del caballo y que iba corriendo detrás, al trote del animal, acompañándolo hasta el río que marcaba la frontera del territorio Shakya. Una vez allí, Siddhartha se cortó la barba y su largo cabello negro. Mientras amanecía pasó un pordiosero al que Siddhartha propuso intercambiar sus atuendos. El mendigo no dudó en aceptar la oferta, a pesar de la excentricidad de la misma. Tras haber realizado el cambio, se alejó el pordiosero lleno de gusto, vistiendo el elegante atuendo del príncipe, con botones y hebillas de oro y plata que lucían y brillaban con el reflejo de los rayos del sol. Siddhartha se despidió de su fiel auriga y de su caballo y los vio marcharse. Acto seguido se lanzó a las profundidades de la selva completamente solo.

Iba en busca de los maestros conocedores del misterio último de la existencia. En aquellos días en la India, al igual que en la actualidad, eran muchos los que iluminaban el camino de la verdad. Siddhartha fue de maestro en maestro y practicó de acuerdo con sus instrucciones, perfeccionando las enseñanzas que recibía. Pero a pesar de todo no estaba satisfecho. Aun conociendo lo buenas y profundas que eran las enseñanzas, él sabía que había algo más allá de todo ese conocimiento, algo que alcanzaba un nivel superior al que tenían sus maestros. No sabía de qué se trataba exactamente, pero estaba convencido de que tenía que encontrarlo y conocerlo, de que debía continuar con su búsqueda.

Sentía gratitud por todo lo que había aprendido, pero necesitaba seguir adelante. Lo siguiente que hizo fue formular un pro-

grama de terribles austeridades que se aplicaría de forma estricta. Ésta era y sigue siendo una práctica común en la India, se cree que cuanto más delgado es el velo de la carne más transparente es la luz del espíritu. Durante años Siddhartha se mortificó y nadie era capaz de superar la cantidad de torturas que se imponía. Se dice que la fama de sus austeridades se extendió tan rápidamente como el sonido de una campana colgada del dosel del cielo. Dicha fama le hizo ganar muchos adeptos. Al final, no obstante, pasó algo que lo condujo a preguntarse si realmente iba en la dirección acertada: un día, mientras iba caminando, se desmayó y se cayó a un río. Se encontraba tan débil que hubiera muerto de no ser porque tuvo la fortuna de que otros lo rescataron. Tras recuperarse pensó: “Esto es ridículo. No me estoy acercando a la verdad por medio de este ascetismo. ¡Qué pérdida de tiempo tan tonta! He cometido un grave error y debo corregirlo!”

De esta manera, Siddhartha Gotama, el gran asceta, empezó a cuidarse y a alimentarse con normalidad. Sus cinco discípulos se sintieron muy decepcionados. Resulta curioso destacar que ellos no eran realmente sus discípulos sino sus admiradores. Dependían de él para sentirse motivados y para esforzarse. Se mantenían a su lado con la esperanza de que sus logros los contagiarían. Pensaban que cuando él alcanzara la meta gracias a sus autoimpuestas austeridades, ellos serían los primeros en beneficiarse. Obviamente sufrieron una gran decepción cuando él decidió dar a su cuerpo el alimento que necesitaba. “Está volviendo a las andadas, está regresando a los lujos mundanos –se decían entre ellos– y realmente no es el hombre que pensábamos.” Lo abandonaron llenos de disgusto. Una vez más Siddhartha se encontraba solo.



Tuvieron que pasar seis años desde que dejó el palacio para que llegara al lugar que representaría el final de su búsqueda. Hay un punto en el actual estado de Bihar llamado Uruvela –ahora conocido como Bodh Gaya– en donde Siddhartha encontró un grupo de hermosos árboles junto a un río. Parecía un sitio ideal para detenerse a meditar. Corría una suave brisa y decidió sentarse en la sombra. Mientras se preparaba para hacerla recordó algo que, súbitamente, le mostraba la dirección a seguir. Se acordó de lo que experimentó treinta años atrás, cuando se había sentado a la sombra de otro árbol mientras su padre participaba en la ceremonia del arado. Lleno de gozo y de esperanza, entró paulatinamente en un estado de concentración similar al de aquel importante día de su infancia. Sabía que no había necesidad de forzarlo y que tan sólo tenía que dejarse llevar de una manera suave, alejando cualquier distracción. En el transcurso de estos hechos, la mujer de un pastor del pueblo vecino le llevo arroz; él lo tomó y usó como alimento para fortalecer su cuerpo. Asimismo, un granjero se le acercó para darle un montoncito de hierba con la que podía formar un asiento. Se sentó entonces cómodamente y penetró en un estado meditativo más profundo, pasando por muchos niveles de estados superconscientes.

No se sabe cuánto tiempo permaneció sentado meditando, pudo haber estado varios días, semanas o incluso meses. Lo único que se sabe es que la noche de *Vaishakha Purnima* llegó a la solución del problema que había ocupado su mente durante mucho tiempo desde que presenciara Las Cuatro Escenas. No sólo alcanzó la solución sino que además entendió sus diferentes matices, logrando una comprensión muy profunda de su existencia. Alcanzó la Iluminación plena y despertó a la verdad.

Algunos textos tempranos nos dan la idea del contenido de su experiencia, pero de ninguna manera se trata de algo fácil de explicar. La Iluminación es inefable de forma inherente, no es algo que la mente racional pueda entender. No obstante, para empezar podemos decir que es un estado de conciencia pura, clara y radiante. Algunas veces se especifica que en este estado de conciencia no es posible hacer una distinción emocional entre el yo y los demás. Es un estado en el que se trascienden los límites del mundo interior y del mundo exterior. Sólo existe una conciencia continua, pura y homogénea de las cosas como realmente son, es decir, una conciencia en la que las cosas dejan de ser objetos, trascendiéndose de este modo la dualidad sujeto-objeto. Por lo tanto, esta conciencia pura y clara a veces es denominada “conciencia de la Realidad”. Es un estado de conocimiento. Cabe aclarar que no es un conocimiento en el sentido vulgar del término, que significa acumular ciertas nociones. Más bien se refiere al estado en que se percibe de una forma directa y verdadera, sin la mediación del sujeto que realiza la acción. Es una visión espiritual, incluso una visión que se encuentra libre de toda ignorancia, de toda idea errónea, de cualquier tipo de pensamiento equivocado, de toda vaguedad, de todo condicionamiento y de todo prejuicio.

Sin embargo esto no termina aquí. La Iluminación puede ser descrita como una luminosidad total, una conciencia trascendental y una sabiduría absoluta. Y es además el desbordamiento de un amor profundo y de una compasión por todo aquello que tiene vida. Es descrita también como un gozo supremo o una emancipación total, el gozo de liberarse de los males de la subjetividad y de las limitaciones de la existencia condicionada. Está por lo

tanto caracterizada por una energía inagotable que se encuentra continuamente burbujeando, por una espontaneidad total y por una creatividad ininterrumpida. Al mismo tiempo, ninguno de estos aspectos de la Iluminación funciona de forma separada. Es por ello que no puede describirse la experiencia real. Sólo podemos llegar a alcanzar una indicación real acerca de lo que es la Iluminación de un Buda por medio del reflejo del Dharma, el reflejo de las enseñanzas del Buda y su ejemplo, por medio de una comunicación profunda con nuestros amigos y, sobre todo, por medio de la meditación.

Los relatos tradicionales afirman que la Iluminación del Buda sucedió de un modo paulatino, mientras se desvanecía la luna llena de la noche de *Wesak*. Según una narración particular, durante la primera parte de la noche el Buda miró el pasado, el oscuro pasado y el abismo del tiempo. Miró atrás percatándose de todo el curso de la historia humana, a través de sus millones de años de evolución. Se dice que fue capaz de explorar todas sus vidas anteriores y de ver lo que había hecho, así como los resultados que había conseguido en cada una de éstas. Distinguió las condiciones que había establecido y los frutos obtenidos. Se dio cuenta de que lo había hecho todo y de que todo lo había terminado: había trascendido por completo el proceso de la existencia condicionada.

Durante la segunda fase de la noche miró a su alrededor, alrededor del universo, y vio seres de todos tipos: seres humanos, animales, incluso seres en planos superiores. Vio como cada uno de estos seres llegaba a convertirse en lo que era dependiendo de sus acciones. En otras palabras, vio como los seres renacían de acuerdo a su karma. Se dio cuenta de que esto sucedía en cada

nivel: desde el abismo más profundo de la esfera de los infiernos hasta la más elevada esfera de los dioses.

Finalmente, en la tercera fase de la noche, dirigió su mente hacia la destrucción de los *asravas* –que se traducen de forma literal como “tendencias”–.<sup>2</sup> Los *asravas* son los prejuicios naturales de la mente, las tendencias del pensamiento que se encuentran más profundamente arraigadas a la existencia condicionada que a lo que no es condicionado, a lo irreal más que a la Realidad. Hay tres *asravas*: los prejuicios o inclinaciones de la mente para con la experiencia de los sentidos; respecto de la existencia como algo separado, respecto de una personalidad egocéntrica; y los prejuicios con relación a la ignorancia espiritual: la ignorancia de la Realidad. Inmerso en la pureza de su concentración ocupó su mente en la eliminación de los *asravas* y, por la mañana, al alba del nuevo día, supo que había destruido los *asravas* por completo y que había alcanzado la Iluminación. Siddhartha Gotama se había convertido en el Buda.

---

<sup>2</sup> La palabra que traduce del inglés *biases* corresponde en español a *tendenciosidad* o *parcialidad*. Nota del traductor.



### 3. Las enseñanzas secretas de la vida temprana del Buda

Cuando Siddhartha Gotama se convirtió en el Buda a los treinta y cinco años, ya habían sucedido muchísimos eventos en su vida. Cada uno de los incidentes que se hallan registrados en los relatos tempranos tiene una profunda significación para nosotros. No resulta fácil resumir su biografía tan fecunda y única; el capítulo anterior no es más que un esquema de su progreso hacia la Iluminación. Pero si nos concentramos en unos cuantos incidentes incluso de un esbozo tan escueto, podremos extraer algunos principios específicos del sendero budista. Por lo tanto, en este capítulo simplemente analizaremos seis de éstos: las Cuatro Escenas; el acto de ir hacia adelante hacia la vida errante; el intercambio de su atuendo de príncipe por los harapos del pordiosero; la práctica de austeridades; el ser abandonado por sus compañeros y el aceptar ayuda. Cada uno de estos eventos contiene una esencia histórica, pero al mismo tiempo se ha convertido en el núcleo de todo un complejo de mitos y leyendas. Todos cuentan con un significado universal, es decir, tienen una importancia directa en la condición del ser humano en evolución o potencialmente en evolución.

En primer lugar observaremos entonces el incidente de las Cuatro Escenas. Se trata de cuando Siddhartha ve por primera vez, o como si fuera la primera vez, a un anciano, a un hombre enfermo, un cadáver y a un hombre religioso. Parece que hasta entonces su padre había logrado apartarlo del mundo entreteniéndolo con ejercicios marciales durante el día, y durante las noches con mujeres que cantaban y bailaban para él en alguna de sus tres mansiones. En cierto sentido, Siddhartha había estado apartado de la vida normal e incluso podríamos decir que había estado apartado de la realidad. En la literatura budista mítica es característico que la figura del padre con frecuencia represente la ignorancia y la madre la avaricia, la ignorancia es el veneno intelectual y la avaricia es más bien la fuente emocional del sufrimiento. Así que Siddhartha había estado confinado por la ignorancia, el padre universal de aquellos seres que viven sin conciencia. Al carecer de una perspectiva más amplia había vivido en un mundo limitado y no sabía lo que sucedía fuera de su propio mundo. Había sido muy poco consciente de que existía otro tipo de vida: la realidad existencial de su situación no se había infiltrado en su pequeño mundo.

Podemos encontrar un tratamiento diferente sobre el mismo tema en la Parábola de la Casa en Llamas del “*Saddharma Pundarika*” o “*Sutra del Loto Blanco*”. En una mansión enorme, así empieza la parábola, hay varios niños embebidos en diversos juegos infantiles cuando, de pronto, empieza a quemarse la casa. Mientras las llamas se extienden con rapidez por todo el edificio, ninguno de los niños se percata del punzante olor a quemado en el aire o del humo que empieza a salir del suelo ni de los truenos o zumbidos producidos por fuego. Tampoco escuchan los

crujidos de las vigas que comienzan a derrumbarse en medio de la conflagración. No son conscientes en absoluto del peligro que corren. Simplemente continúan divirtiéndose con sus juguetes. Para nuestro presente propósito no nos interesa el resto de la historia. Será suficiente añadir que al final se salvan los niños.

El comienzo de la parábola no necesita explicación, sin embargo diremos que la casa en llamas simboliza este mundo, quemándose con la vejez, la enfermedad y la muerte; mientras que los niños, claro está, nos representan a nosotros. El cosmos, es decir, la existencia condicionada, está en llamas con el sufrimiento existencial, no obstante nos encontramos inmersos persiguiendo propósitos triviales, así como distracciones y entretenimientos vacíos. La mayoría de nosotros estamos ocupados una gran parte del tiempo en asuntos que no valen la pena ni la atención de un ser humano moderadamente consciente. A pesar de que podemos vislumbrar nuestra situación real, el propósito real de nuestra existencia, es sumamente fácil regresar a nuestra antigua rutina, que es el producto de ciertas presiones sociales y de nuestros hábitos.

Incluso cuando estamos apasionadamente absortos en fruslerías, y aun cuando desperdiciamos el tiempo en tonterías, tarde o temprano sucede algo de crucial importancia. Un día, de pronto, sin importar cuán ocupados estemos en nuestros asuntos personales intrascendentes, sucede algo catastrófico y nuestro pequeño mundo se desmorona o se agrieta seriamente. Queda tan maltrecho que no podemos volver a sentirnos a gusto viviendo del mismo modo. Es como si hasta entonces no hubiéramos nacido, como si hubiésemos sido un pollito dentro del cascarón. Súbitamente nuestro pequeño mundo se rompe y empezamos a



ver más allá a través de las grietas, distinguiendo así un mundo nuevo. La Realidad ha empezado a vislumbrarse. Comenzamos a percibir las cosas como realmente son. Tenemos la sensación de haber crecido y dejamos de sentirnos atraídos por los juguetes y cuentos de la infancia. O es como si hubiésemos despertado de un sueño: cuando estamos dormidos cualquier cosa que sucede parece tan real y tan vívida como lo que ocurre en nuestra “vida despierta”. Pero cuando abrimos los ojos, el mundo de los sueños se evapora rápidamente. Después de unos cuantos minutos, o quizás tras unas horas, ya no recordamos nada. Del mismo modo, cuando irrumpe la Realidad en nuestra adormilada y cómoda existencia, volvemos la vista a nuestra vida de antaño, a todos los pasatiempos que ya no nos llaman la atención y pensamos: “¿Cómo pude haber vivido de esa manera? ¿Era realmente yo? ¿Cómo pude haber sido tan tonto y tan ignorante?”

Nuestra conducta cambia como resultado de este tipo de experiencia, de la misma forma que el comportamiento de un adulto se diferencia del de un niño. Y quizás nuestros amigos llegan a darse cuenta de que hemos cambiado y de que ya no somos los que solíamos ser. Puede que se pregunten si nos sucede algo malo. “¿Qué ha sucedido?”, nos preguntan mostrando interés por nuestro bienestar. Aunque en privado quizás opinen que hemos perdido la razón debido a que ya no nos apetece llevar a cabo la rutina convencional que antes seguíamos.

Los eventos que tambalean nuestro mundo privado, con frecuencia son desagradables, por la muerte de un familiar, el haber perdido el empleo, el haber sido abandonado por nuestra pareja o el descubrimiento de que ésta nos es infiel, aunque también puede ser el resultado de una situación más agradable como el

contemplar una obra de arte o la audición de una pieza de música magnífica o la lectura de un poema. Asimismo, nuestro mundo puede verse fuertemente afectado por una experiencia que no es ni agradable ni desagradable ni tampoco repentina: simplemente nos sentimos insatisfechos y descontentos. Cualquiera que sea el evento que nos ponga en contacto con nuestra insatisfacción, la experiencia que le sigue tiende a ser dolorosa, molesta y desgastante, ya que desbarata nuestros patrones de antaño. Éste es el tipo de experiencia a la que se enfrentó Siddhartha y que ha sido representada a través de las Cuatro Escenas.

El segundo de los seis incidentes es el acto de ir hacia adelante, de la vida doméstica a la vida errante. Lo que esto indica, en esencia, es nuestra separación de lo que denominaríamos “el grupo”. No ocurre de una forma sencilla, ya que el grupo, la colectividad, constituye el mundo que nos rodea casi todo el tiempo. Es el mundo cuyas relaciones están basadas en malentendidos, en la explotación mutua y en la proyección. Es el mundo en el que la gente no es capaz de ver a cada cual como es y en el que la comunicación no es honesta. Pero cuando rompemos el cascarón de nuestro condicionamiento vislumbramos un mundo más rico que se encuentra más allá de las limitaciones convencionales. Entonces dejamos de funcionar como un miembro más del grupo que nos había definido hasta entonces. Es por eso que tenemos que separarnos de éste.

Hemos visto que el Buda abandona su hogar: una noche deja a sus padres, a su esposa y a su hijo; deja la tribu y el territorio de la tribu; se va y nadie lo ve marcharse. Cuando abandonamos el colectivo, en un sentido metafórico, estamos huyendo a escondidas.

Esto tiene que ser así porque la gente del grupo no puede vernos realmente y no puede comprender quiénes somos.

¿Qué relación tiene eso con el sendero budista? ¿Qué significado tiene para los que siguen los pasos del Buda y para aquellos que se consideran budistas? La significación del acto de ir hacia adelante es quizás bastante obvia. Conlleva el empezar a desasociarse del grupo y a descubrir que podemos identificarnos con la humanidad en general. La forma en que logremos esto dependerá de la naturaleza de los grupos a los que pertenezcamos.

Es obvio que el grupo más prominente, aun en nuestros días, es el de la familia, el grupo formado por los lazos sanguíneos. Empezamos a dejar este grupo cuando nos marchamos de la casa de nuestros padres y, por lo tanto, resulta aconsejable que la gente lo haga tan pronto y como sea posible. Cuando dejamos a nuestros padres empezamos a verlos desde una mayor perspectiva, debido a que ya no estamos inmersos en su dinámica. Comenzamos a tener una noción más acertada de cómo son ellos y ellos de cómo somos nosotros. Cuando estábamos en su casa tendíamos a verlos como padres simplemente, pero está claro que son mucho más que eso, del mismo modo que nosotros somos más que los hijos de alguien. Al percibirlos como padre y madre realmente no los vemos como son y no los conocemos. Pero transcurrido cierto tiempo, tras haber dejado su casa e independizarnos, nos encontramos en una mejor posición para percibirlos como son, tomando en cuenta su individualidad. Sólo entonces podemos insistir en que se nos trate como a individuos y no simplemente como a hijos, sobrinos o lo que sea. Es un fenómeno curioso que cuando algunas personas visitan a sus padres, con frecuencia y sin darse cuenta, caen nuevamente en actitudes relativamente infantiles quizás como consecuencia de ser tratadas de la misma manera. De forma inconsciente aceptan

otra vez el papel de hijo o hija y dejan de ser ellas mismas. Ahora bien, para poder dejar a la familia atrás necesitamos mantenernos atentos a nuestras propias tendencias y a las de nuestros familiares y no caer en ciertas actitudes mecánicas cada vez que nos encontremos en las inmediaciones de la vida familiar.

De cualquier modo, la familia no es el único grupo que tenemos que dejar cuando vamos hacia adelante. También está el grupo social. Al ir hacia adelante nos desprendemos de todo tipo de actividades sociales, estereotipadas y convencionales. Tenemos que reconocer que las fiestas, las actividades de los clubes y otras funciones sociales generalmente no valen la pena, que son triviales y aburridas. Esto no debe confundirse con la pose antisocial adoptada por aquellas personas que son ineptas a un nivel colectivo. Se trata de analizar cuánto dependemos y deseamos ser parte del remolino de la pseudoalegría social. Esto nos ayudará a darnos cuenta de si nuestra individualidad se encuentra lo suficientemente definida y de si estamos listos para dejar de lado el grupo social. Sin embargo, aunque evitemos el trato directo con sus formas más institucionalizadas, todavía es muy difícil escapar por completo de las habladurías y chismes que existen en la mayoría de los círculos sociales comunes y corrientes. Ahora bien, cuando Siddhartha cambió la vida doméstica por la vida errante, se alejaba además de todo este tipo de actitudes sin sentido. Muchos años después observó que su propia sangha también era propensa a ellas. En una ocasión se dirigió a sus discípulos de la siguiente manera: “Cuando se reúnan, manténganse callados o si hablan, hablen con algún propósito espiritual, hablen sobre el Dharma, sobre las cosas que son de utilidad para el desarrollo de su individualidad.”

También nos encontramos vinculados al grupo económico, principalmente mediante el trabajo si acaso contamos con un empleo. Para desarrollarnos como individuos tenemos que evitar identificarnos con el trabajo que realizamos. Desgraciadamente esta identificación se establece en el lenguaje corriente; en lugar de comentar lo que uno hace o el tipo de trabajo que realiza, se dice: “soy albañil” o “soy corredor de bolsa”. Algunas personas a veces se identifican muchísimo con la compañía para la que trabajan, lo cual se fomenta ampliamente, especialmente en las compañías japonesas o con el sindicato al que pertenecen. Existen trabajos que se ejercen por vocación y con los que es positiva nuestra identificación, pues son la expresión genuina de la creatividad o de la compasión. Si tenemos la oportunidad de participar con otros budistas en un negocio o proyecto que tenga una dimensión altruista, el compromiso en el trabajo formará parte de nuestra práctica espiritual. Pero si realizamos un trabajo común y corriente con la finalidad única de generar un ingreso, no nos convendrá identificarnos con éste.

Dejar atrás el grupo económico implica; y ésta es una idea que va muy en contra de nuestro condicionamiento, trabajar lo menos posible. Cuando nuestro interés por el Budismo es serio debemos tener tiempo para emplearlo en nuestra práctica espiritual. Esto quiere decir que, de ser posible, debemos escoger un trabajo de media jornada. Entonces, y esto es lo más complicado, tenemos que resistir la tentación de pasar nuestro tiempo libre leyendo el periódico, viendo televisión, charlando de cosas triviales, curioseando por las tiendas... Dejar atrás el grupo económico conlleva utilizar nuestro tiempo libre de la forma más apropiada y creativa posible, desasociándonos de actividades que persiguen únicamente beneficios materiales.

A estas alturas debe estar claro a lo que me refiero con el término “grupo”. Y otro más del que debemos desasociarnos es el grupo cultural. Nos liberamos del grupo cultural en el que hemos nacido de dos modos distintos: por medio del estudio y a través del viajar. Al estudiar otras culturas y familiarizarnos con la literatura, la música o incluso las costumbres sociales de otras culturas ampliamos nuestros horizontes y nuestros sentimientos de solidaridad, dejando así de identificarnos con una cultura en particular. Otro hecho que nos puede ayudar a desprendernos de nuestras actitudes convencionales es el viajar a solas o el observar las diferentes tradiciones de los grupos étnicos existentes dentro de nuestra propia sociedad. Asimismo, si tenemos la fortuna de vivir en una sociedad completamente distinta podremos percatarnos de que muchos de nuestros hábitos y creencias son solamente el producto de nuestro medio ambiente. No se da una inherente validez en ellos. No existe una ley universal que dé mayor validez a comer con cubiertos que con las manos.

Un grupo no tiene que ser muy grande. Hoy en día el más insidioso en su tipo es el grupo de dos, lo que los franceses llaman *égoïsme a deux*. Muy a menudo se insiste que la dependencia emocional, la explotación mutua, es la base ideal para las relaciones sexuales. A menos que se sitúe la relación sexual en el sitio apropiado dentro del esquema general de las cosas, a menos que se deje de ver como una relación inmensamente importante, ésta constituirá un obstáculo en nuestro desarrollo como individuos. Por desgracia, dado que las relaciones sexuales tienden a ser muy volátiles por naturaleza, casi nunca son ubicadas en el lugar que les corresponde. Consecuentemente, otra implicación del acto de ir hacia adelante es el de dejar atrás el grupo de dos.

El grupo funciona de muchos modos distintos y éstos ejemplos deben proporcionarnos una idea de cómo puede un individuo ir hacia adelante y del significado práctico de este hecho en el caso de Siddhartha.

De este modo llegamos al tercer incidente: el intercambio de ropa con el pordiosero. Para Siddhartha el irse de casa conllevaba el abandono de su posición social. Ésta tenía en aquellos días una relación más directa con la vestimenta que en la actualidad. Al desprenderse de su atuendo de príncipe, Siddhartha estaba deshaciéndose de su identidad social, de su identidad como *Kshatriya* y como miembro de la tribu Shakya. Tenía que renunciar a ella porque sabía que no representaba su auténtica identidad. Él era consciente de esto a pesar de que desconocía cuál era su verdadera identidad. De forma ideal debió haber ido sin ropa, pero eso ocurrió más tarde, durante su periodo asceta. Mientras tanto llevaba ropa de pordiosero, pues en la escala social un pordiosero no es nadie, no cuenta, no existe. Si no poseemos nada, si no tenemos propiedades ni dinero ni ningún tipo de influencia no somos nadie. Siddhartha se desprendió de su identidad social cambiando su ropa con alguien socialmente insignificante.

Si empleamos un término propio de la psicología de Carl Jung, Siddhartha estaba renunciando a su “persona”. Según el psicólogo suizo, el término “persona” se utiliza como sinónimo de máscara, y en este contexto se refiere a la máscara psicológica de la que uno se vale al relacionarse con otros. Algunas personas cuentan con muchas máscaras, que usan dependiendo de la ocasión. Con el tiempo, el ponérsela se convierte en un acto instintivo y es una forma casi inconsciente de protegerse ante la interacción social de la que son partícipes. Usan máscaras por

miedo a ser vistas como son. Piensan que otros las rechazarán si se muestran auténticamente. De forma ideal debemos mostrarnos como somos, por lo menos con nuestros amigos, y si no podemos hacerlo, debemos al menos ser conscientes de la máscara que nos ponemos teniendo cuidado de no identificarnos con ella. La máscara más común está constituida por los uniformes o las modas. Un uniforme puede ser muy útil cuando asumimos un rol social, no obstante identificarnos con ese rol puede resultar muy dañino para nuestra individualidad. Por lo tanto, cuando Siddhartha se desprendió de su atuendo de príncipe estaba renunciando a su máscara.

En lo que a su práctica de austeridades se refiere: el cuarto incidente, puede ser difícil imaginar el significado que tiene para nosotros este “callejón espiritual”. La forma más próxima en que los occidentales llegan a practicar austeridades es probablemente el tratar de dejar de fumar. La automortificación no es un error espiritual en que los occidentales modernos caemos con facilidad. Sin embargo debemos contemplar los aspectos subyacentes de la práctica de austeridades de Siddhartha. ¿Qué trataba de hacer realmente al llevar la práctica hasta el límite de su resistencia? En cierta manera es obvio: intentaba alcanzar la Iluminación a través de su fuerza de voluntad, por medio de un esfuerzo canalizado por el ego. Su mente consciente había decidido llevar a cabo esta empresa sin tomar en cuenta al resto de su psique, y claro está que el resto de su psique se negaba a cooperar. Su esfuerzo era inútil a pesar de lo noble del proyecto.

No se ha de concluir que debemos dejar de esforzarnos. No. La importancia de su práctica de austeridades reside en lo que sucedió cuando Siddhartha se sentó bajo el árbol bodhi y empezó



a meditar. En ese momento él recordó la experiencia mística que había tenido en su infancia. El significado de ésta era que había ocurrido espontáneamente: fue el resultado de la integración de su psique. El esfuerzo que realizamos en nuestro desarrollo necesita dirigirse al desarrollo de toda la psique y no sólo a una parte. Necesitamos unificar nuestra energía, y esto implica conseguir la participación de nuestra energía inconsciente por medio del uso de mitos y símbolos y por medio del ejercicio de la imaginación y de la devoción. Una aproximación racional no lo logrará a solas y esto fue lo que descubrió Siddhartha cuando fracasó en su empresa ascética.

El quinto incidente ocurrió cuando Siddhartha abandonó a sus compañeros. Ellos también buscaban el camino hacia la Iluminación, pero dependían de que Siddhartha realizara el trabajo por ellos. Querían que él los llevara al hombro y, al mismo tiempo, tenían una idea fija de cómo debía llevarlos. En lugar de aceptar su guía y de seguir su ejemplo de la mejor manera posible, esperaban una solución fácil y se aferraban a sus propios prejuicios. Cabe añadir que la experiencia de Siddhartha tiene una gran relevancia, que debemos considerar en relación con nuestra situación como budistas.

Algunas veces nos encontramos siguiendo el mismo sendero que otras personas por un tiempo. Pero ¿qué sucede si empezamos a tener dudas acerca del sendero que seguimos, si queremos cambiar de dirección o si nuestros compañeros están en desacuerdo con nuestras percepciones y piensan que estamos dándonos por vencidos? La triste realidad es que si otros no están dispuestos a acompañarnos tenemos que continuar a solas. Podemos incluso estar en una situación en la que hay un acuerdo en relación

al sendero, pero nuestros compañeros no están dispuestos a seguirlo por mucho tiempo y con la suficiente seriedad. En este caso también tendremos que continuar a solas. Con frecuencia ésta es la forma en que una tradición espiritual se fosiliza mientras la mayoría de sus “seguidores” se sienten satisfechos con una observación superficial de los principios y prácticas. Y si decidimos abrazar esos principios y prácticas con mayor seriedad terminaremos como parte de la minoría, quizás una minoría constituida por una persona.

La verdad es que cualquiera que decide convertirse en budista, que decide comprometerse con los principios del Budismo, o en el lenguaje tradicional, que decide ir al Refugio de las Tres Joyas: del Buda, el Dharma y la Sangha no está uniéndose a un grupo. La sangha, la comunidad budista, no está allí para tomar decisiones o pensar por nosotros. Es una comunidad de individuos que se responsabilizan por completo por sus propias acciones. Sólo si somos capaces de estar a solas seremos aptos para formar parte de la sangha.

El último incidente se refiere a la ayuda que acepta Siddhartha: cuando la esposa de un pastor le da leche de arroz y cuando el campesino le ofrece un montoncito de hierba kusa para formar su asiento. Estos hechos podrían pasar desapercibidos en su progreso hacia la Iluminación, sin embargo son muy importantes, ya que reflejan una actitud, incluso un cambio de actitud, por parte de Siddhartha que es crucial. No podemos permitirnos el lujo de menospreciar la ayuda que se ofrece, por pequeña que sea. Algunas personas se expresan peyorativamente en relación con la ayuda que se brinda en la práctica espiritual. Dicen, por ejemplo, que los altares no son necesarios, que debemos ser capaces de meditar donde sea o que las escrituras budistas tienen

poca importancia, ya que debemos ser capaces de descubrir la verdad por nosotros mismos.

Quizás sea cierto, pero en la práctica todo esto es muy difícil. El camino a la Iluminación es arduo tal cual y no hay necesidad de complicarlo más. Si Siddhartha aceptó ayuda, probablemente nosotros debamos hacer lo mismo si verdaderamente queremos alcanzar nuestra meta.

Ya hemos explorado los seis incidentes en el progreso del Buda que tienen una relevancia particular en nuestro propio desarrollo. Se puede decir que son las enseñanzas secretas de la vida temprana del Buda. Al empezar con las Cuatro Escenas al menos podemos darnos cuenta de nuestro cuestionamiento existencial, y podemos tratar de percibir el mundo más allá de nuestras preocupaciones cotidianas. Con el acto de ir hacia adelante abandonando la vida del hogar por la vida errante dejamos de identificarnos con cualquier tipo de grupo. El intercambio de ropa con el pordiosero representa la renuncia de Siddhartha a su máscara social para revelar tanto su identidad psicológica como su individualidad espiritual. Éste es el punto en que podemos darnos cuenta, al igual que lo hizo Siddhartha cuando abandonó su práctica ascética, de que la mente consciente no puede imponerse al resto de la psique por medio del esfuerzo de la voluntad. Es importante darnos cuenta de que las fuerzas ocultas del inconsciente tienen que ser incluidas de forma gradual. La ocasión en que lo abandonan sus compañeros representa el hecho de que debemos estar dispuestos a continuar a solas si es necesario. Por otra parte, cuando Siddhartha acepta ayuda se está haciendo alusión al hecho de que para ser autosuficientes no necesitamos rechazar las muestras de ayuda que nos ofrecen.

Puede parecernos remota, e incluso ajena, la imagen de un príncipe indio de la antigüedad que va andando por los bosques. Sin embargo, bajo los detalles exóticos superficiales se encuentran algunos patrones fundamentales que podríamos aplicar a nuestra vida. Bajo las circunstancias de nuestra vida aparentemente prosaicas y contingentes también podrían encontrarse algunas enseñanzas ocultas. Este hecho debe infundirnos confianza en relación con nuestro propio potencial espiritual. Si logramos reconocer en la historia de Siddhartha nuestro propio afán por la liberación última de los confines de la existencia condicionada, y si hemos dado ya nuestros primeros pasos por satisfacer esta inquietud, podremos comprender además que lo que Siddhartha alcanzó en su vida nosotros también podemos alcanzarlo en la nuestra.



## 4. El budismo y el ideal heroico

A pesar de que muy pocas personas en Occidente han tenido la oportunidad de estudiar o practicar el Budismo, ya se cuenta con una impresión general de esta religión y del Buda. A veces conocemos a gente que se ha convertido al Budismo, escuchamos en la radio programas sobre el Budismo o los vemos en la televisión. Algunas de las impresiones que éstos transmiten son positivas, pero de forma inevitable otras son tendenciosas. Por desgracia, una vez que se ha creado cierto grado de confusión resulta muy difícil esclarecer la verdad.

Uno de los malentendidos más comunes fue originado por los primeros intérpretes del Budismo en Occidente, quienes lo analizaron sin percatarse de la influencia que ejercía su propio condicionamiento sobre ellos, el cual era un producto del cristianismo victoriano. Era natural que esta primera ola de literatura occidental sobre el Budismo ofreciera a sus lectores, en su gran mayoría cristianos, un enfoque plagado de conceptos cristianos. Es lamentable, no obstante, que muchos de los malentendidos de entonces hayan aguantado de forma tenaz el paso del tiempo.

Un ejemplo de tal confusión es la idea que establece que el Budismo no es una religión en el extenso sentido del término, sino que es únicamente “un destacado sistema filosófico”, como el de Platón, el de Kant o el de Hegel. Otras veces, asimismo, se afirma que el Budismo es un admirable sistema ético o incluso místico. De acuerdo con cualquiera de estas creencias el Budismo no es más que eso. Los estudiosos del catolicismo en particular, por alguna razón los eruditos católicos han tendido a especializarse en Budismo, lo han condenado de una forma tajante sin pena ni gloria y han sugerido que carece de la dimensión que sólo el cristianismo puede proporcionar.

Otro común malentendido es el que sostiene que el Budismo es una religión específicamente oriental y que por lo tanto está ligado de una forma inextricable a las diversas culturas orientales. Evidentemente estos prejuicios son difíciles de erradicar. En la actualidad no parece haber suficiente entusiasmo por distinguir la esencia del Budismo de sus expresiones culturales que son, invariablemente, exóticas, coloridas y atractivas. Pero si vamos a llevar a cabo una práctica del sendero budista en Occidente tendremos que encontrar maneras de integrar el Dharma a nuestra propia cultura familiar, gris y monótona.

En este capítulo aclararemos una confusión en particular acerca del Buda que se originó en la época victoriana. Los victorianos tendían a considerarlo una especie de Jesús oriental y la concepción que ellos tenían de Jesús era muy peculiar. Para los victorianos, Cristo era una figura fantasmal envuelta en una sábana blanca, que se deslizaba alrededor de Galilea y que iba reprendiendo ligeramente a la gente por no hacer mucho caso al credo nizano. De igual manera, pero con carácter popular se

creó imaginariamente el concepto de un Buda victoriano. Se trataba de una especie de figura fantasmal envuelta en una sábana amarilla, que iba flotando alrededor de la India reprendiendo ligeramente a la gente por no tratar bien a los animales.

Fue así como se empezó a pensar que el Budismo constituía una tradición y una enseñanza mediocres, negativas y poco dinámicas. Esta impresión, desgraciadamente, ha sido reforzada en ocasiones, quizás de forma inconsciente, por el contacto con el arte budista tardío de la fase decadente, periodo en el que el Buda es representado como una figura dulce, afeminada y muy etérea. En la India se ha realizado una producción masiva de figuras del Buda y en muchas de éstas se intenta plasmar su sonrisa de la Iluminación. Sin embargo es muy difícil de lograr y sólo llegan a dibujar una especie de sonrisa coqueta que es más propia de una sensibloneta estrella de cine. Obviamente este tipo de representaciones ejerce un efecto en la percepción popular que se tiene del Buda.

Debemos tomar en cuenta además que el Budismo es una religión originaria de la India, lo cual implica ciertas consecuencias; en tanto que se respeta la cultura indio por su “espiritualidad” también es considerada retrógrada, lenta y pasiva. Por lo tanto, cuando se piensa que el Budismo es una religión indio, se la asocia con este tipo de epítetos.

Tenemos también que reconocer que una gran parte de la enseñanza contemporánea oriental, particularmente la que se ha impartido en Sri Lanka, Birmania y Tailandia, ha tendido a ser contradictoria. En estos lugares se han subrayado demasiado los aspectos negativos: se insiste en que no debemos hacer esto o aquello, pero muy pocas veces se explica qué debe hacerse para



cultivar cualidades positivas y para desarrollarse espiritualmente. Las escrituras budistas más antiguas reconocen que no podemos tener un lado de la moneda sin el otro, y por ello resaltan los aspectos positivos sin olvidar los negativos. Sin embargo, a menudo, en el mundo occidental se ha presentado la enseñanza en términos de lo que debe evitarse, en lugar de precisar las cualidades que deben cultivarse.

Con el objeto de restablecer el equilibrio tenemos que considerar las enseñanzas budistas sin prejuicios ni preconcepciones. El fin del Budismo es el logro de la Iluminación o de la Budeidad, un estado de perfección moral y espiritual, y este ideal conlleva el ejercicio de ciertas cualidades heroicas en un plano moral y espiritual. Cuando hablamos del ideal heroico en el Budismo, no estamos hablando de algo distinto al ideal espiritual ni mucho menos de algo opuesto. Estamos refiriéndonos al ideal espiritual en sí, a un modelo que requiere heroísmo en un grado superlativo.

Hace cien años la situación era distinta. El ideal heroico causaba furor y, hoy en día, es difícil de imaginar la convicción que mostraban los victorianos respecto de sus elevados ideales. Tal era el gusto por la veneración de héroes en aquella época, que casi todos los que entonces habían alcanzado cierta eminencia en la vida pública llegaban a ser reverenciados y honrados como héroes. Quizás fue por eso que Jesús, la persona que representaba sus ideales espirituales más sublimes, era una figura tan etérea. De ese modo podía ser distinguido fácilmente entre los sujetos mundanos de adoración pública. Las conferencias de Thomas Carlyle, *Los héroes y la veneración de héroes*, publicadas por primera vez en 1841, calificaban de axiomático el enfoque de que “la historia es la biografía de los grandes personajes”. Thackeray pudo

presumir de que su novela *Vanity Fair* era única, entre la vasta cantidad de obras de ficción que se publicaba entonces –1848–, al subtítularla: “Una novela sin héroe”.

Sobre la repisa de muchas casas de Inglaterra es posible encontrar figuras de porcelana de personajes conocidos. Tenemos, por ejemplo, a Alfred Lord Tennyson, Florence Nightingale, Gordon de Khartoum, Gladstone y Disraeli, a quienes se trató con la admiración que hoy se dedica a las estrellas del pop. Tras la muerte de cada uno de ellos aparecieron en el mercado muchísimas publicaciones con su material biográfico, incluyendo, en algunos casos, cartas y artículos escritos por ellos mismos. Las biografías victorianas eran ejercicios de hagiografía: intentaban presentar al personaje en toda su gloria, resaltando la pose o actitud en la que todos deseaban recordarlo. Es por ello que los héroes victorianos parecen ser más grandes que la propia vida, incluso al ser analizados retrospectivamente.

La Primera Guerra Mundial fue presentada, a nivel popular, como una oportunidad para que los hombres demostraran su heroísmo. Lo que entonces representaba el ideal heroico era, quizás, una mezcla entre la postura valerosa, la incompetencia general y las matanzas masivas.

Posteriormente, las biografías se convirtieron en ejercicios de desacreditación, que mostraban cuán ordinarios habían sido muchos de los personajes famosos. Un ejemplo clásico de este nuevo tipo de biografía fue la escrita por Lytton Strachey en 1918, *Eminent Victorians*, en la que se reunían en una sola obra a cuatro de los grandes personajes victorianos, restándoles méritos de este modo. Está claro que los victorianos hubieran considerado este hecho ofensivo, alarmante y tal vez hasta indecente, y que

lo hubieran comparado con el acto de enterrar a cuatro personas en la misma sepultura.

En nuestros días es posible encontrar héroes y heroínas únicamente en las obras de ficción más comerciales aunque de forma envilecida. No es común hallarlos en ningún otro campo y mucho menos en el de la política. Cuando descubrimos lo que hacían algunas personas en esa época tenemos que admitir que los tiempos han cambiado: había quienes solían escribir a Gladstone o a Disraeli pidiéndoles un mechón de su cabello para guardarlo en un medallón que portarían alrededor del cuello todo el tiempo. En la actualidad es difícil encontrar a algún político al que se trate con ese tipo de cariño y de admiración. No obstante, la veneración victoriana constituía un mal caso de proyección, y puede ser que en ocasiones sus ideales nos parezcan un poco hipócritas: “Ningún hombre le parecerá heroico a su ayudante”, exclamamos sabiamente. Sin embargo, al reemplazar los ideales por el cinismo estamos negando, automáticamente, la posibilidad del cambio. Si tomamos el punto de vista de un ayudante con relación al héroe y rehusamos admirar las cualidades excepcionales de alguien, estaremos negando la realidad, al igual que lo hicieron los victorianos. Con nuestra postura no seremos capaces de reconocer las cualidades extraordinarias de nadie ni sus ideales y tampoco podremos valorar a las personas que se preocupan seriamente por las cuestiones importantes de la vida.

He introducido el concepto del héroe porque, a pesar de que no esté de moda, es un término más preciso que muchos otros que se usan para designar a Siddhartha Gotama tras su Iluminación. Lo conocemos como el Buda y el compasivo. Los textos en pali y sánscrito también lo denominan *Mahavira*, que significa “gran

héroe”, y *Jina*, que puede traducirse como “conquistador”. De hecho el título *Jina* es uno de los más comunes en los textos budistas tempranos junto con el de Buda. Es el conquistador debido a que ha conquistado toda la existencia condicionada en su ser; ha conquistado el mundo conquistándose a sí mismo. El *Dhammapada* dice: “Aunque uno pueda conquistar a mil hombres mil veces, la victoria más gloriosa se produce al conquistarse a uno mismo.” Más tarde, el Budismo medieval produjo la idea del *Trailokya Vijaya*, la conquista de los tres mundos, es decir, la conquista de los mundos del deseo sensorial, de la forma arquetípica y de la no-forma. Se trataba de la victoria del *Jina* con relación a estos tres mundos.

Por virtud propia de esta conquista, el Buda se convierte en un rey. Al haber mitigado todas las esferas de la existencia condicionada en su propia mente adquiere el título de Dharmaraja, el rey de la Ley o el rey de la Verdad. En el arte budista se le representa bajo su carácter de rey. Sabemos esto ya que en tales representaciones muestra sus insignias reales, que son bastante curiosas, por lo menos desde un punto de vista occidental. En Inglaterra las insignias correspondientes son, por supuesto, la esfera y el cetro, los símbolos de la autoridad del monarca. Pero en la India y en cualquier tradición cultural budista, se utilizan en su lugar la sombrilla y el flabelo.

En los tiempos del Buda, en la India, una persona común y corriente nunca usaba sombrilla ni paraguas. Si acaso alguien quería protegerse del clima usaba una hoja gigantesca. Sólo el rey, la gente de la nobleza y los personajes eminentes podían usar una sombrilla genuina. Según Lama Govinda, este hecho se remonta a los días en que, por la tarde, el anciano de la tribu se

sentaba bajo la copa de un árbol, con su espalda apoyada en el tronco, ofreciendo ayuda y resolviendo las disputas de su gente. De una forma más simbólica, la sombrilla se convirtió en una especie de árbol de resguardo y ha estado asociada con una elevada posición social. Si extendemos la interpretación podemos vincular esta sombrilla al árbol cósmico que, en términos místicos, brinda sombra a todo el planeta, a toda la existencia.

El flabelo es un símbolo más concreto y se fabrica con la cola del yak: es un manojo de cabello blanco bastante suave y muy hermoso, de medio metro de largo; tiene un mango de plata y se usa para abanicar a los personajes reales, protegiéndolos así de las moscas y otros insectos. En la actualidad todavía se usa en los rituales indostanos de veneración. Se ve en una etapa en el *arati* la tarde de veneración, cuando se agita el flabelo enfrente de la imagen de la deidad Rama, Krisna o de algún otro, dándosele de este modo un trato de rey o de dios.

Por lo tanto, de la misma manera que con frecuencia se representa a Jesús sentado, con el mundo y el cetro en sus manos expresando así su monarquía divina, en el arte budista el Buda es representado con una sombrilla, sostenida en ocasiones por seres divinos que se encuentran a su lado, y escoltado por dioses que llevan flabelos para abanicarlo. Estos símbolos muestran que él es el rey del Dharma o el rey del universo espiritual. Dado que al Buda se le consideraba el rey, su discípulo principal Sariputra era conocido como su *dharmasenapati*, que significa “comando en jefe”. No estamos hablando del ejército de salvación, claro está, sino que más bien nos referimos a la sangha budista, de reputación dócil.

El simbolismo real y la terminología militar tienen cierta conexión, quizás, con el bagaje social del Buda. Al haber sido un

*kshatriya*, pertenecía, según los cálculos hindúes, a la segunda de las cuatro castas, es decir, a la de los brahmanes, mientras que los sacerdotes se encontraban en la primera. Por otra parte, el planteamiento de los *kshatriyas* era distinto. En tanto que todas las demás castas aceptaban esta jerarquía, los *kshatriyas* consideraban encontrarse en la posición superior, esto se establece, asimismo, en el Canon Pali cada vez que se hace referencia a ellos, a la vez que en los textos budistas tempranos se sitúa al guerrero, desde un punto de vista puramente social, por encima del sacerdote.

Sabemos que cuando Siddhartha era niño, el brahmanismo todavía no había penetrado en el territorio Shakya, por lo que podemos estar seguros de que se le educó únicamente para ser guerrero. Hay una leyenda que cuenta que cuando iba a ser desposado con Yashodhara, algunos de sus parientes se opusieron. Ellos lo acusaban de no dar la talla como guerrero, invitándolo a demostrar su valor al derrotarlos a todos en una contienda. Para pertenecer a la nobleza de aquel entonces no era suficiente ser guerrero, sino que se debía ser un guerrero sobresaliente, es decir, un héroe.

Es de crucial importancia destacar las cualidades heroicas de la persona que se convertiría en el ejemplo principal de la vida espiritual. Y es de gran significación, asimismo, el hecho de que las condiciones que Siddhartha había ejercitado y que exhibiría en el campo de batalla eran las requeridas en cada paso que daba a lo largo de su búsqueda espiritual. Sabemos que dejó su hogar cuando tenía veintinueve años: abandonó todo lo que le habían enseñado a valorar, renunció a una vida llena de placeres y de comodidades y abdicó a sus obligaciones como heredero. Debió

ser una gran sacudida para él alejarse de su familia y de su tribu y caminar en la oscuridad, entre los bosques, sin saber adónde se dirigía, con el conocimiento de que se encaminaba hacia la verdad. Pero a pesar de la incertidumbre que le ocasionaba, eso fue lo que hizo Siddhartha.

Para un hombre de su clase, que había crecido rodeado de lujos y privilegios, el decidirse por una vida de mendicante requería de una gran fortaleza. El procedimiento tradicional de mendigar comida era entonces bastante simple, como lo sigue siendo hoy en día: la persona solía sostener un tazón grande de color negro; iba de puerta en puerta, deteniéndose en cada casa unos minutos mientras la gente depositaba un poco de comida en su tazón; cuando había reunido suficiente comida, el mendicante se dirigía a un sitio tranquilo y sereno, en la periferia del pueblo, y se sentaba a comer. Podríamos pensar que no era una forma trabajosa de obtener comida, pero hay una parte conmovedora en el relato que el Buda contó a sus discípulos sobre su primera ronda, en la que describe lo difícil que le resultó esta situación al no estar acostumbrado. Según las escrituras, la primera vez que se sentó a comer, antes de empezar, miró lo que tenía en su tazón y de inmediato empezó a vomitar. Estaba habituado, por supuesto, a comida fresca de la mejor calidad, preparada por los cocineros más expertos. Y tras su primera ronda de mendicante se le revolvió el estómago al contemplar las sobras de comida que habían puesto en su tazón los campesinos y la gente pobre del pueblo. Sin embargo no permitió que su delicadeza se interpusiera en su búsqueda. Si el precio de su libertad residía en subsistir con esta dieta, estaba más que dispuesto a superar su asco. Y eso es exactamente lo que hizo.

Ya hemos dicho que su ropa consistía en harapos. A veces cuando contemplamos el mundo budista moderno podemos llegar a creer que los hábitos amarillos del Buda eran nuevos y hermosos y que estaban perfectamente lavados y planchados; pero esto es muy poco probable. Lo más seguro es que llevara harapos manchados y rotos. Es triste que actualmente, en algunos países budistas, sea vergonzoso que un monje vaya ataviado con hábitos viejos. En conexión con esto recuerdo que cuando iba de camino a un monasterio de Calcuta desde Kalimpong, antes de salir, debo confesar, no se me ocurrió ponerme elegante para la ocasión y, al llegar, algunos de mis amigos monjes se escandalizaron porque mis hábitos eran muy viejos. Les parecía terrible y se preguntaban qué diría la gente. Sin embargo la actitud del Buda en relación al vestido era completamente distinta. Para él su atuendo representaba una ruptura total con respecto a lo que había sido.

Al haber ido hacia adelante, Siddhartha se volvió un experto acerca de la enseñanzas que tenía a su disposición, teniendo en su criterio a su único guía. En su vejez solía recordar este crítico período de su vida. Describía cómo se encontraba una noche en las profundidades de la selva, cuando todo estaba oscuro y silencioso y sin ninguna otra persona en kilómetros a la redonda en el momento en que escuchó el sonido de una ramita rompiéndose y el de una hoja cayendo; sintió de este modo un pánico terrible, apoderándose el miedo de él. Las personas que practican la meditación saben muy bien que a veces el miedo empieza a brotar sin más ni más. Puede que no haya nada objetivo que lo produzca y que no sepamos qué hacer para evitarlo. La experiencia de Siddhartha fue similar: un miedo sin nombre se apoderó de su persona y se preguntaba cómo podía disminuir su temor.



¿Qué hizo Siddhartha para vencer el miedo? Simplemente se dio cuenta de que no debía hacer nada: “Si el miedo me llegaba mientras caminaba, yo continuaba caminando. Si venía mientras estaba de pie, me mantenía de pie. Si lo sentía mientras estaba sentado, continuaba sentado o si me encontraba acostado, me quedaba acostado. En todos los casos el miedo desaparecía del mismo modo que había aparecido.” En otras palabras, lo que ocurría es que Siddhartha no trataba de escapar del miedo, lo dejaba venir, quedarse y luego marcharse. De ese modo no permitió que su mente, su mente esencial, se viera afectada por ello.

Hasta entonces sus apuros habían sido relativamente pequeños y había logrado resolver con facilidad todas las adversidades que se le habían interpuesto en su camino. Más tarde, cuando optó por el sendero más arduo que pudo encontrar, tuvo que superar nuevas dificultades que pusieron a prueba su carácter heroico. En su búsqueda de la verdad había decidido seguir una práctica de austeridades y estaba dispuesto a llevarla a cabo de la forma más rigurosa posible, y para ello no le quedaba más remedio que seguir su método hasta los límites de su capacidad humana: iba desnudo por la nieve durante un invierno por las faldas del Himalaya, dejó de usar su tazón y la poca comida que ingería la recibía en sus manos. Su alimento consistía en unos cuantos granos de arroz o de cebada y en un poco de agua. Había escuchado que un régimen de este tipo lo llevaría a la antesala de la Iluminación. En las escrituras puede hallarse una descripción del penoso estado que alcanzó como resultado de esta práctica, que es además el tema de un famoso grabado en piedra de Gandharan. Éste muestra a Siddhartha en esa etapa de su carrera, sentado y con los huesos apenas cubiertos por la carne.

Nos puede resultar difícil admirar este tipo de esfuerzo, quizás hasta nos parezca un tanto perverso, pero es importante recordar que todo lo que hacía tenía un propósito muy claro y que el contexto en que vivía favorecía la práctica de austeridades al ser ésta considerada awltamente eficaz para el desarrollo espiritual. Incluso en la actualidad hay mucha gente en la India que siente un inmenso respeto por los que realizan prácticas austeras. Un amigo mío que era monje en Sarnath me contó una anécdota en relación con esto. Parece que en una ocasión recibieron la visita de un célebre asceta. Los discípulos de éste habían dicho insistentemente a los monjes de Sarnath que su maestro sólo podía comer un grano, que éste debía ser de un tipo particular y que tenía que estar listo a las siete en punto de la mañana. Parecía tan importante que las instrucciones se siguieran al pie de la letra, que mi amigo, que era el abad asistente en Sarnath, asumió la responsabilidad de vigilar que su huésped recibiera lo que necesitaba. Consecuentemente, por la mañana, un poco antes de las siete, llevó el grano a la habitación del asceta para asegurarse de que lo tendría a la hora exacta. Al llegar sólo encontró a dos de los discípulos porque el asceta ya se había marchado. Un tanto perplejo, mi amigo les pidió una explicación diciendo: “Aquí está exactamente lo que él quería y cuando lo quería, pero se ha marchado ¿qué ha pasado?” Los discípulos le respondieron: “Ah, ésa es su grandeza.” Me temo que mi amigo les dijo entonces, de una forma muy educada, lo que su maestro podía hacer con su grandeza, lo cual... como podemos imaginar, no les agradó.

El hecho que estoy tratando de resaltar aquí es que este tipo de excentricidad atrae mucha atención en la India. En algunos

círculos religiosos, incluso en Occidente, hay gente que gana seguidores por medio de su excentricidad.

Una vez más podemos observar cómo Siddhartha necesitó un gran coraje y una postura heroica para renunciar a todas las expectativas que la gente tenía de él y para convertirse en un “don nadie”, al menos socialmente. Es mucho más fácil no hacer nada, por difícil que esto sea, cuando estamos rodeados de gente que nos idolatra y aplaude recordándonos cuán heroicos somos. Pero cuando a nadie gusta lo que hacemos y cuando nuestros admiradores nos rechazan, nos damos cuenta de nuestro valor. Hay muy poca gente capaz de soportar esta prueba. Podemos decir que Jesús tuvo una experiencia similar en el jardín de Getsemani.

Finalmente Siddhartha descubrió el sendero auténtico que lo conducía a través de las diversas etapas de la meditación y resolvió continuar hasta la meta de una forma inquebrantable. Algunos de los primeros compiladores de las escrituras sugieren que Siddhartha compuso el siguiente verso en ese momento de su carrera: “Aunque se me seque la sangre y se me marchite la carne no me levantaré de este sitio hasta haber alcanzado la Iluminación.” No está diciendo: “Pues lo intentaré unos cuantos días y si no funciona probaré algo distinto.” Una vez que conoció claramente el camino a seguir, su compromiso fue totalmente irrevocable y, en su propósito por volcar la existencia condicionada, no se conformaba con menos. Es por esto que con suma frecuencia se describe la Iluminación del Buda en términos heroicos simples, planteándola como la victoria sobre Mara. Mara es la personificación budista del mal. El nombre Mara significa de forma literal “muerte”, y personifica todas las fuerzas del mal

que existen en nuestra mente: nuestras emociones negativas, nuestros condicionamientos psicológicos... todo aquello que nos conduce al sufrimiento continuo; es decir, Mara es la personificación de la avaricia, del odio y de la ignorancia. Debido a su victoria sobre Mara, otro de los títulos de que se hizo acreedor el Buda es *Marajit*, el conquistador de Mara.

El logro del Buda es una expresión visible del ideal heroico. Por lo tanto no es de sorprender que sus enseñanzas resaltarán una gran confianza en sí mismo. Hay una famosa exhortación del Buda que aparece varias veces en las escrituras pali; se trata de la siguiente: “Ya he hecho por ti todo lo que un maestro puede hacer. Aquí tenemos las raíces de los árboles. Ahora siéntate y medita. El resto de la faena te corresponde a ti.” Con frecuencia el Buda preguntaba a los monjes qué estaban haciendo y cómo les iba; siempre los alentaba a que fueran más de prisa y los inspiraba a realizar un mayor esfuerzo. Mientras que la mayoría respondía positivamente, otros se cansaban muy pronto: se resistían a ir a la velocidad que los conducía el Buda y se marchaban en busca de un maestro menos exigente.

A partir de su experiencia personal, el Buda sabía que el sendero espiritual no era algo fácil. Más de una vez habló de la vida espiritual equiparándola a una batalla y se dirigía a los monjes valiéndose de un lenguaje marcial, diciéndoles: “Somos guerreros *Kshatriyas*.” Obviamente no se refería a que pertenecieran a la casta *Kshatriya* ya que sus discípulos provenían de castas diversas; los había desde brahmanes hasta intocables y en la sangha no se realizaba ninguna división de acuerdo con las castas. Él decía: “Somos guerreros porque luchamos. ¿Y para qué luchamos? Luchamos por *shila*: la vida ética; por *samadhi*: la elevación de la

conciencia; por *prajña*: la Sabiduría; y por *vimukti*: la completa emancipación espiritual.” En pasajes como éste el Buda parece ser la personificación de la intrepidez y de la confianza. Su actitud no expresa una falsa humildad ni un envaletonamiento vulgar. Su declaración es denominada “*sinha-nada*”, que quiere decir “rugido de león”. Es muy fácil encontrar a personas que se quejan como si fueran borregos, incluso a personas que profesen balidos como corderos o que ladran como perros. Por otro lado, los discursos del Buda eran comparados con los rugidos de un león, porque, de acuerdo con la mitología hindú, cuando ruge el león todas las demás bestias de la selva guardan silencio. De igual manera, cuando el Buda expone la verdad nadie puede resistirse a ella.

No tenemos que ir muy lejos para descubrir la importancia del ideal heroico en las escrituras budistas. Asimismo podemos encontrarlo de una forma más inmediata y más directa en numerosas y poderosas imágenes del arte budista. No me refiero a las que se encuentran en las esculturas de la tradición Gandhara que no es puramente hindú y que a veces es empalagosa. Más bien estoy haciendo alusión a la tradición Mathura, denominada así en honor a un lugar que no se encuentra muy lejos de Delhi y que es un ejemplo del arte puramente indio, en que se resaltaba el vigor más que la docilidad, la confianza en uno mismo más que la ternura, la fuerza más que la dulzura. Una característica de este movimiento artístico es una representación del Buda en la que éste se encuentra de pie y luciendo el porte de un hombre atlético en la flor de su vida; su postura es firme, asemejándose a una gran torre o a un árbol imponente, y con las manos realiza el mudra *abhaya*: de la impavidez.

El arte budista, por supuesto, no se concentra exclusivamente en el Buda, ni tampoco es el Buda la única personificación del ideal heroico. Con el desarrollo mahayana del Budismo se originó la contribución más importante de la visión budista: la figura del *Bodhisatva*. En su aspecto arquetípico, el *Bodhisatva* se convirtió en la manifestación simbólica de las diferentes cualidades de la Iluminación. Una de los *Bodhisatvas* más venerados e importantes es Mañjushri, quien representa la Sabiduría. Del mismo modo que el Buda describe en el *Dhammapada* cómo el viajero del Dharma destruye a los huéspedes de Mara con la espada de la Sabiduría, Mañjushri es representado con el brazo derecho en alto, empuñando una espada en llamas, la espada del Conocimiento o de la Sabiduría. Durante el desarrollo histórico posterior, la figura central del Budismo tántrico era Vajrapani, que en su aspecto colérico representa la energía intrépida de la mente iluminada. En su mano derecha sostiene un *vajra*, un arma indestructible de irresistible poder.

El ideal *Bodhisatva*, la determinación para conducir a todos los seres al Nirvana, es el epítome del ideal heroico que el Buda ejemplificó a través de su vida. En la literatura mahayana se compara al *Bodhisatva* con una luna nueva. La relación que hay entre la luna nueva y la luna llena es la misma relación que existe entre el *Bodhisatva* y el Buda. Así como la luna nueva crece hasta convertirse en luna llena, el *Bodhisatva* se despliega hacia la Budeidad por medio de la práctica de las seis *paramitás*, que son las seis virtudes tradicionales: la Generosidad, la Ética, la Paciencia, la Energía, la Concentración meditativa y la Sabiduría. Éstas deben practicarse, según los textos mahayana, a un nivel verdaderamente heroico. No se trata tan sólo de experimentar un

frenesí repentino de generosidad, una momentánea ráfaga de conciencia de las dimensiones éticas de nuestras acciones, un grado razonable de paciencia, un brote espasmódico de energía espiritual, un poco de absorción meditativa una o dos veces a la semana o un momento casual de reflexión y contemplación del Dharma.

En el caso de la generosidad, por ejemplo, el *Bodhisatva* no sólo ofrece cosas materiales sino que, de ser necesario, entrega la vida o una parte de su cuerpo. Dentro de un contexto similar podemos llegar a entender la autoinmolación de los monjes vietnamitas que querían mostrarle a la gente la terrible situación espiritual de su país. Además, el *Bodhisatva* no practica todas las virtudes o perfecciones durante el periodo de una sola vida, sino, según la heroica visión del Budismo mahayana, durante muchísimas vidas, las que abarcan tres *kalpas* o eones.

El héroe *Bodhisatva* es delineado con particular claridad en un pasaje del “*Ashtasahasrika*”, “la Perfección de la Sabiduría en 8000 líneas” y como suele ocurrir en los “*Sutras Prajñāparamitā*”, el Buda y su discípulo Subhuti están conversando al igual que sucede en el siguiente pasaje:

El Buda: “Supongamos, Subhuti, que existiera el héroe más excelente y vigoroso: con una alta posición social, bien parecido, poseedor de todas la virtudes que brotan de la grandeza de la soberanía, de la moral, del aprendizaje, de la renunciación ... Juicioso, elocuente, capaz de formular sus puntos de vista con claridad, de comprobar sus afirmaciones. Conocedor del mejor momento, lugar y situación más oportunos para todo. En el tiro con arco ha alcanzado los máximos logros; ha obtenido éxito en la defensa de todo ataque; es el más hábil en

todas las artes y oficios. Al estar versado en todos los ensayos, cuenta con muchos amigos; es rico y apuesto, con una gran complejión atlética, con todas sus facultades en plenitud, generoso con todos, agradable en extremo y querido por todos. Cualquier trabajo que realiza lo termina con pulcritud. Habla metódicamente, comparte sus riquezas con muchos, honra lo que es digno de ser honrado, reverencia lo que merece reverencias y venera lo que debe venerarse. ¿Acaso no crees, Subhuti, que una persona como ésta es capaz de sentir un gozo y un entusiasmo siempre en aumento?”

Subhuti: “Así es, Señor.”

El Buda: “Ahora bien, supongamos que esta persona de logros tan excepcionales hubiese llevado a su familia de viaje: a su padre, a su madre, a sus hijos e hijas, y por alguna circunstancia se encuentran en medio de un bosque salvaje. Los más cobardes de la familia tendrían los nervios de punta. Él, sin embargo, diría impávidamente: ‘No hay nada que temer. Yo los sacaré de inmediato de este bosque salvaje y estarán completamente a salvo. Pronto se sentirán libres’. Si entonces surgieran más y más fuerzas perjudiciales contra ellos en ese bosque, ¿crees que este hombre abandonaría a su familia en ese bosque terrible y salvaje para ponerse a salvo? Él, que no se retracta, que está dotado de los todos los poderes derivados de la estabilidad y del vigor, que es sabio, tierno, compasivo a un grado de excelencia y valiente; un experto en el arte de aprovechar cualquier recurso que tiene a su alcance.”

Subhuti: “No, Señor, ya que esa persona que no abandona a su familia tiene a su alcance poderosos recursos dentro y fuera de sí. Surgirían fuerzas benignas de su propia persona



que podrían competir con las fuerzas perjudiciales y hostiles de ese bosque salvaje. Éstas se pondrían de su parte y lo protegerían. Sus enemigos y adversarios buscarían sus puntos débiles sin lograr nada. Es competente, domina la situación y, sin herir ni ser herido, sería capaz de sacar a su familia de ese bosque para llevarla sana y salva a un pueblo, aldea o ciudad.”

El Buda: “Así es Subhuti. Él se comportaría como un Bodhisatva que está lleno de compasión y de preocupación por el bienestar de todos los seres; que vive en la amistad, en la compasión, en la alegría compasiva y en la ecuanimidad.”

Éste es el relato de la tradición *Prajñaparamitá* del héroe *Bodhisatva* que conduce a todos los seres a través de las profundidades del bosque de samsara hasta la ciudad de la Iluminación. Si contemplamos otras tradiciones budistas, la zen o la tántrica podríamos presentar muchos otros ejemplos del ideal heroico en el Budismo. Pero quizás ya hemos ofrecido suficientes evidencias para refutar la noción de que el Budismo es una tradición fría, sin vida y decadente. Sólo nos queda añadir que el Budismo presenta el ideal heroico a un grado tan elevado que en nuestros días puede parecer obsoleto. No obstante, como budistas, nos atrevemos a cuestionar ciertas actitudes e ideas modernas. Es una gran lástima que el ideal heroico haya sido desacreditado o degradado en nuestro siglo, porque hay todavía mucha gente que necesita algo para lo cual vivir y morir si es indispensable. Dicho ideal es tan fundamental para el Budismo que podríamos decir que es inherente a la vida espiritual. El heroísmo es esencial en el sendero a la Iluminación y, por lo tanto, forma una parte central de la naturaleza del Buda.

## 5. De la veneración al héroe al acto de venerar del Buda

Si el Buda es por naturaleza propia un héroe y si el ideal del Budismo es un ideal heroico, surgen las siguientes preguntas: ¿cuáles son las características que distinguen a un héroe? ¿Existe alguna diferencia esencial entre un héroe y alguien que no lo es? Para responder a la última pregunta podemos añadir que un héroe es además un genio. ¿En qué radica la diferencia entre un héroe y una persona cualquiera? Al usar el término “genio” estamos sugiriendo que se trata de una diferencia de clase; el genio pertenece a una especie distinta. Una persona común y corriente tiene cualidades que no se han desarrollado totalmente, mientras que el genio las ha desarrollado de una manera plena.

Tomemos como ejemplo la música, que consiste en una serie de sonidos organizados de tal manera que en su conjunto producen belleza. Está claro que cualquier persona tendrá la capacidad de apreciarla, a menos que sea sorda. El doctor Johnson solía decir lleno de orgullo que él era incapaz de reconocer la canción “Dios salve al rey”. Sin embargo es cuestionable el hecho de que haya personas que carezcan por completo de una habilidad musical. Por otra parte, lo que define a un músico virtuoso es su

destreza al emplear esa facultad debido a una predilección innata o desarrollada, a su disciplina y esfuerzo, a su talento natural y a su fuerza de voluntad. Lo mismo puede decirse de las personas con dotes literarias: un gran escritor, un poeta o novelista lleva a cabo el mismo proceso de expresión que nosotros al escribir una carta. La diferencia radica en que él utiliza el lenguaje en su más alto grado de expresión. Este mismo principio podría aplicarse a casi cualquier campo. Algunos son buenos filósofos, pero no puede decirse que haya alguien que cuente con un grado nulo de filosofía. Una vez más, la diferencia consiste en el hecho de que el gran filósofo expresa su genio al filosofar con mucho más rigor e imaginación que los demás. Si la distinción entre un genio y una persona ordinaria no radicara en el grado sino en el tipo, no seríamos capaces de apreciar el trabajo de los genios. Podemos apreciar la música, la poesía o la filosofía, sólo porque hay música, poesía y filosofía en nosotros. Contamos con una afinidad por todas esas cosas y con un cierto talento, aunque quizás no esté muy desarrollado. Uno de los místicos alemanes de la Edad Media comparó en un poema la afinidad que existe entre el ojo humano y el sol con la que se da entre el alma y Dios. Dice que el ojo no podría percibir el sol si no tuviera en su naturaleza algo similar al sol y que, del mismo modo, el alma no podría percibir lo divino si en el humano no existiera algo divino. Por lo tanto no podríamos apreciar a Mozart a menos que hubiera algo de él en nosotros mismos. No podríamos apreciar a Shakespeare si no tuviéramos algo de Shakespeare y no podríamos apreciar al Buda a menos que contáramos con algo de él.

El proceso de apreciación no es muy sencillo de realizar. Puede que tengamos que llegar al límite de nuestras facultades

para apreciar la obra del artista creativo. Incluso puede ser que la valoración de su obra esté más allá de nuestro alcance. Es curioso observar cómo Mozart no fue considerado un personaje revolucionario. Sus contemporáneos detectaron errores de armonía en sus trabajos posteriores, pero lo que realmente sucedía era que él se había alejado de las convenciones de su tiempo: había rebasado el nivel general de sensibilidad. Este fenómeno nos muestra cómo, con frecuencia, el genio se encuentra solo en un principio. Posteriormente, otras personas empiezan a comprender su visión hasta que se da un incremento general de la sensibilidad cultural. Y entonces, sin tener que realizar mucho esfuerzo, casi cualquiera es capaz de apreciar el trabajo de los grandes individuos del pasado.

También se da un proceso correspondiente en la dirección contraria. El nivel general de los logros culturales proporciona la materia prima con la que expresa su genio el individuo excepcional. No es una coincidencia que la sociedad en la que creció Mozart valorara la música profundamente; que Miguel Ángel apareciera en la cumbre del Renacimiento italiano; que Shakespeare refinase su habilidad en medio de una galaxia de poetas dramáticos o que Platón profundizara sus meditaciones inmerso en una cultura motivada por el cuestionamiento filosófico. Todos ellos fueron el producto, en cierto grado, de un medio ambiente cultural favorable, tampoco es sorprendente que el Buda apareciera en una época en la que existía una gran preocupación por los asuntos espirituales. Sin embargo, el desarrollo cultural se suscita precisamente a través del esfuerzo de individuos que trabajan a solas o que se encuentran en contacto con unos cuantos amigos. Los grupos, las escuelas y las instituciones tienden a reprimir la creatividad.

Entonces, en términos de la evolución cultural, el genio o el héroe es el precursor, el que se encuentra por delante del resto de la humanidad, indicando el camino para que otros lo sigan. Esto nos conduce nuevamente al modelo evolutivo del desarrollo humano: por una parte tenemos el modelo budista del desarrollo espiritual y por otra el modelo científico de la evolución. Como ya hemos visto, por medio de la perspectiva budista es posible unir los dos modelos, de modo tal que podemos decir que la visión budista se desarrolla, en cierto sentido, a partir de la visión científica para producir un proceso evolutivo continuo. Empezamos con la “evolución inferior”, que se encuentra gobernada por los principios del condicionamiento inconsciente o principios “cíclicos”, y nos desarrollamos por medio del principio “espiral” de las acciones creativas y conscientes, que pertenecen al plano de la “evolución superior”.

Si aceptamos este esquema, podemos dividirlo en varias fases: la fase sub humana de la evolución biológica; la fase humana, que comienza específicamente con la emergencia de la auto conciencia; en este punto la “evolución superior” da surgimiento a la fase supra humana, caracterizada por el individuo heroico o el genio; finalmente se encuentra la fase transhumana, que comienza en el punto en que la visión clara de la naturaleza de la Realidad se mantiene a un nivel lo suficientemente profundo como para dirigir la conciencia del individuo, de forma irreversible, hacia la Iluminación. Este hecho es denominado de forma tradicional la “Entrada en el Flujo”.

Este esquema puede mostrarnos nuestra posición general. La gente se encuentra dispersa a lo largo de una amplia gama de niveles de desarrollo que comprenden el estado humano y el su-

pra humano. Como budistas, nuestro propósito es progresar desde donde nos encontremos hasta alcanzar la tercera fase: la fase del héroe o el genio. Puede sorprendernos un poco que nuestro sendero se encamine en dirección a una fuerte individualidad heroica. No obstante, lo que distingue al héroe y al genio de la gente comparativamente común y corriente es su individualidad. Ninguno de éstos constituye unidades en masa; se encuentran solos.

A todos nos gusta pensar que somos individuos, pero la verdad es que casi nunca lo somos. A veces intentamos ser diferentes por medio de una apariencia distinta o conduciéndonos de cierta manera. Sin embargo esto no es suficiente aunque en algunos casos pueda marcar el comienzo del proceso. El nivel general de conciencia en la sociedad es bajo y no es fácil encontrar individuos auténticos. Para convertirnos en individuos necesitamos realizar un esfuerzo deliberado por ser más conscientes de nuestra persona, de los demás y del ambiente que nos rodea, así como de la Realidad.

De una forma estadística o numérica puede que seamos considerados individuos, pero en un sentido espiritual o psicológico no lo somos. Casi nadie ha desarrollado su conciencia lo suficiente como para convertirse en un individuo real. Cuando algunos budistas hablan de ir más allá del ser y de comprender la verdad del no-ser, se están refiriendo a un punto en el sendero que, para la mayoría, está muy lejos todavía. Para muchos es difícil desarrollar el ser y lo es mucho más comprender la verdad del no-ser. Si no hemos desarrollado un ser que se distinga de la mentalidad del grupo, si somos apenas una masa amorfa de condicionamientos y si no hemos aprendido a ser nosotros mismos, no hay nada que podamos trascender. Es por esto que el sendero budista

requiere la dedicación y la visión ardiente, la individualidad, ejemplificadas por el gran artista, por el genio y por el héroe.

Al entender quién y qué es un héroe tendremos una clara idea de lo que es la Entrada en el Flujo y de lo que quiere decirse con el término “Buda”. Podríamos decir que el genio el precursor de una cultura o el héroe cultural representa, en mayor o menor grado, el tipo de ser en que puede convertirse la persona promedio desde el punto de vista del desarrollo cultural. El que ha entrado en el Flujo, por otra parte, representa la meta espiritual a la que puede llegar el individuo verdadero, mientras que el Buda representa la meta a la que se encuentra vinculado de forma irrevocable el individuo que ha penetrado en el Flujo. Juntos, estos dos, constituyen el proceso continuo de desarrollo que se corresponde con la “evolución superior”.

Ahora podemos ya observar una analogía y quizás no sólo una analogía sino una correspondencia real entre el héroe cultural y el Buda. El Buda es el primer ejemplo histórico de lo que es un ser humano en potencia. La diferencia del Buda respecto del genio está en su grado de desarrollo en el grado en que manifiesta su potencial. En las escrituras se hace referencia a este punto tan crucial por medio de una imagen familiar: “Supongamos –dice el Buda– que una gallina ha puesto varios huevos y que se sienta en ellos pacientemente hasta que se forman los pollitos. ¿Qué pasa entonces? Obviamente no todos salen del cascarón al mismo tiempo. Lo que sucede es que primero sale un pollito de su cascarón y éste empieza a picotear los otros huevos ayudando a los demás pollitos a nacer”.

No es difícil deducir el significado de este símil. El huevo es el estado de falta de conciencia, el útero de la oscuridad espiritual y la ignorancia en el que dormimos. El Buda es el primer

pollo, el primero en romper su cascarón, y entonces despierta a los otros picoteando vigorosamente sus cascarones. Quizás al hacerlo escuche el ruido del picoteo que viene de dentro que lo motiva a picotear con más vigor, suscitándose así una especie de reacción en cadena que no cesa hasta que se ha roto el cascarón y ha salido su compañero.

Es por esto que otro de los títulos del Buda es *Lokajyeshtha*, cuya traducción textual es “aquél que es venerado por el mundo”. Sin embargo, esta traducción no nos explica realmente mucho. Contamos con una mejor traducción de origen nepalés. Ésta afirma que *jyeshtha* significa “primogénito” y *loka* “mundo”. Los nepaleses tienden a ser muy prolíficos; lo normal es que tengan diez o doce hijos y generalmente los nombran “primer hijo”, “segundo hijo”, “tercer hijo”... Primer hijo es *jeththa*, segundo hijo es *kaila*, tercer hijo es *maila*, etcétera. Así tenemos que *Lokajyeshtha* es el primogénito del mundo, el hermano mayor de la humanidad, refiriéndose al primer ser humano que ha renacido en un sentido espiritual. Esto nos muestra que la única diferencia, desde un punto de vista espiritual, entre el Buda y sus discípulos iluminados, es el hecho de que él alcanzó la Iluminación antes, marcando de este modo el camino, cuestión ésta que queda ampliamente explicada en las escrituras.

En la escala de la “evolución superior” el Buda aparece en el apogeo de la “fase transhumana” no en un punto concluso sino en una extensión infinita. No es humano, en un sentido estricto, ni es tampoco supra humano; simplemente es un ser iluminado. Cabe aclarar que la “evolución superior” no excluye la “evolución inferior”: el Buda es humano aunque al mismo tiempo es algo más que eso, e incluso su estado trasciende lo suprahumano.



¿Cuál es la relación del superhombre en esta discusión sobre el Buda? ¿Estamos acaso tratando de interpretar el Budismo de acuerdo con un argumento de Nietzsche? La verdad es que no hay necesidad de citar a Nietzsche. La idea del superhombre o *mahapurusha* fue, evidentemente, de gran importancia en la India, durante los tiempos del Buda. Y de hecho existe un discurso íntegro, el “*Sutra Lakkhana*”, que ofrece una descripción completa de esta figura ideal. Las características –*lakkhana* en pali– del *mahapurusha* consisten en treinta y dos marcas o señales principales y ochenta y cuatro secundarias que juntas representan el ideal estético considerado por sus contemporáneos como un ser que poseía las características del superhombre. Éste es un dato importante, ya que demuestra que el Buda no trascendió la perfección humana ni siquiera la perfección física, sino que la incorporó en la perfección superior de la Iluminación.

Aunque hay una gran afición por distinguir a los seres humanos de los animales, lo humano no excluye a lo animal. Nuestra naturaleza incorpora lo animal subordinándolo a lo verdaderamente humano. El desarrollo de las características humanas, de todas nuestras características y funciones verdaderamente humanas, así como de nuestras cualidades y actitudes no se suscita al rechazar lo animal, sino al integrar lo animal y lo humano. Por lo tanto, al igual que la composición del ser humano, aun en el grado más alto de su desarrollo, incluye lo animal, la Budeidad comprende e integra lo humano en la personalidad iluminada.

El punto crucial de todo esto es que los logros culturales y el desarrollo espiritual son totalmente análogos: representan los niveles inferior y superior de un proceso espiritual general, del proceso de la “evolución superior”. Los dos aspectos conllevan un

gran trabajo por parte de los individuos en su afán por superarse y ayudar al resto de la humanidad. Para llegar a cualquier sitio realmente hemos de reconocer que en este momento hay hombres y mujeres más desarrollados que nosotros. Es indispensable darse cuenta de lo positivo que es contar con una actitud de admiración y de veneración hacia las personas heroicas. Obviamente nuestra admiración debe estar dirigida a las personas apropiadas, es decir, hacia aquellos que realmente se encuentran más desarrollados que nosotros y no hacia los iconos generados por los medios publicitarios de la cultura popular contemporánea. La tendencia al cinismo y a desvirtuar a ciertos personajes famosos debe ser vista como lo que es: un vicio. Tanto la renuencia a creer en ideales superiores o la falta de respeto hacia aquellos que dedican su vida al forjamiento de esos ideales, como la resistencia a reconocer la grandeza de un individuo, fomentan actitudes que corroen el alma y que corrompen el espíritu.

En los círculos budistas, por lo general, se intenta cultivar un espíritu de admiración, respeto, reverencia y devoción hacia lo que es digno de todo ello. No es una reverencia dirigida únicamente hacia determinados individuos altamente desarrollados en el plano espiritual, sino también hacia el potencial de todas las personas. Las escrituras budistas constan de un pasaje en el que se habla de la costumbre existente dentro del sistema monárquico de respetar al heredero del trono, aun cuando todavía es un bebé. Éste puede estar jugando con su sonajero pero un día será rey y por lo tanto se le trata con el respeto que merece un monarca. El Budismo fomenta este tipo de actitud hacia todos los seres. Independientemente de lo que sean en este momento, prostitutas, ladrones, jefes de finanzas o incluso políticos, algún

día pueden llegar a ser Budas. Sin importar cuán degradada sea su condición presente, cuán aferrados se encuentren a sus malas costumbres o cuán limitada sea su perspectiva, necesitamos respetarlos debido a lo que son en potencia, porque llegará el día en que su potencial se desarrollará.

No existe ningún caso tan patético acerca del que podamos asegurar: “Esta persona nunca saldrá del infierno que ella misma se ha creado.” El villano clásico en las escrituras, por ejemplo, es Devadatta, el primo del Buda. A pesar de que en cierta manera él fue el más brillante discípulo del Buda; contaba con todo tipo de cualidades y de poderes psíquicos, era muy ambicioso y estaba lleno de envidia. Las escrituras relatan que un día Devadatta se acercó al Buda y le dijo: “Señor, usted está envejeciendo. No se agote; por favor, descanse y retírese. Yo me encargaré de cuidarlo todo por usted; me encargaré de dirigir la sangha.” Cuando el Buda se negó a seguir su consejo, Devadatta intentó crear una división en la sangha lo cual en el Budismo se considera un crimen verdaderamente nefando. Al fracasar en su propósito, atentó contra la vida del Buda: en una ocasión soltó un elefante enloquecido para que avasallara a su maestro, y en otra le arrojó un canto rodado por el declive de una colina para que lo aplastara. Todos sus intentos fueron fallidos y un tiempo después Devadatta murió decepcionado. Las escrituras especifican el lugar al que fue tras su muerte; las escrituras mahayana van más lejos y detallan el nombre que tendría al convertirse en Buda, prediciendo cuándo sucedería con exactitud. Sin importar si aceptamos la precisión de estos augurios o no, el principio subyacente está claro. Incluso Devadatta, el peor de los villanos, contaba con algunas de las semillas de la Budeidad y, al purificarse, podría convertirse en un

ser iluminado que liberaría a otros seres vivos. En el Budismo no hay casos perdidos, siempre hay una esperanza. Si Devadatta es capaz de recuperarse, cualquiera puede hacerlo.

Los budistas veneran a sus maestros espirituales, ya que éstos personifican el potencial humano y el ideal del desarrollo; representan lo que se puede llegar a ser al realizar el esfuerzo necesario. Si no reverenciamos los ideales personificados por algunos seres humanos de la actualidad o del pasado, independientemente de que tengamos un contacto personal con ellos o que los conozcamos tan sólo a través de su trabajo, será muy difícil para nosotros alcanzar dichos ideales. La práctica devocional y la veneración en el Budismo tienen que entenderse dentro de este contexto.

Resulta pertinente desasociar el término “venerar” de cualquier connotación relacionada con “la práctica de ir a misa y con los cantos de glorificación a la figura del creador universal”. Las personas que asocian la veneración a Dios con la religión exclusivamente, pueden llegar a concluir de forma automática que si los budistas veneran a alguien debe éste tratarse de un Dios. La confusión surge del concepto limitado que se tiene del término “veneración”. En la India, por el contrario, esta palabra sirve para denotar el respeto que merece cualquier persona honorable: el Buda, nuestros padres, nuestros hermanos mayores, nuestros maestros espirituales o seculares.

Cuando un budista hace una reverencia enfrente de la imagen del Buda para ofrecer flores, velas e incienso, está venerando al Buda como ser iluminado y no implica que lo vea como un Dios. No es que la veneración juegue un papel poco importante o dispensable en el Budismo, como les gustaría pensar a aquellos

que presentan esta religión exclusivamente como una filosofía racional. Para los budistas, la expresión de gratitud, de gozo, de respeto, en resumen, de veneración, es de fundamental importancia. Este hecho es sorprendentemente obvio cuando, al ver la biografía del Buda, descubrimos cuáles fueron sus pensamientos cuando se encontraba sentado al lado del río Neranjara después de su Iluminación.

Tras alcanzar la Iluminación permaneció en la misma área por más de siete semanas, sentado bajo los árboles. A pesar de que ya habían transcurrido varias semanas, no sentía deseos de comer. En las escrituras se menciona un incidente en el que se relata que dos comerciantes que pasaban le ofrecieron tortas de arroz y miel pero podemos asumir que se encontraba más allá de cualquier consideración de este tipo y podía prescindir de alimento.

Siddhartha había alcanzado la Iluminación. Ése era un hecho notable, pero no lo era todo. Tenía un quehacer pendiente: algo que era aún más difícil. Durante las primeras siete semanas se dedicó a absorber la experiencia de la Iluminación, permitiendo que transformara y transmutara cada fibra y cada átomo de su ser. Después de todo, lo que le había sucedido era lo más estuendo que podía ocurrirle a un ser humano.

En el curso de la historia humana, Siddhartha Gotama fue el primero en realizar este tipo de transformación. Parece que antes de que pudiera afianzar este logro tan tremendo, se le presentaron algunos dilemas y para resolverlos tuvo que ejercitar su mente de Buda recién despierta. El primer dilema es muy conocido y constituye la base del siguiente capítulo de esta obra. El segundo, con frecuencia, ha pasado desapercibido ante la vista de los estudiosos de la vida del Buda, y lo analizaremos enseguida. En cuanto

a mi conocimiento respecta, hasta ahora nadie ha resaltado las extraordinarias y claras implicaciones de dicho incidente. El primer episodio se encuentra relatado en el canon pali y ambos aparecen en el *Samyutta-Nikaya* el “Libro de los Dichos Afines” o dichos del Buda sobre un mismo tema. Aquí, el dilema más extraño parece suceder justo después del más conocido, pero de hecho ocurrió antes que éste, ya que muy probablemente se dio cinco semanas después de la iluminación.

En este punto el Buda se encuentra reflexionando de la siguiente manera: “Es una desgracia vivir sin poder venerar una forma superior. ¿Qué recluso o brahmán existe por encima de mí, al que yo pueda venerar y brindar honor y respeto?” Esta actitud es notable: el Buda acaba de alcanzar la iluminación suprema y sin embargo se le ve preguntándose a quién podría brindar honor y respeto.

Con frecuencia nosotros exigimos respeto e igualdad y queremos asegurarnos de que nadie se pondrá por encima de nosotros. A pesar de que algunos intentamos ser educados y correctos, la idea de que el respeto beneficia a la persona que lo ofrece va en contra de los valores sociales de nuestros tiempos. Incluso podemos decir que la actitud del Buda parece poner en entredicho las ideas budistas tradicionales acerca del Buda y de la iluminación.

Por el momento debemos continuar con el episodio y quizás todo se aclarará poco a poco. Las reflexiones del Buda eran en relación a cuatro temas: el adiestramiento en la ética, el adiestramiento en la meditación, el adiestramiento para alcanzar la Visión Clara o la Sabiduría y el adiestramiento en la contemplación del conocimiento de la emancipación. Él se ha percatado de

que no hay nadie en el universo, ningún dios, Brahma Sahampati (el Señor de los mil mundos), ser humano, ser espiritual ni sabio alguno, que cuente con logros superiores a los suyos. Se da cuenta de que, en términos de la comprensión espiritual, él es ser más elevado del universo. Para poder entender al Buda tenemos que observarlo de este modo.

Al haberse dado cuenta por primera vez de quién es, el Buda descubre que no hay nadie por encima de él a quien pueda dedicar honor y respeto. Está claro que uno se coloca por debajo de otra persona para aprender de ella. Pero dado que el Buda se encontraba más desarrollado que cualquier otro ser, desde un punto de vista espiritual ya no podía aprender nada de nadie. Sin embargo, y éste es el punto crucial de todo, el Buda no se siente satisfecho con ello. Se da cuenta de que todavía necesita algo a lo cual dirigir su devoción. Y reflexiona: “Este Dharma es en el que me he iluminado; se encuentra por encima de mí y por tanto debo brindarle honor y respeto.” En ese mismo instante se le aparece Brahma Sahampati y aprueba su decisión, indicándole que todos los Budas del pasado vivieron bajo el Dharma, ofreciéndole su honor y su respeto, y que todos los Budas del futuro harán lo mismo.

Se trata realmente de un episodio increíble que muestra el hecho de que aun un Buda “necesita” venerar algo aunque, de forma estricta, la mente iluminada no necesita nada. Por lo tanto, la veneración no es una práctica espiritual que deba tomarse para dejarla una vez alcanzada la Iluminación, sino que es una parte integral de esa experiencia. La mente iluminada que venera, es una mente realizada y compasiva. La mayoría de nosotros estamos familiarizados con la imagen del Buda meditando y quizás

hayamos visto imágenes de éste en las que se encuentra enseñando o caminando. Pero debemos además añadir la imagen del Buda cuando realiza actos de veneración.

El texto nos dice que el objeto de devoción del Buda fue el Dharma, aunque cabe aclarar que no se refiere al Dharma como generalmente lo concebimos y en el sentido de la enseñanza del Buda. Cuando ocurrió este episodio en particular, el Buda todavía no había impartido ninguna enseñanza y por lo tanto se trata del Dharma como principio, del Dharma que constituye la Ley, la Verdad, la Realidad. El Dharma que conocemos es una formulación conceptual que se ha expresado de acuerdo con las necesidades de la gente del Dharma que constituye la Realidad. Lo que el Buda veneró fue el contenido de su propia experiencia de Iluminación.

Esto puede presentarnos una dificultad. Si veneramos algo, necesariamente esto se encontrará a un nivel superior al nuestro. Si el Buda venera el Dharma será porque éste se encuentra por encima del Buda. ¿Pero en qué sentido ocurre esto? ¿Acaso el Buda no ha penetrado el Dharma? Para resolver este acertijo miraremos detenidamente la formulación más fundamental del Dharma: *pratitya-samutpada*, “la coproducción condicionada” o “el surgimiento dependiente”.

Como vimos en el primer capítulo, este principio consiste en el hecho de que una cosa está condicionada por otra que la precede y que todo suceso ocurre a partir de una causa. También vimos que la coproducción condicionada es de dos tipos: existe un proceso circular simbolizado por la Rueda de la Vida y otro proceso espiral de desarrollo espiritual. Obviamente un Buda ha superado el primero al haberse liberado de la Rueda de la Vida.



Ahora bien, lo que en este momento nos concierne es *pratitya-samutpada* en su forma espiral: las fases sucesivas del sendero espiritual.

La formulación más conocida de esta secuencia de estados mentales positivos es la cadena de nidanas positivos y es expresada del modo siguiente:

En dependencia del sufrimiento surge la fe. En dependencia de la fe surge la alegría. Supeditado a la alegría surge el éxtasis y de éste surge la calma. En dependencia de la calma surge el gozo que, a su vez da surgimiento a la concentración. Supeditado a la concentración surge el conocimiento y también la visión de las cosas como realmente son, estados de los que se origina el desapasionamiento. En dependencia del desapasionamiento surge la retracción o desenmarañamiento, el cual hace surgir la libertad. En dependencia de la libertad surge el conocimiento de la destrucción de los *asavas* –todos los estados negativos torpes–.

Ésta es la secuencia espiral –el segundo tipo de proceso del principio de *pratitya-samutpada*– y representa la base lógica de la vida espiritual. Esta secuencia, a su vez, se divide en dos secciones: una mundana y otra trascendental. La primera consiste en los siete primeros nidanas o vínculos, que llegan hasta el surgimiento del conocimiento y la visión de las cosas como realmente son. Todos estos nidanas, con excepción del séptimo, son de carácter mundano aunque, obviamente, son positivos. Aun tras haberlos alcanzado podemos volver a funcionar de acuerdo con la dinámica de la Rueda de la Vida y es por eso que se corresponden

con el plano mundano. A partir del surgimiento del conocimiento y la visión de las cosas como realmente son, incluyendo los cinco vínculos que comprenden la segunda sección de la espiral, sólo es posible avanzar y no regresar. Ya no se puede retroceder debido a que se trata de logros trascendentales.

Esto hace que el séptimo nidana sea de crucial importancia. El surgimiento del conocimiento y la visión de las cosas como realmente son marca la transición de lo mundano a lo trascendental. Constituye el surgimiento de la Visión Clara Trascendental –la Entrada en el Flujo–. Es el punto que conduce de forma inequívoca al océano del Nirvana. Por razones obvias también se le conoce como el “Punto del no retorno”.

Hemos mencionado toda la cuestión de la cadena de nidanas con la finalidad de aclarar el misterio de la veneración del Buda al Dharma. La culminación de la cadena de nidanas constituye el origen del conocimiento de la destrucción de los *asravas*. Éste es el momento en el que alguien se convierte en Buda. ¿Pero acaso, en un sentido textual, se trata de la culminación del sendero? ¿Es realmente el décimo segundo nidana el último eslabón del proceso? Para responder a estas preguntas sólo hace falta citar un relato que aparece en las escrituras. Este esquema fue presentado por primera vez y de forma brillante por la prodigiosa monja Dhammadina, cuya exposición fue completamente secundada por el Buda. A través de su explicación se dejó claro que la formulación de los doce nidanas positivos marca un final simplemente porque se tiene que parar en algún punto. Esto implica que no hay ninguna razón por la que el proceso espiral no pueda continuar de forma infinita. En otras palabras, el logro de la Iluminación no conlleva el alcance de un estado fijo

y determinado, por alto que sea. Sino más bien se trata de una participación continua en el proceso trascendental, irreversible e inconmensurable.

Por lo tanto, a pesar de que el Buda era el ser más excelso del universo y el más desarrollado en el sendero espiral, todavía existían alcances superiores en el sendero que había emprendido, logros en el mismo tipo de progresión que él exploraría más adelante. Es por ello que el Dharma se encontraba por encima de él y que podía brindarle honor y respeto. El Dharma en este sentido se refiere a la Realidad o a la ley de *pratitya-samutpada*, especialmente al estar representados por unos nidanás sin nombre y sin realizar, nidanás que desde nuestro punto de vista son inconcebibles. Dado entonces que una de las primeras preocupaciones del Buda al iluminarse fue la de encontrar un objeto de veneración, podemos sentirnos seguros de la importancia central que tiene la veneración dentro del Budismo.

Cabe añadir que en este episodio del “*Samyutta-Nikaya*”, la palabra que se usa para denotar “honor y respeto” es *garava*, que significa “reverencia, respeto, honor, estimación, veneración”. Es un término que sugiere claramente el tipo de actitud positiva que adoptamos de forma natural hacia algo o alguien que consideramos superior a nosotros, como pueden serlo los Budas o los *Bodhisatvas*. ¿Pero hay acaso otros objetos de veneración y respeto?

Da la casualidad de que la tradición budista proporciona una lista de seis *garavas*, de seis objetos que merecen reverencia, respeto y veneración. Éstos son *sattha*, Dharma, *sangha*, *sikkha*, *appamada* y *patisanthara*. Los primeros tres son conocidos de forma colectiva como las Tres Joyas. El acto central de convertirse

en budista y de afirmar el compromiso con el Budismo se denomina de forma tradicional como “acto de Ir al Refugio de las Tres Joyas” o de forma abreviada como “acto de Ir al Refugio”. De este modo vamos al Refugio del Buda, que es el ideal de la Iluminación; vamos al Refugio del Dharma, que es el principio espiritual que él descubrió y que expresó a través de la formulación de sus enseñanzas; y vamos al Refugio de la *Aryasangha*, que es la comunidad espiritual de aquellos que realmente siguen esas enseñanzas.

Dentro del contexto de los *garavas*, sin embargo, la primera de las Tres Joyas es denominada *sattva*, que es otro de los títulos concedidos al Buda; de hecho, el título honorífico completo es *sattva deva manussanam*, “maestro de dioses y hombres”. Se le asigna este título porque a través de las escrituras se muestra al Buda principalmente como maestro, un maestro supremo de dioses y hombres. Además debe tomarse en cuenta el hecho de que en la India antigua, como en cualquier otra época con excepción de la actual, la persona que se ganaba el título de “maestro” automáticamente era merecedor de un gran honor y de una profunda reverencia. En la India, aun en nuestros días, es común escuchar que alguien llame a su maestro de escuela primaria “gurú”; y este título obviamente supone un gran respeto. En la tradición budista, generalmente se llama a los padres “los primeros gurús” o “los primeros *acharyas*”, porque ellos son de quienes primero aprendemos. Esto connota una actitud de respeto. Respetamos a nuestros padres no sólo porque nos trajeron al mundo sino porque son los primeros que nos enseñan cosas.

Los *garavas* restantes después de *sattva*, Dharma y *sangha* son menos familiares. El cuarto, *sikkha*, es el estudio, el adies-

tramiento o la disciplina. El estudio es un *garava*, dado que no podemos estudiar Budismo de un modo eficaz a menos que lo veamos como algo que se encuentra en un nivel superior al nuestro y como algo que cuenta con el poder de ayudarnos a crecer y a desarrollarnos, del mismo modo que la lluvia y el sol ayudan a las plantas y árboles a crecer. En el Budismo existen, de forma tradicional, tres objetos de estudio: la ética superior, los estados de conciencia superiores y la sabiduría superior. Son las principales fuentes de las que aprendemos, con las que crecemos y nos desarrollamos. Además hay una gran cantidad de factores que benefician nuestro desarrollo humano –la amistad y las bellas artes, por ejemplo–, que pueden formar parte del estudio y del adiestramiento budista, y que son merecedores de nuestro honor y respeto. El principio básico implícito en la idea del estudio como *garava*, es que sólo merece la pena estudiar si somos capaces de brindar honor y respeto a nuestro objeto de estudio.

El quinto *garava* es *appamada* o atención, que es la conciencia. ¿Por qué debe venerarse la conciencia? La respuesta es muy simple: debemos respetar aquellas cualidades que aspiramos a desarrollar. Si las evaluamos con ligereza, no podremos llegar muy lejos. En otras palabras, resulta beneficioso contar con una actitud de reverencia hacia nuestra práctica espiritual ya sea de la conciencia, de la percatación o de cualquier otra cualidad. *Appamada* es el quinto *garava* en un sentido esencialmente representativo, debido a que es la llave de todas las otras prácticas budistas.

El último de los *garavas* cuenta con una variada gama de significados y es *patisanthara*. Deriva de una raíz que significa “extender”, aunque literalmente se traduce como “presentar ante”.

Sin embargo, hay un modismo en el idioma inglés que nos acerca más al significado real de este *garava*: “organizar una buena comilona”. Es una expresión un poco pasada de moda que evoca imágenes de cajas llenas de dulces y de festines de media noche en el dormitorio de algún amigo –o de la hora del té con una de nuestras complacientes tías–. Una comilona es una especie de festín y *patisanthara* tiene más o menos el mismo sentido, el de “presentar ante”, que connota una bienvenida amigable, una recepción amable, llena de honor y buena voluntad en favor de una amistad –esto es lo que dice el diccionario y puede referirse a algo material o espiritual. Si tomamos por ejemplo “una recepción amable”, observamos que, además de ser un festín gastronómico, sugiere una fiesta de música e incluso “el banquete de la razón y el flujo del alma”. En su sentido más elevado se trata de un festín de abundancia espiritual que se presenta ante un grupo de personas. Por lo tanto *patisanthara* abarca un aspecto de importancia crucial en la vida humana y en la vida espiritual y para poder alimentarnos de éste es importante prestarle la debida atención. Además de brindar honor a la conciencia –el corazón de la práctica budista–, necesitamos reverenciar toda la riqueza expansiva de la vida budista.

Los seis *garavas* nos muestran con claridad cuál es el lugar que ocupan la reverencia y la veneración en la vida espiritual. Como ya hemos visto a partir del ejemplo del Buda, la veneración es una necesidad espiritual para todo budista comprometido, sin importar el grado de desarrollo en que se encuentre. De hecho, entre más destaquemos la veneración en nuestra vida, con más posibilidades contaremos de llegar al estado que alcanzó el Buda y más oportunidad tendremos de honrar lo que él honró.



## 6. La palabra del Buda

El Buda, al alcanzar la Iluminación, realizó sus aspiraciones y alcanzó la culminación de su búsqueda heroica. Puede decirse que la Iluminación era el final de su búsqueda, pero también que era el inicio. De hecho, fue el comienzo de lo que conocemos como “Budismo” –del surgimiento del Dharma en el mundo. Ahora bien, con el objeto de propagar el Dharma –la Verdad–, el Buda tuvo que encontrar una forma de comunicar su experiencia a otros. Según el relato tradicional de los eventos que siguieron a su Iluminación, la decisión del Buda de enseñar era inevitable.

Su descubrimiento era tan grande y tan contundente que él empezó a preguntarse si acaso podría comunicárselo a alguien. La Realidad –en todas sus dimensiones y profundidades– era demasiado sublime y muy difícil de comprender. Era profunda, delicada y sutil, y no podía llegarse a ella simplemente por medio de la razón o de la dialéctica. Iba totalmente en contra de todos los modelos convencionales mundanos y sólo alguien verdaderamente sabio podría llegar a comprenderla. Pero ¿quién poseía ese tipo de sabiduría? Las personas comunes y corrientes se encontraban tan absortas en los placeres de los sentidos que



no se interesaban por las cuestiones más profundas. ¿De qué servía esforzarse por comunicarles su descubrimiento? Aunque les hablase a su nivel, éstas no tenían nada con que compararlo en su experiencia, ni siquiera de la forma más remota. ¿Cómo podía ayudarles a comprender la Realidad?

Cuanto más pensaba en ello más deseos sentía de quedarse tranquilo, dejando que los demás se las arreglaran como pudieran. Pero de pronto sucedió algo que le hizo cambiar de opinión: mientras se encontraba allí sentado, a la sombra de uno de los árboles de Bodh Gaya, disfrutando del gozo de la experiencia de la Iluminación, se le presentó alguien. Según la leyenda, fue como si de repente lograra distinguir una luz intensa y escuchase una voz, y ante sus ojos apareció el gran dios Brahma Sahampati, quien le habló del siguiente modo: “Oh, gran Señor, le suplico que enseñe la Verdad. En el mundo existen unos cuantos seres cuyos ojos están cubiertos ligeramente por el polvo de las pasiones. Si usted les muestra el Dharma, ellos seguramente lo entenderán.” Cabe señalar que aun el dios de los mil mundos hablaba al Buda de una forma altamente reverencial y con un profundo respeto.

Esto es lo que se encuentra relatado en las escrituras. Por supuesto que –al igual que con muchos otros eventos en la vida del Buda– este incidente puede interpretarse ya sea en un sentido literal o simbólico. Puede que sucediese más o menos como se describe o puede que la figura de Brahma Sahampati representase un nivel, en la mente del Buda, en el que surgía este pensamiento –un nivel que por su sutileza era inferior al de la Budeidad–. Sin importar de dónde provenía la voz, ésta estaba diciéndole: “Pues bien, lo has logrado. Estás iluminado, has alcanzado la meta y la paz, cuentas con el conocimiento absoluto.

Cuentas con el gozo perfecto. ¿Pero qué pasará con los demás, con aquellos que están esforzándose? ¿Qué vas a hacer por ellos?” Y al escuchar la súplica de esa radiante figura surgió una gran compasión en su corazón.

De un modo más prosaico podemos decir que, mientras el Buda intentaba asimilar la experiencia de la Iluminación en todos los niveles de su ser, se revelaba un aspecto importante de ese proceso de asimilación: el desarrollo de lo que llamamos *karuna* o compasión. Ésta es la compasión que un Buda dirige hacia todos los seres no iluminados, hacia aquellos que se encuentran sufriendo a causa de su propia ignorancia, de su condicionamiento psicológico y de su confusión. Entonces, en tanto que integraba la experiencia de la Iluminación en sus profundidades emocionales, éstas iban transformándose en una cualidad trascendental, en *karuna*.

Con el poder supranormal de su “ojo divino”, el Buda echó una mirada al mundo y percibió que los seres se encontraban en diversas fases de desarrollo. El mundo se asemejaba a una especie de estanque con muchas plantas de loto: algunas personas se encontraban totalmente inmersas en el mundo, como capullos de loto enterrados profundamente en el lodo; otros no se encontraban hundidos y al empezar a emerger de las lodosas aguas del mundo, se convertían en lotos; incluso había otros cuantos que se encontraban por encima de la superficie del agua, listos para desplegarse plenamente al recibir la luz de la Verdad.

Eventualmente, el Buda se convenció de que había gente en el mundo que podía ser receptiva a la Verdad y se dirigió a Brahma Sahampati pronunciando un verso. La traducción del verso no expresa realmente el ritmo y la belleza de la versión original en

pali, pero aun así su impacto es evidente: “Abiertas de par en par están las puertas que conducen al estado que trasciende la muerte. Permitan que expresen su fe aquellos que tienen oídos y que pueden escuchar la Verdad.” El Buda había decidido salir al mundo a enseñar la Verdad que había descubierto.

La siguiente cuestión consistía en decidir a quiénes enseñaría.

Recordó la temporada en que había abandonado el palacio y pensó en sus primeros dos maestros. A pesar de que no habían podido mostrarle la Verdad, éstos habían hecho todo lo posible por ayudarlo y habían demostrado ser unos individuos altruistas y de nobles pensamientos. Sin embargo ya era demasiado tarde porque ambos habían muerto. Entonces se acordó de los cinco ascetas que lo acompañaron durante un periodo. Aunque al final lo abandonaron y rechazaron, por un tiempo lo ayudaron bastante. Se dio cuenta de que debía buscarlos.

Cabe señalar que al tratar de decidir a quiénes debía enseñar escogió a las personas que estaban listas para escuchar el Dharma y hacia las que se sentía profundamente agradecido. De hecho, esa gratitud era uno de los aspectos cruciales en la experiencia del Buda posterior a su Iluminación. Parece que tras levantarse de su meditación, caminó varios pasos y luego se giró para mirar el árbol que le había dado sombra durante todo ese tiempo; se quedó contemplándolo durante varias horas y finalmente se inclinó ante él en señal de reverencia. Con ello estaba diciendo: “Este árbol me cubrió, me dio sombra mientras me esforzaba por alcanzar la Iluminación. Por la tanto le brindo honor y respeto y le expreso mi agradecimiento. “

Era tal su espíritu de gratitud, que el Buda estaba decidido a encontrar a sus cinco discípulos ascetas. Al mirar en las pro-

fundidades de su mente se dio cuenta de que estaban viviendo en un lugar llamado Sarnath, que se encontraba a siete u ocho millas de Benares. El Buda emprendió el camino hacia ese lugar, marchándose de Bodh Gaya al final de la séptima semana de su Iluminación.

Sarnath se encontraba a casi cien millas de distancia de Bodh Gaya, por lo que debió tardar más de una semana en realizar el recorrido. Al llegar allí encontró a los ascetas, que vivían en el Parque de los Venados –una especie de santuario también conocido como “el lugar de reunión de los profetas”–. Éstos lo vieron acercarse y lo reconocieron de inmediato. “Allí viene –dijo uno de ellos– ese tal Gotama. ¿Lo recuerdan? Realmente pensábamos que llegaría a la meta, hasta que un día el ascetismo le resultó demasiado duro y optó por la vida fácil. Miren que fuerte y saludable se encuentra.” Otro dijo: “Dejen que se acerque si él quiere, pero no le mostraremos respeto alguno. Ya no podemos venerarlo como solíamos hacerlo cuando era Gotama ‘el gran asceta’.”

El Buda llegó a donde se encontraban ellos y, mientras se acercaba, los ascetas luchaban por mantenerse fieles a su decisión de ignorarlo, pero sus esfuerzos resultaban vanos. Era como si una extraña fuerza los estuviera obligando a ponerse de pie, saludarlo, sostener su tazón y uno de sus hábitos, para ofrecerle asiento. Aunque reprobaban su conducta, pues pensaban que había traicionado su ideal común, había algo en él que les resultaba atractivo. Se trataba de una cualidad extraña que nunca antes habían visto y a la que no podían evitar responder.

Tras concluir los saludos iniciales, el Buda fue directo al grano diciendo: “Escuchen. He encontrado la forma de trascender la muerte. Dejen que les enseñe cómo lograr esta meta.” Sin

embargo, los cinco ascetas no creían lo que oían y replicaron: “Ni siquiera cuando estabas practicando todas esas austeridades y mortificabas la carne pudiste alcanzar la Iluminación. ¿Cómo puedes haberlo logrado ahora, cuando todo el mundo sabe que te has dado por vencido?” El Buda insistió y al final logró convencerlos de que al menos le dieran la oportunidad de contarles lo que tenía que decir. Ese día se cumplían dos meses exactamente desde su Iluminación y era el día de luna llena de junio-julio, actualmente es ésta la fecha en que se celebra el *Dharmachakra-pravartana* o el aniversario de la ocasión en que el Buda puso en movimiento la rueda del Dharma. Acababa de comenzar la temporada de lluvias y durante los meses que ésta duró hablaron, debatieron y meditaron acerca del Dharma. Para cuando paró de llover, los cinco discípulos ya habían alcanzado la Iluminación.

Sabemos que durante todos esos meses el Buda impartió enseñanzas a los cinco ascetas, pero no sabemos cuáles fueron. Los relatos más antiguos simplemente cuentan que pronunció varios discursos sin especificar nada más. Más tarde se sugirió que el Buda les enseñó las Cuatro Nobles Verdades y el Noble Sendero Óctuple, pero no estamos seguros de ello. A algunos no les gusta dejar huecos y tienden a llenarlos con lo que pueden, y a mí me parece que eso es lo que ha ocurrido aquí: lo que realmente sucedió sigue siendo, por lo tanto, todo un misterio y es mejor no especular.

De cualquier manera, el Buda había logrado comunicar lo inefable o, más bien, había logrado conducir a sus cinco discípulos a una experiencia directa de la Verdad inefable del Dharma. Pero esto era tan sólo el comienzo. Es muy probable que, durante los cuarenta y cinco años siguientes, hubiera enseñado a cientos y

quizás hasta a miles de personas de todas clases en el noreste de la India. De hecho no dejó de enseñar hasta el día de su muerte, en que tenía ochenta años. En las escrituras se describen muchas situaciones y encuentros únicos del Buda que nos proporcionan una clara visión del Dharma. Entre éstos se encuentran los siguientes:

- Un importante brahmán va a ver al Buda para preguntarle cuál es la mejor forma de conducir un gran sacrificio de cientos de animales. De una forma cortés y sistemática, el Buda lo convence de que el sacrificio más perfecto y de mayor valor consiste en seguir el sendero triple: la meditación, la ética y la Sabiduría ...
- Un granjero acaudalado se encuentra muy ocupado organizando el arado de sus tierras cuando ve al Buda con su tazón de mendicante y le pregunta: “¿Por qué no trabajas para ganarte el sustento?” El Buda pronuncia un discurso brillante en el que describe la vida espiritual en términos del trabajo. El granjero intenta recompensarlo llenando su tazón de comida deliciosa, pero el Buda no la acepta. No admite que se le pague por impartir enseñanzas...
- Varios monjes escuchan por casualidad a un errante que insulta al Buda y que critica el Dharma. El Buda los alienta a que no se enfaden por ello y a que no se sientan complacidos ni halagados cuando la gente lo alabe a él o sus enseñanzas. Les dice que lo importante es saber distinguir las acciones correctas y explicar a otros cuáles son las incorrectas...
- Uno de los seguidores laicos del Buda sugiere que la gente de la localidad aceptaría el Dharma con mayor facilidad si

los monjes estuvieran dispuestos a realizar milagros y proezas sobrehumanas. El Buda le explica que el único milagro de utilidad es el de la instrucción del Dharma, que trae consigo el cese del sufrimiento...

- Dos monjes novicios con antecedentes brahmánicos le confiesan al Buda que los brahmanes han estado humillándolos e insultándolos por renunciar a su casta para unirse a la sangha. El Buda les asegura que no se puede marcar ninguna distinción física, moral o espiritual entre los miembros de diferentes castas y que únicamente quienes poseen una fe inquebrantable son los auténticos herederos del Buda y del Dharma...
- Un rey, inspirado por la belleza de la luz de la luna, decide ir con su séquito en busca de la paz mental junto al Buda....
- Un monje notifica que se ha suscitado una disputa estridente e intempestiva entre algunos miembros de la orden monástica...
- Se crea un gran tumulto para escuchar un discurso y el Buda se da cuenta de que entre todos, sólo hay uno, un leproso, que realmente escuchará lo que él tiene que decir....
- Una anciana muy turbada por la muerte de su nieta acude al Buda en busca de consuelo...

Éstos son ejemplos de cómo la gente se acercaba al Buda y de cómo éste les respondía de acuerdo a sus necesidades espirituales particulares. Algunos se marchaban tan ignorantes como habían llegado, otros se iban dispuestos a reflexionar; pero para la mayoría la vida ya no iba a ser la misma. Muchos afirmaban

después de tales encuentros: “Es como si alguien hubiera construido un edificio sobre lo que había sido derrumbado, señalándonos el camino que habíamos perdido, o como si nos ofreciera una lámpara de aceite mientras nos encontramos en un lugar oscuro... Por Refugio al Buda, al Dharma y a la sangha yo voy.” De este modo, al sentirse tan motivados, generalmente pedían ser considerados seguidores laicos o que se les aceptara en la orden monástica.

El último en convertirse en discípulo del Buda fue un hombre que llegó un poco antes de su deceso. Ananda, el discípulo y ayudante personal del Buda no quería que se molestara a su maestro, ya que estaba a punto de morir. Pensaba que no era el momento de hacerle preguntas ni de pedirle enseñanzas. Sin embargo, el Buda, desde su cama, alcanzó a escuchar la conversación y dijo a Ananda: “Déjalo entrar. Cualquiera que sea su pregunta tiene como objetivo el conocimiento. Él no quiere causarme problemas y entenderá lo que yo le diga rápidamente.” Así recibió a Subhadra, su último discípulo.

Después de su muerte, los discípulos del Buda continuaron transmitiendo las enseñanzas a sus propios pupilos, que a su vez las pasaron a los suyos... Durante mucho tiempo fueron impartidas de forma oral. En aquella época no había libros sobre el Budismo ni los hubo hasta siglos más tarde. Si una persona quería aprender algo acerca del Budismo tenía que acudir a un maestro. Las enseñanzas del Buda empezaron a escribirse quinientos años después de su muerte, quizás se debió a que a esas alturas la memoria de las personas ya no era tan buena como lo había sido en la antigüedad y se corría el peligro de perder el Dharma.



El conjunto de enseñanzas que el Buda impartió a sus discípulos y que fue transmitido de forma oral durante muchísimos años, se conoce con el nombre de *Budavachana*. “Buda” es un título que significa “el que sabe”, mientras que *vacchana* quiere decir “palabra” o “discurso”; por lo que el término compuesto significa “la palabra o discurso del que sabe”. No se trata de un discurso ordinario. El *Budavachana* es la expresión, a través de la palabra, de un estado de conciencia iluminado.

Esto no es tan simple como parece. Generalmente imaginamos, quizás de forma inconsciente, que el Buda hablaba del mismo modo que una persona común y corriente, ya que, después de todo, él usaba el mismo lenguaje que los demás. Sin embargo en el fondo del discurso del Buda subyace algo que no existe en el habla ordinaria. Tras las palabras del Buda está su conciencia iluminada la mente de Buda, y para “aquellos que tienen los oídos para escuchar”, sus palabras expresan esa mente de Buda. No obstante, esas palabras no la exponen de forma directa. Las palabras son el medio más obvio de comunicación que utiliza el Buda para formular la Iluminación, pero no es el único. Entre el estado iluminado de conciencia y su expresión, se incluyen varios niveles de comunicación; en cuanto al discurso humano común y corriente se refiere, en el uso del término *Budavachana*. Éstos representan, al menos, algunas de las implicaciones más profundas del término.

En primer lugar se encuentra el nivel de la mente iluminada si acaso podemos llamarlo así, ya que es un nivel que va más allá de cualquier clasificación, es decir, el nivel de la mente de Buda. Usamos la expresión “mente de Buda”, pero en realidad es muy difícil para nosotros formarnos una idea de ésta debido a que im-

plica la trascendencia de la división sujeto-objeto. Todo lo que podemos comentar al respecto, e incluso esto es engañoso, es que se trata de una conciencia pura e indiferenciada, absolutamente vacía y luminosa: se trata de una “masa” continua de luminosidad espiritual. Si esta explicación nos permite entenderlo aun menos que antes podemos plantearlo de una manera distinta, al decir que, fundamentalmente, implica un nivel de experiencia completa, profunda y absolutamente satisfactoria y que conlleva una paz y un gozo que van más allá de cualquier comprensión intelectual. Otro planteamiento sería que la mente de Buda se encuentra por encima y más allá del tiempo y del espacio. O, incluso, que en ese nivel de experiencia todo se conoce porque no hay nada por conocer.

Entonces ¿está claro? Pues no. Realmente no podemos expresar con palabras lo que por definición se encuentra más allá de todo concepto. La conciencia de un Buda es inconcebible desde el punto de vista de nuestro estado de conciencia ordinario, ya que éste se encuentra dominado por la distinción sujeto-objeto. Quizás lo más prudente sea aproximarla a través de una metáfora, describiendo la conciencia de un Buda como un vasto océano sin orillas, en el que los millones de universos sólo forman una pequeña ola o un poco de espuma.

Ahora tratemos de imaginar el surgimiento del deseo de comunicar dentro de esta inconcebible mente iluminada. De una forma estricta, esto también es inefable, ya que tendríamos que ubicarlo dentro de la dimensión del tiempo y del espacio, mientras que la mente iluminada trasciende tal esquema. Tampoco es posible usar la palabra “deseo” en relación a una mente que se encuentra totalmente en paz. Sin embargo, como ya hemos

mencionado, en cierto sentido surgió el deseo de comunicar, el deseo de comunicarse a sí misma en la mente iluminada del Buda. De hecho, podemos decir que la mente iluminada es una mente iluminada comunicando. Al deseo, por parte de la conciencia iluminada, de entrar en contacto con la conciencia no iluminada lo denominamos “compasión”, sin importar en qué nivel se encuentre la conciencia no iluminada. Esta comunicación es bastante sutil y ocurre a nivel superior.

No hay nada obvio con respecto a ésta. Es como una especie de temblor o vibración que se transmite desde la mente iluminada hacia la mente cuasi iluminada. En un sentido metafórico, puede decirse que este temblor es similar al más sutil de los sonidos. No se trata del sonido ordinario ni del sonido externo que escuchamos con normalidad. Ni siquiera se trata del sonido que podemos evocar en nuestra mente. Es, más bien, el sonido primordial, un fenómeno que existe en el plano espiritual y que se corresponde con lo que conocemos como sonido. Este temblor, esta vibración, este sonido silencioso, es el *Budavachana* en el sentido más excelso del término. Es el sonido emitido, en cierto modo, por la mente de Buda, por la Realidad misma. Y dado que la mente de Buda no está limitada por el tiempo ni confinada por el espacio, no hay un momento ni un lugar donde no exista realmente esta vibración.

Algunas tradiciones indias identifican este sonido cósmico y primordial con el mantra om, que no es ninguna sílaba pronunciada por la lengua humana. Es un sonido espiritual, interior y sutil, que a veces puede escucharse en los estados de conciencia superiores logrados a través de la meditación. Al armonizar con este sonido podemos escucharlo surgir a partir de todas las cosas

y de todos los fenómenos del universo, porque la mente de Buda se encuentra, en cierta manera, en los confines de todo objeto: está contenida en todo, brilla y suena a través de todo.

Con este sonido escuchamos la voz del Buda en su forma más etérea. Al mismo tiempo nos percatamos de que todo está incluido dentro de esta vibración y logramos entenderlo todo sin necesidad de utilizar ningún pensamiento, palabra o imagen. Por medio de este sonido indiferenciado y primordial que proviene de la mente de Buda, a partir de este sonido om que viene de todo y de todas partes, de la conciencia de Buda y de la Realidad, podemos escuchar y alcanzar una comprensión plena. Éste es el *Budavachana* en su sentido más elevado y en su más alto nivel.

Como podemos imaginar, este nivel de comunicación es sublime. Por lo tanto, la mente iluminada, en su afán por comunicarse con la mente no iluminada, tiene que descender hasta llegar a niveles de comunicación relativamente bajos. En el primer paso del descenso se encuentra el nivel de las imágenes arquetípicas: las imágenes del sol, de la luna y de las estrellas, de la luz y de la oscuridad, de los cielos y de la tierra, de los pájaros, de las bestias y de las flores, de la lluvia, del viento, de los truenos y de los relámpagos; imágenes benignas y coléricas; representaciones de todo tipo de formas monstruosas, coloreadas con tonos brillantes y luminosos.

No se trata de iconos creados por la mente humana individual ni por el “inconsciente colectivo”. Probablemente tampoco podemos afirmar que hayan sido creados en absoluto, sino que más bien son coevas y coeternas respecto de la conciencia iluminada, al menos en lo que respecta a este nivel particular de comunicación. Surgen a partir de las profundidades del espacio infinito y,

al igual que el sonido primordial, lo revelan todo. Por medio de sus formas y colores componen la imagen de la mente de Buda a través del universo. En su mundo de imágenes no son necesarios los pensamientos, las ideas ni las palabras. La comunicación que establecen no es tan sutil como lo es en el nivel del sonido mántrico, pero es mucho más tenue y comprensible que cualquier otra que hayamos experimentado comúnmente.

Si continuamos descendiendo, llegamos al nivel del pensamiento conceptual. Éste pertenece a la mente iluminada y a la mente no iluminada; es creado por la mente no iluminada pero puede ser usado y transformado por la mente iluminada de acuerdo con un propósito más elevado. Esta cualidad es la que distingue, en esencia, la filosofía budista del pensamiento filosófico común y corriente. Aquélla no está formada por las especulaciones de los budistas no iluminados, que no son sino ordinarias. Las doctrinas tales como la coproducción condicionada no están basadas en teorías intelectuales. Verdaderamente, el pensamiento budista comprende una serie de intentos por parte de la mente iluminada, del Buda Gotama o de cualquier otro ser iluminado, de comunicarse con las mentes no iluminadas utilizando conceptos.

Por debajo del nivel conceptual se encuentra el de las palabras que constituye el nivel más bajo que utiliza la mente iluminada para comunicar. Algunas personas dirían que realmente no es posible separar las palabras de los pensamientos. Es verdad que la conexión entre ambos es muy estrecha, más aun que la que existe entre los pensamientos y las imágenes. No obstante, los pensamientos y las palabras son dos cosas distintas y a veces se nos ocurren pensamientos que no podemos expresar por medio de palabras.

Existe un enorme océano separando la mente iluminada de su expresión en términos del discurso común. Ahora podemos observar cuántos niveles tuvo que descender el Buda antes de poder comunicarse con los cinco ascetas. No es de sorprender que tardase ocho semanas en realizar la transición necesaria. Aunque hemos hablado de una especie de descenso, la mente iluminada no deja atrás los niveles anteriores; más bien extiende el alcance de su comunicación. Consecuentemente, el *Budavachana* consiste en todos estos niveles de comunicación –el sonido mántrico primordial, las imágenes arquetípicas, los conceptos y las palabras– que transmite el Dharma o la enseñanza del Buda. El Dharma, en el sentido de la enseñanza del Buda no es tan sólo una cuestión de palabras y conceptos.

La tradición tántrica de la India y del Tíbet reconocen de forma explícita que el *Budavachana* es algo más que las palabras del Buda. Resaltan este hecho de una forma significativa, identificando tres modos de transmisión del Dharma. En primer lugar colocan lo que el tantra llama “la transmisión de la mente” de los *Jinas* o conquistadores. En ella la transmisión se efectúa de mente a mente, de corazón a corazón o de conciencia a conciencia. Sin palabras ni pensamientos. La comunicación se lleva a cabo de una forma directa, intuitiva y telepática de una mente a la otra. El Buda observa al otro y eso es suficiente para saber lo que quiere comunicar. Ninguno de los dos dice ni piensa nada. La transmisión se realiza en un nivel puramente mental o incluso espiritual.

El segundo modo de transmisión es el de los *vidyadharas*. Los *vidyadharas* son los grandes iniciados tántricos, los maestros del tantra. No están totalmente iluminados como lo están los *Jinas*,

pero comparados con los humanos normales, se encuentran en un grado increíble de desarrollo espiritual desde el que la transmisión se realiza a través de acciones y ademanes. En la tradición Ch'an de China se cuenta la famosa historia del sermón silencioso del Buda. En dicho sermón, éste simplemente muestra una flor dorada al público presente. No pronuncia palabra alguna, solamente les muestra la flor y Kashyapa es el único que entiende su mensaje. Los demás no alcanzan a comprenderlo, ya que se encuentran a la expectativa y con los oídos prestos para escuchar lo que el Buda va a decir. Pero para Kashyapa es suficiente la acción del Buda. Hay algunas iniciaciones tántricas, incluso hoy en día, en las que el maestro solamente realiza una señal, sin decir ni explicar nada. Si el discípulo es lo suficientemente receptivo, éste logra entender a qué se está aludiendo. Si la persona está alerta, en ese mismo instante logra acertar de qué se trata.

En tercer y último lugar, en la parte inferior de la lista, se encuentra la transmisión a través de las palabras por parte de los *acharyas*. Éstos son los maestros comunes y corrientes del Budismo, las personas que no han alcanzado la Iluminación plena pero que, al contar con cierto grado de visión clara, transmiten la enseñanza de un modo fiel a través del habla y de los pensamientos humanos normales.

Existen muchas maneras de transmitir el espíritu del Dharma –el corazón del Dharma– y todas ellas son válidas: la telepatía, las señales, los ademanes y las palabras. Pero, por supuesto, mientras más bajo sea el nivel de transmisión, mayor será el margen de malentendidos que pueden presentarse. Si la comunicación se realiza de forma directa, de mente a mente, no habrá lugar a los malentendidos, porque no se tratará de entender nada. Si no

es cuestión de entender nada, ¿cómo puede entonces haber equivocaciones? Con un ademán existe un margen muy pequeño de confusión; puede que no veamos lo que se está señalando y que lo que percibamos sea un poco diferente. En el nivel de las palabras, sin embargo, las posibilidades de error son muy grandes.

Una forma de prevenir malentendidos al expresar el Dharma por medio de palabras es registrarlos de una forma fidedigna. Durante muchos años fue ésta la responsabilidad de los monjes: se dedicaban a memorizar las enseñanzas que habían sido pasadas de generación en generación por medio de una tradición oral. Asimismo, cuando dio comienzo la tradición escrita, se hizo de un modo gradual, tanto que parece que hubo cosas que nunca se escribieron y, de hecho, todavía hay cosas que continúan transmitiéndose de forma oral.

Es muy general la tendencia a convertir una escritura en algo sagrado tan pronto como ésta es presentada de forma escrita. Este fenómeno se ha suscitado en relación con los registros textuales de las enseñanzas orales conocidas como la palabra del Buda o *Budavachana*. La frase “la palabra del Buda” es usada con frecuencia, casi de forma exclusiva, para designar las escrituras y, como resultado de ello, tienden a caer en el olvido sus implicaciones más profundas. No obstante, y a pesar de que sólo representan un aspecto del *Budavachana*, es de suma importancia tener presente la literatura del canon budista, la cual ha ido creciendo a través de siglos. A continuación haremos un repaso de la escrituras a partir de las categorías principales y en el orden en que aparecen como documentos literarios abarcando un periodo de cerca de mil años. De forma general podemos decir que parece que las enseñanzas más exotéricas fueron escritas



primero y que las esotéricas son posteriores. Quizás ni siquiera haya un registro escrito de estas últimas.

Tenemos entonces, en primer lugar, la categoría de enseñanzas más exotéricas. Aquí queda comprendido el código monástico: el *vinaya*, que consiste esencialmente en las reglas de conducta para los monjes y monjas y que son de dos tipos: hay normas para aquellos monjes o monjas que llevan una vida errante y mendigan su alimento, las reglas para los monjes se denominan “*bhikshu pratimoksha*” y las de las monjas *Bhikshu pratimoksha*. Las restantes normas son conocidas como *skandhakas* o capítulos y son las contempladas por los monjes y monjas que viven permanentemente en comunidades residenciales. Los capítulos cubren todo tipo de aspectos. Hay un capítulo acerca de la ordenación, otro sobre las reuniones quincenales de los monjes errantes y otro más que se refiere a la manera en que deben conducirse los retiros de la temporada de lluvias. Hay reglas respecto del correcto uso de las medicinas, los tipos comida y el material que deben utilizar los monjes para fabricar sus hábitos. Además contiene medidas acerca de las horas de sueño adecuadas y principios que previenen las situaciones en que algún monje cae enfermo. También se contemplan otras reglas acerca de las habitaciones y los muebles que deben tener los monjes, parece que éstos adquirieron muebles muy pronto e incluso hay un capítulo sobre el uso de la piel para los zapatos. Hay otras normas que explicitan la jerarquía monástica, la forma de arreglar disputas y cismas, y los deberes que recaen sobre los monjes que se encuentran bajo suspensión. Así quedan cubiertos todos estos temas y muchos más.

El *vinaya* no sólo consiste en la lista de reglas. Además incluye comentarios y explicaciones sobre las mismas, así como

el correspondiente material antropológico, biográfico e histórico. En su conjunto compone un texto voluminoso de enseñanzas y de información. De hecho, la literatura del *vinaya* es probablemente la fuente de información más completa con que se cuenta en la actualidad acerca de las condiciones generales del noreste de la India en los tiempos del Buda. También aparecen algunos discursos repartidos a lo largo del texto. Según los eruditos modernos, es probable que una parte del material del *vinaya*, incluyendo ciertas reglas, no se corresponda realmente con la palabra del Buda, y que algunos detalles hayan sido añadidos por sus discípulos subsecuentemente. Como dato curioso podemos mencionar que las incorporaciones posteriores no son exclusivas del *vinaya*, sino que pueden ser atribuidas prácticamente a todas las diferentes ramas de las escrituras.

La segunda categoría de las escrituras está compuesta por los diálogos y discursos del Buda. Hay cerca de doscientos y la mayoría están organizados en dos grandes colecciones: la de los “Discursos Largos” y la de los “Discursos Medianos”. En la versión pali hay treinta y cuatro discursos largos y ciento cincuenta y dos medianos, que cubren todo tipo de aspectos de la vida espiritual y de la ética. Algunos de ellos resultan de interés antropológico, mitológico o autobiográfico, pues en ellos el Buda cuenta las experiencias de su vida temprana. En cualquier caso se trata de una colección rica y variada.

En tercer lugar están las “antologías” acerca de los dichos del Buda. La más famosa de éstas se titula “Dhammapada” y se trata de un texto budista clásico bastante corto. Hay otras dos antologías que son particularmente largas y que juntas contienen miles de dichos organizados de una forma sistemática. Por ejemplo,

una de ellas está confeccionada de acuerdo con su tema: agrupa, bajo el mismo título, todos los dichos del Buda que cubren una materia particular. Hay una colección de dichos acerca de los dioses; Mara, el malvado; Vangisa, un gran poeta discípulo del Buda, que contaba con un talento sobresaliente; Maudgalyayana, un famoso seguidor del Buda, especialmente conocido por sus poderes psíquicos. Hay algunas secciones sobre las monjas, los brahmanes, los músicos celestiales, la entrada en el flujo, los diferentes puntos de vista, las corrupciones y los cuatro cimientos de la conciencia.

Otra antología organiza los dichos de forma numérica. Por ejemplo, en la sección de “los cuatros” están las cuatro circunstancias que conducen a la liberación de la existencia condicionada, los cuatro tipos de pureza de un don, los cuatro tipos de pura sangre –con relación a caballos–, las cuatro *dhyanas* –los estados de conciencia superior–, los cuatro *brahma viharas* –el amor, la compasión, el gozo y la ecuanimidad– ... De forma similar hay secciones para “los unos”, “los dos”, y así hasta “los onces”. Este tipo de arreglo obviamente era una especie de sistema mnemotécnico muy útil en los tiempos de la transmisión oral.

La cuarta categoría es la de los *Jatakas* o “Historias de Nacimiento”, y los *Avadanas* o “Acciones Gloriosas”. Éstas son probablemente las escrituras más populares y las más apreciadas entre los laicos de todos los países budistas tradicionales, desde Sri Lanka hasta el Tíbet. Y no es de sorprender que, dado que consisten totalmente en historias, como tales, muchas sean suficientemente encantadoras. Los *Jatakas* versan acerca del Buda, mientras que los *Avadanas* son fábulas relacionadas con sus discípulos más cercanos. Hay una diferencia que las distingue del

resto: tratan de las vidas pasadas de varios individuos; ilustran de forma eficaz el funcionamiento de la ley del karma, de la ley de la moral y de la recompensa psicológica a través de toda una serie de vidas, mostrando cómo nuestra moral y nuestros logros espirituales se conservan, en cierto modo, una tras otra.

Los *Jatakas* son más numerosos que los *Avadanas*, conteniendo la colección más grande de *Jatakas* quinientos cincuenta de éstos, algunos son del tamaño de una novela corta, escritos en pali. La mayoría de las historias siguen un estándar seccionado en cuatro partes. La introducción describe la ocasión puntual en la que se supone que el Buda narró ese Jataka particular a sus discípulos. A continuación se relata el Jataka. En tercer lugar se presentan algunos versos que generalmente son la continuación de la historia en prosa. Y finalmente el Buda identifica a los personajes de la historia con personas reales. En esa parte, por ejemplo, el Buda aparece diciendo: “Bien, Ananda, tú eras tal y cual en la historia, mientras que Devadata era este otro.” Algunas veces las historias no son muy halagüeñas aun para el mismo Buda. De hecho, se dice que en algunas de sus vidas anteriores no era un santo y en una historia incluso aparece como un caco. Lo que estas narraciones tratan de demostrar es que todos tenemos posibilidades de cambiar.

Muchas de las historias Jataka son cuentos tradicionales indios, retomados por algunos budistas y adaptados de acuerdo con sus propósitos particulares. El señor Rhys Davis llegó a describir el conjunto de *Jatakas* en pali como uno de los más fiables, completos y antiguos del folclor que existe en la actualidad en cualquier literatura del mundo, lo cual es cuestionable. Lo que está fuera de dudas es que los *Jatakas* y los *Avadanas* han ejercido

una gran influencia moral y espiritual en el Budismo oriental. Hasta tiempos muy recientes ha habido versiones muy dramáticas que han sido representadas en ciertas ocasiones en los patios de los grandes monasterios del Tíbet quizás ésta era la forma más eficaz de conmover e inspirar a los pastores, comerciantes, campesinos... por medio de la palabra del Buda.

Nuestra quinta categoría es un poco diferente. El “*Abhidharma*” no constituye ninguna historia, e incluso se han omitido por completo las figuras del lenguaje. El propósito de este tipo de literatura es la definición de términos técnicos lo cual es mucho más importante de lo que parece cuando nos fijamos en ellos con atención, así como el análisis y la clasificación de los estados mentales. Intenta además dar una cuenta sistemática y completa, principalmente en términos psicológicos, de todo el sendero hasta el Nirvana. La tarea a que se sometieron los compiladores del “*Abhidharma*” fue la de recopilar las enseñanzas encontradas en los diálogos, los discursos y las antologías, para luego analizarlas. Todas las referencias personales fueron omitidas y también fueron eliminadas las partes históricas, biográficas, mitológicas, poéticas y retóricas. La obra resultante tras una labor tan ardua es bastante extensa. La palabra “*Abhidharma*” se explica generalmente en términos de las enseñanzas del Buda “más elevadas” o “con mayores alcances”. Algunas escuelas opinan que mientras queden algunos rastros del método del “*Abhidharma*” en los diálogos y las antologías, éstos no pueden ser tratados como si constituyeran la palabra textual del Buda, sino más bien como el producto de una actividad escolástica posterior.

Según las escuelas de la tradición hinayana, el camino inferior, éste es el mayor alcance al que puede llegar la palabra del

Buda. Por lo tanto, en este punto, pasaremos del canon pali a las escrituras aceptadas únicamente por la tradición mahayana. Los “*Sutras mahayana*” componen la sexta categoría y forman la división más grande y más rica de las escrituras budistas. Es obvio que hablan principalmente de las enseñanzas mahayana: *Shunyata* el Vacío, el ideal *Bodhisatva*, la Mente Única, el *trikaya* –los tres cuerpos del Buda–, etc. También son llamados simplemente “*sutras*” y son los registros de los discursos del Buda. Hay varios cientos de “*Sutras mahayana*”, algunos son bastante largos y cuentan con varios volúmenes, mientras que otros son de una o dos páginas. En tanto que algunos están escritos en un estilo filosófico, otros están llenos de mitos y de símbolos, de prodigios y de magia.

Un resumen breve no podría estar a la altura de los “*Sutras mahayana*” y lo único que podemos hacer en esta ocasión es mencionar algunos de los más famosos. En primer lugar está la “Perfección de la Sabiduría en 8000 líneas”. Éste es uno de los textos más antiguos de la tradición de la Perfección de la Sabiduría y versa principalmente sobre el *Prajñaparamitá*, “la Sabiduría que va más allá”. También habla de la persona que se esfuerza por desarrollar esta Perfección de la Sabiduría –el *Bodhisatva*– y del corazón de la Perfección de la Sabiduría –*Shunyata*, la Vacuidad, la Realidad inimaginable–. El texto utiliza la paradoja consistentemente, destacando una y otra vez la naturaleza sutil, sobrenatural y elusiva de esta Sabiduría.

En segundo lugar está un “*Sutra mahayana*” completamente distinto: el “*Saddharma Pundarika*” o “Loto Blanco de la Gran Verdad”, que desde un punto de vista literario es uno de los más impresionantes, maravillosos y magníficos de todos los escritos.

Es capaz de transmitir un profundo significado espiritual utilizando casi por completo términos no conceptuales. No contiene enseñanzas abstractas, filosofías ni exposiciones conceptuales de ningún tipo. En lugar de ello está lleno de parábolas, mitos y símbolos, a través de los que expresa dos grandes enseñanzas: la primera dice que el Buda es eterno de forma esencial, por encima y más allá del tiempo y del espacio; mientras que la segunda señala que sólo hay un gran camino para la Iluminación de todos los seres el mahayana. Según el “*Sutra del Loto Blanco*”, todos los seres vivos, independientemente de que lo sepan o no, están siguiendo el sendero y alcanzarán la Iluminación. Esto nos muestra el optimismo espiritual de la visión budista en su nivel más elevado.

Se dice que el “*Sutra Lankavatara*” fue ampliado por el Buda durante una visita realizada a la mítica isla de Lanka, que no debe confundirse con Sri Lanka. Éste enseña, entre otras cosas que, esencialmente, toda la existencia condicionada no consiste en otra cosa que en una mente, una conciencia absoluta y última en la que puede reducirse todo y de la que todo emana. Este texto subraya la necesidad de darse cuenta de este último aspecto. No basta con hablar al respecto o con pensar en ello, ni siquiera con meditarlo. Es necesario darse cuenta por uno mismo, de que todo es sólo mente. El “*Sutra Lankavatara*” destaca que para lograrlo es necesario llevar a cabo una transformación radical. El aparato mental de cada uno, su sistema psicológico al completo, debe activarse a la inversa, ser volteado, transformado. A este cambio el “*Sutra Lankavatara*” lo llama *palavriti*, que significa “giro en el fondo más profundo de la conciencia”, un giro que va desde la mente fracturada y dividida hasta la Mente Única. Éste es el mensaje primordial del “*Sutra Lankavatara*”.

La visión del universo que se transmite a través del “*Sutra Gandavyuha*” es diferente. Éste nos brinda el relato de un joven peregrino llamado Sudhana, un buscador de la verdad. En el curso de su peregrinación por toda la India y lugares aledaños, visita a más de cincuenta tipos de maestros: *Bodhisatvas*, monjes, monjas, personas comunes y corrientes, un médico, un marinero, un vendedor de perfumes, dos reyes, varios niños, diversas deidades y un ermitaño. Sudhana aprende algo nuevo de cada encuentro. Más tarde, al final de su viaje, llega a la torre de Vairochana, al sur de la India, donde se encuentra con el *Bodhisatva* Maitreya, del que recibe su iniciación final. Dentro de la torre alcanza una visión de la Verdad Absoluta. De forma misteriosa es capaz de contemplar el cosmos y percibe que todo lo que existe en éste refleja todo lo demás, que el universo en su totalidad es una interpenetración parecida al fenómeno de la intersección de los rayos de luz. Se da cuenta de que no hay nada que pueda existir de una manera aislada, separada, demarcada o en estado sólido, sino que todo es dinámico y que todo está fluyendo. Todo fluye penetrando lo demás, en cualquier momento y en cualquier lugar.

Edwin Arnold basó su famoso poema “La luz de Asia”, en el “*Sutra Lalitavistara*”, que significa “el relato amplio de los deportes”. Como título de la biografía del Buda éste puede parecernos bastante extraño aun para una biografía tan imaginativa y poética. Sin embargo, este título pretende resaltar un aspecto importante de la naturaleza del Buda, porque, aquí, la palabra “deportes” se usa para indicar la alegre espontaneidad de las acciones del Buda. Por medio de su Iluminación logró liberarse de todo condicionamiento: ya no se encontraba determinado por nada ni estaba sujeto a la ley del karma. La esencia de su Iluminación se mani-



festaba de una forma totalmente libre, creativa y alegre, y esto es lo que el “*Sutra Lalitavistara*” trata de señalar.

Ahora bien, lo que hemos hecho no ha sido más que mirar rápidamente unos cuantos de los muchos “*Sutras mahayana*”, un catálogo de sus títulos rebasaría los límites de esta obra. La séptima categoría nos es bastante difícil de describir. Nos estamos refiriendo a los tantras. No son discursos sistemáticos; están escritos aunque no son composiciones literarias de una forma misteriosa e intencionadamente engañosa. No es posible leer el tantra y entenderlo. No se deben leer ni practicar las enseñanzas del tantra si no se cuenta con la iniciación de un gurú. Éste toma del tantra lo que piensa que necesita el discípulo, lo organiza de acuerdo con la práctica de éste y le confiere la iniciación de la forma correspondiente. Esto es todo lo que podemos decir en relación a esta clase particular de literatura budista.

Las siete categorías de las escrituras budistas, el código monástico, los diálogos y discursos, las antologías, las historias del nacimiento y los actos heroicos, el “*Abhidharma*”, los “*Sutras mahayana*” y los tantras constituyen en su conjunto el *Budavachana* o palabra del Buda en su sentido más exotérico. Juntos, estos registros literarios de las enseñanzas orales, forman una biblioteca pequeña. Actualmente están organizados en tres colecciones principales: El “*Tipitaka pali*”, el “San Tsan chino” y el “*Kangyur tibetano*”. El “*Tipitaka pali*” es la base escrituraria del Budismo del sudeste de Asia, principalmente de Sri Lanka, Tailandia y Birmania. Está en pali, un lenguaje que tiene sus raíces en un dialecto indio muy antiguo y contiene únicamente las versiones de las primeras cinco categorías de las escrituras, de las que prácticamente todas han sido traducidas al inglés, pero no al castellano.

El “San Tsang chino” es más voluminoso que el “*Tipitaka pali*”, comprendiendo las versiones de todas las categorías de las escrituras con excepción de los tantras, aunque hay uno o dos de éstos que sí están incluidos en los “*sutras*” tempranos. Se trata de traducciones chinas provenientes principalmente del sánscrito. El “*Kangyur*”, por su parte, está formado por traducciones tibetanas del sánscrito y es, en cierto sentido, la colección más completa de las escrituras budistas, ya que contiene las siete diferentes categorías. Sin embargo hasta la fecha, se cuenta con muy poco material de estas colecciones que haya sido traducido a algún lenguaje occidental.

Es muy fácil perderse entre todas estas escrituras budistas, incluso entre las “pocas” traducciones que existen en inglés y confundirse pensando que se han leído secciones que no se han leído. Es todavía más fácil olvidar el significado auténtico de la palabra del Buda en su sentido más profundo. Entre tantos términos es posible perder la palabra del Buda: al leer y estudiar tantas escrituras podemos olvidar el espíritu del *Budavachana*. Es por ello que necesitamos un maestro que nos ayude a interpretar todos estos textos y a elucidar el sendero que habremos de seguir. Nosotros a solas nos enfrentaremos a una multiplicidad de enseñanzas; algunas nos resultarán apropiadas de acuerdo con el nivel en que nos encontramos, pero otras no lo serán. Precisaremos de alguien con mayor experiencia que nos ayude a superar los tropiezos y que aporte sugerencias en relación con los diferentes aspectos en que tenemos que concentrar nuestra práctica. De no ser así, pronto nos desanimaremos y entraremos en callejones sin salida. No hay nadie que sea inmune a los errores, ni siquiera el Buda, y a veces nuestras equivocaciones pueden ser muy serias.

Por encima de todas las cosas necesitamos amigos espirituales, es decir, personas que nos traten de acuerdo a un compromiso común con el ideal espiritual. En nuestra comunicación con éstos nos relacionamos basándonos en nuestros aspectos óptimos y es así que podemos llevar a la práctica la teoría del Dharma. La mejor forma de medir la eficacia de nuestra propia práctica espiritual es por medio de nuestra relación con otras personas. Aquellos que nos conocen en nuestro estado más óptimo y en nuestro peor momento, serán quienes podrán ofrecernos el mejor consejo. Por lo tanto, la comunicación con nuestros amigos espirituales es tan importante que Ananda, el ayudante personal del Buda, en una ocasión se encontraba tan conmovido por ésta que le dijo al Buda: “La amistad espiritual es la mitad de la vida espiritual.” El Buda le respondió: “Ni mencionarlo Ananda, la amistad espiritual conforma la vida espiritual en su totalidad.” Por ende podemos decir que al encontrar una forma de expresión, la Iluminación ejemplifica la amistad espiritual en su nivel más alto, y un excelente ejemplo de ello fue la relación establecida entre el Buda y Ananda. A pesar de la desigualdad en sus logros espirituales, se cuidaban mutuamente con bondad fortaleciendo la amistad que sostuvieron durante los últimos veinticinco años de la vida del Buda.

Podemos afirmar que el *Budavachana* cobra vida solamente dentro del contexto de la sangha. Fuera de éste muere y se fosiliza. Es por eso que la principal preocupación del Buda fue la de establecer la integridad y la armonía en su orden de monjes. Si sus seguidores lograban vivir en concordia, a través de una comunicación sincera y clara, fortaleciendo sus vínculos amistosos y preocupándose por el bienestar de cada cual, se preservaría el espíritu del *Budavachana*.

La sangha además puede aspirar a lograr mayores alcances.

Podemos entrar en contacto con el espíritu del *Budavachana* al dejar atrás por un momento el mundo que nos es familiar para acercarnos a una esfera diferente: la de las imágenes arquetípicas. Allí veremos que aparece el *Budavachana* personificado por medio de la figura del *Bodhisatva* Mañjughosha: el *Bodhisatva* de la Sabiduría. Su nombre significa “el Ser del Buen Decir” y además se le conoce como “*Vagishvara*”, cuya traducción es “el Señor del Habla”. La raíz de este nombre es “vag”, que también es la raíz de “vachana”. *Vagishvara*, el Soberano de la Palabra aparece en medio del cielo azul de media noche como un apuesto caballero de dieciséis años de edad y de piel amarilla intensa. Se encuentra sentado con las piernas cruzadas sobre un loto enorme, está ataviado con sedas y joyas y tiene el cabello largo y negro. Con una mano empuña una espada en llamas y con la otra sostiene un libro contra su corazón, el libro contiene las escrituras de la Perfección de la Sabiduría. Está rodeado por un aura de luz dorada que, a su vez, está circunscrita por un arcoiris. Se trata de Mañjughosha: el Señor del Buen Decir y es la personificación o el arquetipo de la palabra del Buda.

Podemos llegar aún más lejos y más alto. La palabra del Buda no sólo está personificada por la figura de un *Bodhisatva*, sino por la figura del Buda: el Buda del “*Sutra* del Loto Blanco”. En éste se cuenta que el Buda está sentado eternamente en la Cima del Buitre, que es el pico espiritual que constituye la parte más alta de la existencia mundana. Desde allí proclama eternamente el Dharma. No lo hace por medio de palabras, ni siquiera por medio de imágenes; lo expresa por medio de sonidos mántricos, las vibraciones primordiales de la Realidad misma. Cuando nos

encontremos meditando o leyendo las escrituras y en cualquier ocasión que estemos silenciosos y tranquilos, podremos percibir dichas vibraciones, que provienen, en cierto modo, de la mente de Buda y por lo tanto del pináculo más alto de la existencia. Al percibir las empezaremos a vibrar con el Buda de una forma muy sutil y armoniosa. También podremos escuchar de ese modo, a ese grado, a través de las profundidades y desde las cumbres de nuestro ser, la palabra del Buda en el sentido más extenso, más verdadero y más elevado.

## 7. El karma y el renacimiento

La vejez, la enfermedad y la muerte fueron cuestiones que estimularon la búsqueda de Siddhartha Gotama y que cuando éste se convirtió en Buda quedaron resueltas gracias a sus descubrimientos. No es que hubiese aceptado la muerte ni que la deseara. Más bien penetró en una verdad por medio de una percepción directa que lo transformó, convirtiéndolo en una nueva especie de ser para el que el nacimiento y la muerte simplemente eran irrelevantes. Como vimos en el capítulo anterior, el Buda dudó al principio sobre la posibilidad de comunicar a otros su descubrimiento alquímico al cual denominó el principio de *pratitya-samutpada*. Pero a pesar de la sutileza y la profundidad de esa verdad, logró comunicarla. Con el transcurso de los años, la formulación seminal de *Pratitya-samutpada* fructificó en una amplia gama de enseñanzas y hoy en día sigue siendo la base y el cimiento de todas éstas. En términos filosóficos, por lo menos, puede decirse que el descubrimiento de esta verdad del condicionamiento universal es lo que constituye la esencia de la Iluminación del Buda. Por lo tanto es el principio fundamental del Budismo y de esa forma lo describiremos.

Originalmente apareció en su mente como una declaración lacónica e incluso un poco cruda: “Esto es condicionado por eso. Todo lo que sucede se debe a una causa.”

Sin embargo la última versión de este principio tiene su origen, quizás de forma significativa, en un acontecimiento ocurrido cuando uno de los discípulos del Buda comunicaba dicho principio muy eficazmente. Éste lo explicaba a un buscador de la verdad, que con el tiempo se convertiría en el discípulo principal del Buda, unos meses después de la Iluminación del Buda.

Se cuenta que un joven brahmán de Bihar llamado Sariputra, había dejado su casa y sus posesiones, del mismo modo que lo había hecho el Buda, acompañado de su amigo de la infancia Maudgalyayana. Tiempo más tarde, Sariputra se encontraba a solas: ambos habían acordado ir en direcciones diferentes en busca de la verdad, estableciendo que cuando cualquiera de los dos encontrara un maestro iluminado se lo comunicaría al otro, duplicando de esa manera la oportunidad de éxito en su búsqueda.

En el transcurso de sus viajes, Sariputra conoció por casualidad a Ashvajit, uno de los cinco primeros discípulos del Buda, que ya había alcanzado la Iluminación y que se dedicaba a enseñar el Dharma. Bastante impresionado por la apariencia del monje errante que irradiaba tranquilidad y felicidad, Sariputra se acercó a saludarlo y sin más ni más le preguntó: “¿Quién es tu maestro?” Ésta puede parecernos una forma demasiado abrupta de dirigirse a una persona totalmente extraña. En Inglaterra generalmente empezamos una conversación diciendo: “¡Hace muy buen tiempo!” o algo por el estilo, pero en la India la gente suele a ir al grano. Entonces Sariputra realizó la pregunta que uno todavía hace cuando conoce a una persona de este modo, y

Ashvajit le respondió: “Mi maestro es Shakyamuni, el Sabio de la tribu de los Shakyas, el Buda.” Sariputra prosiguió con la segunda pregunta acostumbrada: “¿Qué enseña?” Ashvajit le contestó: “Para ser sincero, soy un principiante y no sé mucho acerca del Dharma, pero puedo explicarte brevemente de qué se trata.” De este modo, le recitó un verso en pali de dos líneas, que se ha convertido en una famosa frase a lo largo del mundo budista. Éste dice así:

“De todas las cosas que proceden de una causa, el Tathágata ha explicado su causa y además su cesamiento. Ésta es la enseñanza del gran shramana.”

Parece que esta estrofa tuvo un efecto demoledor y al mismo tiempo liberador en la mente de Sariputra, quien vislumbró la verdad que expresaba. Entonces, acto seguido, alcanzó la Visión Clara Trascendental y entró en el Flujo. Obviamente, hasta entonces, su preparación había sido tan buena que una exposición del Dharma así de compacta le fue suficiente para darse cuenta de que su búsqueda había terminado. Ahora podía ir con su amigo Maudgalyayana para contarle con confianza que había encontrado al Buda.

Este verso de Ashvajit es venerado por todo el mundo budista oriental. En el Tíbet, China, Japón, Tailandia y Sri Lanka se halla esculpido en monumentos de piedra y en lápidas de arcilla, está impreso en tiras de papel con las que se rellenan estatuas e inscrito sobre planchas de oro y plata. Se puede decir que es el credo budista. Quizás nos parezca un poco árido, abstracto, académico o poco inspirador, pero para Sariputra fue muy profundo. Si real-



mente reflexionamos acerca del principio de *Pratitya-samutpada* en cualquiera de sus formas, podemos comprender sus implicaciones y empezar a entender el por qué ha tenido un impacto tan extraordinario en el mundo. Cualquier cosa, sin importar el nivel en que exista, surge en dependencia de ciertas condiciones y cuando esas condiciones desaparecen, deja de existir. Esto es todo lo que dice esta fórmula que es capaz de describir el Budismo.

El principio de *Pratitya-samutpada* afirma que, desde el punto de vista de la mente iluminada, la característica sobresaliente de todos los fenómenos físicos o psíquicos es que están condicionados. El incesante flujo de las cosas tanto de los eventos materiales como de los estados mentales consiste en un proceso de fases interdependientes en el que cada cual surge a causa de ciertas condiciones, y a su vez condiciona las siguientes fases. La lluvia, la luz del sol y el alimento de la tierra son las condiciones de las que surge un roble, cuyas hojas caídas se pudren y forman el rico humus del que crece la campánula azul. Asimismo, un apego celoso podría provocar la ejecución de un crimen. No hay nada en el plano fenoménico que se produzca espontáneamente, sin haber sido precedido por ciertas causas, ni hay nada que no produzca consecuencias. Lo que nos libera de forma gradual de todas las condiciones, conduciéndonos a la creatividad espontánea y al libre funcionamiento de la Iluminación, es el reconocimiento consciente de esta ley de condiciones.

Si entendemos claramente los factores que conformaban el descubrimiento del Buda, entonces podremos entender cómo por medio de éste se esclarecían las preguntas que Siddhartha se había formulado en un principio:

“¿Qué es la vejez, la enfermedad y la muerte? ¿En qué parte encajan los hechos inmutables de nuestra decadencia física en el proceso total condicionante? ¿Acaso continúa tras la muerte este incesante flujo de cosas o es la muerte el final de todo?”

Para nosotros, estas preguntas, por supuesto, no se encuentran únicamente en un plano teórico o abstracto. El misterio de la muerte que tanto preocupaba a la humanidad primitiva todavía se considera un misterio en nuestros días. Incluso en la actualidad, cuando aparentemente se sabe tanto de todo, sólo necesitamos presentar una conferencia titulada “El libro tibetano de los muertos”, “Lo que sucede después de la muerte” o “¿Adónde vamos después de la muerte?”, para atraer a un gran número de personas. Hoy en día existe un amplio mercado de libros que se concentran tanto en el tema de la muerte como en el del proceso de la misma. Nuestra situación es inmensamente distinta a como lo era en los tiempos primitivos. No obstante nuestra comprensión de la muerte sigue siendo bastante precaria. Incluso me atrevería a decir que el “problema” de la muerte en la actualidad es aún más apremiante de lo que fue para nuestros antepasados.

Sin embargo, la forma en que contemplamos la muerte, en que la aceptamos o la negamos no es exactamente la misma para todos. Los sentimientos e ideas que la gente tiene con relación a la muerte han cambiado a través de los siglos. Desde una perspectiva histórica, podemos decir que la cuestión de la muerte se originó cuando el hombre empezó a cultivar la tierra durante la era de las civilizaciones de los valles y de los grandes ríos. Esto sería hace unos quince mil años. En aquel entonces la gente se

detuvo a considerar los aspectos que eran menos hostiles y misteriosos, aunque permanecía oscuro el mayor misterio de todos: la muerte. Esta cuestión, de hecho, se tornó más obtusa y se convirtió en una gran carga para la gente por una razón en particular.

Había cambiado el estilo de vida al establecerse un sistema sedentario: ahora se vivía en aldeas, pueblos y grandes ciudades. Había surgido la llamada civilización. La vida ofrecía mayores comodidades, más seguridad y una serie de diversiones más extensa. Al poder gozar más de la vida, las personas querían continuar disfrutándola y no estaban dispuestas a dejar a sus seres queridos, sus posesiones, sus tierras, sus diversiones ni sus ritos religiosos. Empero llegaba el día en que tenían que morir y éste era un hecho inevitable. La muerte ensombrecía la luz que había llenado sus vidas ¿Para qué servía la vida si iba a terminarse tan pronto? Empezaban a darse cuenta de que tan sólo contaban con unos cuantos años de juventud, de placer y de prosperidad, y que después de eso vendría un vacío imposible de llenar quizás, si acaso, se convertirían en una especie de fantasmas agitándose en la oscuridad, pero nada más.

¿Qué podían hacer al respecto? Nada realmente, y la mayoría simplemente trataba de no pensar en ello y de disfrutar la vida al máximo. Su filosofía se expresaba por medio de la siguiente frase: “Come, bebe y sé feliz porque mañana morirás.” Los más valientes empezaron a actuar heroicamente, mataban monstruos, iniciaban batallas, conquistaban reinos; intentaban obtener fama de tal modo que su nombre se siguiera escuchando aun después de su muerte y quizás siempre. Pero incluso esos héroes, en los momentos en que se encontraban más reflexivos, creían que en realidad nada de eso tenía sentido.

Parecía que la vida humana no sólo era un misterio sino una tragedia. Las tradiciones e historias de las culturas antiguas, que fueron escritas posteriormente y que son los ejemplos más tempranos de nuestra literatura, reflejan este estado de ánimo. Lo encontramos en el relato épico babilónico de *Gilgamesh*, alrededor del año 3000 antes de la era común, y en la obra de Homero, *La Iliada*, que narra la caída de Troya y que fue compuesta dos mil años más tarde. Lo encontramos en el poema épico anglosajón *Boewulf*, que data del siglo VII, así como en la Biblia, donde es expresado de una forma más poderosa y trágica en el libro Eclesiástico o “Sabiduría de Ben Sira”. La vanidad de la ambición humana de cara a la muerte era un tema predilecto en la literatura antigua y que ha inspirado el mismo tipo de sucesos en tiempos más recientes; así lo expresó Thomas Gray en 1750:

*La baladrona de la heráldica, la pompa del poder,  
Toda esa belleza y esa riqueza que poseyó,  
Espera del mismo modo la inevitable hora:  
Los caminos de la gloria conducen a la sepultura.*

Pero ésta es tan sólo la mitad de la historia, la mitad occidental. En el lejano Oriente la gente empezó a mostrar una actitud diferente que reflejaba una especie de solución al misterio de la muerte, lo que suponía, claro está, un tipo de solución al misterio de la vida. Para los orientales la muerte no representaba el fin, ya que no creían que los humanos simplemente desapareciesen al morir. Se pensaba que después de un tiempo regresarían con un cuerpo nuevo, cuya clase dependería de la naturaleza de las acciones que habían realizado en su vida anterior. Esta noción

apareció por primera vez en la India alrededor de los tiempos de Homero (800 AEC) y a partir de entonces se extendió ampliamente. La primera referencia clara a este principio se encuentra en el *Brihadaranyaka Upanishad*, en el que es representado a través de una enseñanza altamente esotérica comunicada sólo a unos pocos escogidos. Esta idea se extendió rápidamente de una forma sistemática y más organizada hasta convertirse en la enseñanza del karma y el renacimiento.

Cuando los occidentales acuden de forma masiva a una conferencia sobre el karma y el renacimiento o sobre “El libro tibetano de los muertos”, lo que realmente quieren saber es: ¿qué me sucederá cuando muera? ¿Es la muerte el punto final? Si pudieran asegurarnos que la muerte no es el final, no habría problema. Si la gente supiera con absoluta certeza que no va a desaparecer después de morir, sentiría menos deseos de escuchar la conferencia acerca del karma y el renacimiento o de comprar de inmediato el último comentario sobre el “Libro tibetano de los muertos”. En el mundo occidental la muerte es un problema pero en Oriente, especialmente en el este budista e indostánico, no lo es. A los orientales les preocupa muy poco la muerte; para ellos es algo natural e inevitable, al igual que el renacimiento. Todos morimos y luego renacemos, morimos otra vez y volvemos a renacer, así son las cosas. No se trata de ninguna clase de especulación: la muerte no es el problema, sino más bien lo es la cuestión de cómo escapar del proceso completo de la muerte y del renacimiento. ¿Cómo podemos alcanzar un estado en el que ya no estemos sujetos al nacimiento ni a la muerte? El conflicto es que morimos y volvemos a nacer una y otra vez, a través de incontables años. La cuestión es ampliada de la siguiente manera:

lo que en Occidente es una solución para el problema de Oriente, en Oriente es el problema en sí y requiere una solución mayor. Éste fue el aspecto relevante del descubrimiento del Buda acerca del principio del condicionamiento universal.

Cuando, en el curso de su Iluminación, el Buda examinó los diferentes aspectos de la existencia condicionada, se dio cuenta de que todo desde lo más bajo hasta lo más elevado estaba sujeto a la ley del condicionamiento universal. Y también observó que esta ley universal funcionaba, como fue planteado desde el enfoque del modelo evolutivo de dos modos distintos: uno cíclico y otro espiral. En la modalidad cíclica hay una acción y una reacción entre opuestos. Experimentamos placer y dolor, virtud y vicio, nacimiento y muerte, y generalmente oscilamos entre ambos. La vida es seguida por la muerte, que a su vez da lugar a una vida nueva. El placer es precedido por dolor que, después, es seguido por el placer. En todos los niveles de la vida psíquico, biológico, psicológico, sociológico e histórico opera este mismo proceso cíclico. Un imperio surge para después caer; el crecimiento tiene que ser seguido por la decadencia; la salud, la riqueza, la fama y el prestigio social tienen como resultado inevitable la enfermedad, la pérdida, la muerte y el olvido.

En el modo espiral del condicionamiento, por otra parte, existe la posibilidad de un crecimiento real y permanente. Cada factor del proceso incrementa su efecto en vez de invertir el efecto de su antecesor. Por ejemplo, en lugar de producirse una oscilación entre el placer y el dolor, del placer pasamos a la alegría, de la alegría al gozo, del gozo al arrobamiento, del arrobamiento al éxtasis... y así indefinidamente. Esta tendencia espiral puede aplicarse a la vida y a la muerte como a cualquier otra cosa. El

Buda se dio cuenta de que además de estar sujetos a las interminables rondas del nacimiento y la muerte, era posible para cualquier ser humano entrar en el sendero espiral del desarrollo espiritual, lo que constituía la “puerta de entrada a la inmortalidad”, el camino que conduciría más allá de los opuestos de la vida y la muerte.

Cuando era aplicado el principio del condicionamiento al proceso de la vida y la muerte, surgía la enseñanza del karma y el renacimiento: una de las enseñanzas más famosas e importantes en el Budismo, aunque es también una de las que tiende a malinterpretarse con mayor frecuencia. La primera cuestión a puntualizar con respecto al karma es que se trata de una aplicación del principio del condicionamiento. No hay nada misterioso, extraño u oculto en ello. El karma en sus términos más generales representa la ley del surgimiento, que entra en funcionamiento en un plano particular de la existencia. Esta aclaración es de suma importancia, ya que una de las mayores fuentes de confusión proviene de la idea de que el karma es “la enseñanza budista de la causa y el efecto y que es universal”. Sin embargo esto no es así. El principio universal es el proceso del condicionamiento y el karma es únicamente una de las formas en que funciona. Para aclarar este punto expandiremos una enseñanza budista posterior al Buda que, de hecho, proviene de la tradición filosófica, sistemática y analítica del “*Abhidharma*”. Se trata de la enseñanza de los cinco *niyamas*. Es de una formulación de suma trascendencia, ya que, en un estilo propio del “*Abhidharma*”, reúne una serie de hebras que quedan sueltas en los “*sutras*” originales.

La palabra *niyama* es un término común para el pali y el sánscrito y significa: una ley natural o un orden cósmico. De acuerdo

con esta enseñanza, son cinco las formas en que funciona la ley de la causa y el efecto actuando cada una en un nivel diferente. Las primeras tres son las formas más simples, dado que pueden relacionarse con la ciencia occidental. En primer lugar esta *utu-niyama*; *utu* se refiere a la materia no viviente; en la actualidad hay personas que empiezan a dudar que haya materia no viviente, no obstante le daremos esta designación. Se trata del orden físico e inorgánico de la existencia. *Utu-niyama*, por lo tanto, es la ley de la causa y el efecto que funciona en el nivel de la materia inorgánica. De una manera general incluye las leyes de la física y de la química, así como las leyes de las disciplinas asociadas a éstas.

El segundo *niyama* es *bija-niyama*; *bija* significa semilla y, en consecuencia, este *niyama* se refiere al mundo de la materia viviente: el orden físico orgánico, cuyas leyes constituyen las ciencias biológicas.

El tercero es *chitta-niyama*. *Chitta* es mente y entonces *chitta-niyama* es el condicionamiento operativo en el mundo de la mente. La existencia de este tercer *niyama* indica que la actividad mental y el desarrollo no son fortuitos sino que se encuentran gobernados por ciertas leyes. Es importante que entendamos las implicaciones de esto. En Occidente estamos acostumbrados a tomar en cuenta las leyes que funcionan en el nivel de la física, de la química y de la biología, pero no estamos tan familiarizados con la idea de que hay leyes similares que regulan los eventos mentales. Es más común pensar que éstos simplemente suceden, sin ninguna causa en particular. En cierto grado y en algunas áreas, la influencia de Freud empezó a cambiar dicha suposición, pero la idea de que los fenómenos mentales surgen en dependencia de condiciones no ha llegado todavía a penetrar



lo suficiente el pensamiento popular. Sin embargo, el Budismo presenta este enfoque en la enseñanza de *chitta-niyama*, la ley de la causa y el efecto, que funciona en el mundo de la mente y podemos decir que es un concepto que se corresponde con la moderna ciencia de la psicología.

En cuarto lugar tenemos *kamma-niyama*. El término *kamma* –pali– es más conocido en su forma sánscrita, karma, la cual es usada también en castellano, y significa acción intencionada. De forma tradicional y paradójica, algunas veces se dice que karma es el equivalente de *chetana*: la conciencia volitiva; es decir, que la acción es análoga a la volición, ya que la acción es ejecutada tan pronto como surge la voluntad, por medio del cuerpo, del habla o de la mente. Por lo tanto, *kamma-niyama* se refiere al mundo de la responsabilidad ética y es el principio condicionante que funciona en el plano moral.

Quizás para las personas que han recibido una educación basada en la moral de Occidente sea difícil entender el funcionamiento del karma. Si alguien comete un error en nuestra convencional sociedad, se le arresta y se le lleva a la corte para sentenciarlo. La ejecución de un crimen y el ser castigado son dos eventos separados, y el castigo es impuesto por un sujeto externo: la sociedad, la policía, el juez, la ley. Nuestra tendencia es aplicar este modelo a todo el campo de la moral y de la ética. Pensamos en el pecado y en el castigo para ese pecado, en la virtud y en la recompensa para esa virtud. De forma tradicional tendemos a pensar en términos de la existencia de un juez que observa lo que hacemos y que nos castiga o recompensa, de acuerdo con ello el juez es, en la mayoría de los casos, claro está, Dios. La gente imagina a Dios como si éste realizara una serie de juicios masivos

en los que la gente se encuentra frente a él, mientras los ángeles y los demonios están alrededor asumiendo el papel de testigos policíacos. La doctrina cristiana oficial afirma que cuando alguien muere éste tendrá que enfrentarse a su juez. Y la idea de que será puesto en el dique de la Cima Trascendental para ser conducido rápidamente al sitio que le han asignado, representa un horrible trauma para el cristiano ortodoxo. Las dramáticas opciones inherentes a esta doctrina han sido motivo de fabulosas creaciones literarias, musicales, teatrales y artísticas. Un notable ejemplo es el de la hermosa pintura de Miguel Ángel que se encuentra en la capilla sixtina “El Juicio Final”. Sin embargo, también han dado lugar a una filosofía mediocre y a un modo de pensar por el que todavía estamos sufriendo una pesada resaca.

La postura budista es muy diferente e incluso a muchos puede parecerles extraña debido a los efectos del enfoque generalizado de la ética que se basa en la teología cristiana. En el Budismo hay una ley pero no existe un legislador ni nadie que administre esa ley. En ocasiones me ha tocado escuchar a algunos misioneros cristianos discutir con budistas e insistir que si se cree en una ley tiene que creerse en un legislador; obviamente, dicho argumento es engañoso. Después de todo existe la ley de la gravedad, pero no hay un dios de la gravedad empujando las cosas y tirando de ellas. La mencionada ley es únicamente una descripción generalizada de lo que sucede cuando los objetos caen. Tampoco contamos con un dios de la herencia o un dios de la selección sexual. Estas cosas suceden y funcionan por sí mismas.

De acuerdo con el Budismo, existe un fenómeno similar en el plano moral. En cierto sentido, la ley se administra por sí sola. Un buen karma, obviamente, conlleva estados de felicidad,

mientras que uno malo produce sufrimiento. No hay necesidad de que nadie venga a revisar lo que hemos hecho para decidir el castigo o la recompensa correspondiente. Sucede por cuenta propia. Lo “bueno” y lo “malo” forman parte de la estructura del universo. Esto puede sonar terriblemente antropomórfico, pero lo que se quiere decir realmente es que, desde el punto de vista del Budismo, el universo es un universo ético. O de una forma más precisa: el universo funciona de acuerdo con el principio del surgimiento; funciona en el nivel kármico y dado que conserva los valores éticos podemos describirlo en un plano ético. Éste es el *kamma-niyama*.

El quinto y último es *dhamma-niyama*. *Dhamma* (*dharma* en sánscrito) es una palabra que cuenta con muchas aplicaciones distintas, pero aquí se refiere simplemente a lo espiritual o a lo trascendental, en contraste con lo mundano. Por lo tanto, el principio del condicionamiento también funciona en este nivel. Sin embargo no está del todo claro cómo sucede. Cabe resaltar que algunas de las explicaciones tradicionales más populares de este *niyana* son un poco infantiles y superficiales. Por ejemplo, muchas leyendas cuentan que cuando el Buda alcanzó la Iluminación y cuando murió, así como en otras ocasiones decisivas, se estremeció la tierra de seis formas distintas, y esto, según algunos comentaristas, se debió a que estaba operando el *dhamma-niyama*.

No tenemos que ir muy lejos para encontrar una interpretación mejor. Personalmente me parece que la clave del asunto está en la distinción entre los dos tipos de condicionamiento. Los primeros cuatro *niyamas*, incluyendo *kamma-niyama*, son condicionantes en el sentido cíclico de la acción y la reacción entre

pares de opuestos. Sin embargo *dharmma-niyama* se corresponde con el tipo espiral de condicionamiento y como tal constituye la suma total de las leyes espirituales que gobiernan el progreso a través de las fases del sendero budista.

Por lo tanto, el karma no es la ley del condicionamiento en general, sino solamente la que funciona en un nivel determinado: el nivel ético y el plano de la responsabilidad moral. Esto significa que no podemos suponer que lo que nos sucede es necesariamente el resultado de nuestras acciones pasadas el karma es únicamente uno de los cinco niveles de condicionamiento. Lo que nos ocurra puede ser el resultado de factores físicos, biológicos, psicológicos, éticos o espirituales. Y lo más probable es que se trate de una compleja combinación de factores que pongan en juego diferentes *niyamas*.

Ahora bien, ¿cómo funciona el karma? Si no hay un juez que esté promulgando sentencias ¿qué sucede entonces? El “*Abhidharma*”, que además es la escuela de filosofía budista más precisa, nos ofrece una idea muy clara del karma, al clasificarlo desde siete puntos de vista diferentes: el nivel ético; “la puerta” que será explicada más adelante; la conveniencia de las experiencias resultantes; el tiempo que tarda en tener efecto; la prioridad relativa del efecto y, por último, la función y el plano en que madura el karma. A continuación exploraremos estas siete formas de clasificar el karma por separado.

En primer lugar se encuentra el karma clasificado de acuerdo con el estatus. El punto principal a señalar es que el nivel ético de una acción intencionada está determinado por el estado de la conciencia en que se realiza para el Budismo esto es totalmente axiomático. El Budismo afirma que este estado de conciencia

puede ser “positivo” o “negativo”. La práctica budista de la ética es una cuestión de inteligencia y de benevolencia. Nuestros estados mentales negativos son aquellos que están dominados por la avaricia (el deseo neurótico), la aversión (el odio o el resentimiento) y la ignorancia. No se nos castiga por éstos, pero al experimentarlos nos sentimos infelices, dado que los estados mentales negativos conllevan la contracción de nuestro ser y de nuestra conciencia y esto nos hace infelices. Los estados mentales positivos, por el contrario, están caracterizados por la satisfacción, el amor, la comprensión y la claridad mental. Y, una vez más, nadie nos otorga un premio por éstos. Las acciones positivas o éticas a través del cuerpo, la palabra o la mente dan como resultado la sensación de que nuestro ser y nuestra conciencia se expande, lo que nos produce felicidad. En cierto sentido, por tanto, las acciones positivas promueven la felicidad.

Por ende, la ética budista consta de bases psicológicas. Una acción no es ética porque se corresponde con una serie de reglas externas sino porque está más ligada a un estado particular del ser. En el Budismo hay reglas aunque sería más apropiado denominarlas preceptos. Son reglas sólo en el sentido de que forman una especie de guía para indicarnos la forma en que nos comportaríamos si estuviéramos en cierto estado de conciencia. No se trata de reglas como una finalidad, impuestas por el grupo religioso; más bien existen con el objeto de ayudarnos a conseguir nuestro objetivo: la Iluminación. El Buda, además, hizo una distinción entre la moral natural (en pali: *pakati-sila*) y la moral convencional: *pannati-sila*. La moral natural es de naturaleza universal y está basada en los hechos de la psicología humana. Mientras que la moral convencional varía dependiendo del lugar

y está basada en las costumbres y las opiniones de la cultura en que se establece. La moral natural es la única que funciona bajo la ley del karma.

Algunas escuelas budistas se han interesado por proteger las bases psicológicas y espirituales de la ética budista. Con la finalidad de contrarrestar el peligro del formalismo ético, la creencia de que alguien es bueno simplemente porque está obedeciendo las reglas; la escuela zen y la escuela tántrica han resaltado una implicación que puede resultar sorprendente, e incluso espantosa, con respecto a la aproximación budista de la ética. Éstas han llegado a mantener que, por cuestión de principios, la persona iluminada es capaz de realizar acciones aparentemente poco éticas. Sin embargo, lo que realmente cuenta es el estado de la conciencia y no la acción en sí, porque el estado de la conciencia determina el valor ético y por lo tanto determina el efecto kármico de la acción y no al revés. El enfoque de estas escuelas en relación a dicho principio nos muestra que puede ser necesario escandalizar con el objeto de mostrar cómo funciona la ética budista, ya que ésta cuenta con unas bases diferentes a las de la moral convencional. Estamos demasiado acostumbrados a querer entender la moral de acuerdo con las soluciones prefabricadas del formalismo ético. Estas dos escuelas relatan algunas historias bastante peculiares. A continuación contaremos una de ellas, la cual representa uno de los ejemplos más extremos.

“Érase una vez, comienza la historia, un anciano ermitaño que vivía a solas en la cueva de una montaña como se trata del Tíbet podemos imaginar que la cueva se encontraba cercana a zonas nevadas y que por lo tanto era muy fría. Éste

vivía como Milarepa, el famoso asceta, pero a diferencia de él su dieta no consistía únicamente en ortigas. A pesar de que llevaba una vida muy estricta y austera, no se alimentaba de ortigas porque muy cerca vivía una mujer que solía llevarle comida todos los días. Y de ese modo él podía continuar con su práctica de meditación sin tener que preocuparse de sus alimentos. Cada día ella se acercaba a la entrada de la cueva con una gran fe y una profunda devoción para dejar la comida enfrente del anciano ermitaño. Éste bendecía a la mujer y comía en silencio. Entonces, sigilosamente, ella recogía el plato vacío y regresaba a su casa, mientras él continuaba meditando.

“Esta mujer tenía una hija que también era devota del viejo asceta y a veces era ella quien llevaba el alimento al ermitaño. Un día ésta fue a llevar la comida al anciano y la puso frente a él. En esta ocasión, para su sorpresa, en lugar de empezar a comer de forma silenciosa, como era su costumbre, el ermitaño se lanzó hacia la chica y trató de violarla. Ella resistió el ataque. Además de encontrarse sorprendida estaba bastante enfadada. Dado que ella era una muchacha fuerte del campo y él un ermitaño débil y frágil, no tuvo problema alguno para huir corriendo y salir bien librada. Al llegar a casa y tan pronto como había recuperado el aliento, dijo a su madre: “¿Qué imaginas? ¿qué crees que intentó hacerme el viejo a quien todo el tiempo hemos considerado una persona religiosa y espiritual?” Sin más preámbulos, contó toda la historia a su madre. Su madre se enfadó muchísimo, pero no con el ermitaño sino con su hija, a la que reprendió diciéndole: “¡Malvada cría! ¿Acaso no tienes fe? Un hombre religioso

como él no intenta violar a nadie por simple diversión. Debe haber un significado importante en ello ¿Acaso no entiendes? Regresa a verlo de inmediato y pide disculpas, di que lo sientes y que estás allí a su total disposición.”

“La chica regresó y encontró al ermitaño sentado enfrente de la cueva. Ella hizo una reverencia y le dijo: “Siento mucho haberme comportado de esa forma tan tonta. Estoy aquí para servirle en lo que quiera.” Sin embargo, el ermitaño le contestó que era demasiado tarde. Ella le preguntó qué quería decir. Sin más miramientos él repitió: “Es una pena, pero es demasiado tarde.” La chica estaba perpleja y le preguntó una vez más a qué se refería. Y el ermitaño le respondió: “Pues supongo que debido a que has participado en el incidente te contaré lo sucedido. Y es que como sabes, del otro lado de la colina hay un gran monasterio. Ahora bien, el abad de ese monasterio era un hombre inicuo, no era un monje bueno en absoluto. No le interesaba el Dharma, nunca estudiaba y era muy codicioso. Anhelaba acumular posesiones y atiborrarse de comida. Él murió hace unas horas mientras yo meditaba y alcancé a ver que su espíritu se movía por el aire. Se encontraba en una condición terrible, triste e infeliz, y me di cuenta de que estaba dejándose atraer por un renacimiento inferior, lo que le iba a ocasionar una vida futura bastante desagradable. No había nadie en las cercanías y en ese momento tú llegaste. Sentí compasión por él e intenté darle otra oportunidad a ese espíritu infeliz. Pensé que si actuaba con rapidez podría ayudarlo por lo menos a renacer como humano. Lamentablemente te fuiste corriendo y ¿sabes lo qué ha pasado? Pues bien, en ese campo de allá, un momento



después de que te marchaste, había dos burros copulando. ¡Ahora es demasiado tarde!”.

Los tibetanos cuentan esta historia siempre que tienen la oportunidad. Es una de sus favoritas y resulta útil para ilustrar el punto clave de la ética. La absoluta imposibilidad de un acto compasivo de violación es lo que señala el punto importante. Cualquiera que sea la regla ética, sin importar lo clara que parezca y la amplia gama de instancias que pueda cubrir, jamás puede ser considerada absoluta. Lo que determina el valor ético es el estado de la conciencia con el que se realiza la acción.

Obviamente esta enseñanza a pesar de ser tan crucial, puede interpretarse de forma incorrecta. Es demasiado fácil entenderla de la siguiente manera: “Si siente que es correcto, hágalo.” Sin embargo ésa sería una total distorsión de la ética budista. Después de todo, una gran cantidad de personas se sienten bien incluso al realizar una acción que es torpe en todos los sentidos. No es una cuestión de seguir nuestros instintos o nuestros sentimientos pasajeros, sino de tratar de alcanzar un estado mental lo más positivo posible y de actuar según éste. Los preceptos están a nuestro alcance para proporcionarnos una guía respecto al tipo de acción que promoverá estados mentales positivos, aun cuando inicialmente nuestros estados mentales sean menos positivos. El ideal y el objetivo de la ética budista es el de tener éxito al actuar a partir de estados mentales positivos y perspicaces, así como a partir de estados de satisfacción, amor, compasión, paz, tranquilidad, gozo, sabiduría y claridad. A esto se refiere la clasificación del karma según el nivel ético.

Después tenemos la clasificación del karma como “puerta”.

Esta expresión tan pintoresca se refiere a la puerta a través de la que se efectúa el karma. De forma tradicional, en el Budismo las acciones cuentan con tres aspectos: el cuerpo, el habla y la mente; éstos constituyen las puertas. No son únicamente las acciones físicas y las acciones del habla las que conllevan consecuencias; las acciones mentales, es decir, los pensamientos y los sentimientos, también las tienen. De hecho, para que una acción tenga un efecto kármico tiene que ser una acción intencional. Si al realizar un acto no tenemos la intención de hacerla o cuando decimos algo esto se malinterpreta, esa acción no produce efectos bajo la ley del karma. En esta parte el Budismo difiere del jainismo: el jainismo sostiene que si, por ejemplo, matamos a alguien por accidente, aun en el caso de haber tomado todas las precauciones posibles para evitarlo, la acción inevitable tendrá consecuencias kármicas que nos causarán sufrimiento en el futuro. El sistema jainista de la ética está basado en reglas, reglas bastante complicadas, mientras que el sistema budista cuenta con bases psicológicas.

En tercer lugar el karma puede ser clasificado de acuerdo con la conveniencia de las experiencias resultantes. Si lo expresamos de una forma más cruda, una forma que no es muy budista, se podría afirmar que el karma funciona ajustando el castigo al tipo de crimen. Por ejemplo, si adoptamos una actitud de reverencia hacia la vida, si protegemos a los seres vivos, renaceremos en un estado de felicidad en el que gozaremos de una larga vida. Si, por el contrario, tomamos la vida de alguien de una forma deliberada, entonces naceremos en un estado de sufrimiento y nuestra vida será corta. Del mismo modo, si practicamos la generosidad renaceremos rodeados de comodidades, pero si somos

tacaños seremos pobres e indigentes en nuestra vida siguiente. Si mostramos respeto por los demás renaceremos en una posición social alta, pero si despreciamos a otros renaceremos en el nivel social más bajo.

Algunas veces se aplica este principio de una forma que en Occidente nos parece ridícula. Uno de los textos dice que si hablamos mal de otros, desprestigiándolos, renaceremos padeciendo halitosis (mal aliento). Asimismo se cuenta la historia de un Arhat enano. Parece ser que el Buda tenía un discípulo que era enano: estaba iluminado, su conocimiento del Dharma era inmenso y era un gran orador; pero a pesar de todo ello era enano y además estaba jorobado. La historia señala que un día los discípulos del Buda empezaron a discutir el caso del enano. Se creía que probablemente había realizado muchísimas obras buenas en sus vidas pasadas y que por eso era discípulo del Buda. Y entonces ¿cómo era posible que hubiera nacido enano? Para satisfacer la curiosidad de sus discípulos, se supone que el Buda contó la siguiente historia:

“Hacía miles y miles de años, en un remoto periodo de la historia existió un Buda, de hecho era un *pratyekabuddha*, es decir, un Buda ‘privado’ que había alcanzado la Iluminación pero que no impartía enseñanzas. Cuando éste murió, la comunidad entera decidió construir un enorme monumento en honor a su vida. Mientras se encontraban discutiendo el proyecto, algunas personas decían que el monumento debía tener seis metros de altura y otros que debían tener ocho. En tanto que continuaba la discusión, llegó la persona que posteriormente renacería enana y dijo: ‘¿Qué importancia tiene?

A mi parecer será suficiente construir un monumento pequeño.' Y como resultado de su pésimo karma renació enano".

Recuerdo que esta historia se contaba de forma solemne en una revista budista birmana. Había algunos budistas que sugeríamos que en lugar de gastar el dinero sobredorando monumentos, se podría emplear en publicar algunos libros sobre el Budismo. Las personas que insistían en decorar los monumentos sacaron a colación esta historia apócrifa para mostrarnos las terribles consecuencias kármicas que se suponía nos estábamos creando al sugerir tal necesidad. Ésta es la forma en que a veces se aplica este principio. A pesar de las adaptaciones tendenciosas por parte de algunas personas, el principio es válido. Es, de hecho, bastante sencillo. Podríamos explicarlo de un modo distinto: cualquier cosa que hagamos a otros, a largo plazo estamos haciéndola a nuestra propia persona. No se trata simplemente de una teología budista, sino de una psicología bien fundada. Incluso podríamos expresarlo de la forma inversa: cualquier cosa que nos hagamos, a la larga la estamos haciendo a otras personas.

La cuarta forma de clasificar el karma es según el tiempo que tarda en surtir efecto. En este sentido, hay dos tipos de karma: aquellos que tienen un efecto en la vida presente es decir, los resultados son experimentados durante la vida en que se comete la acción; aquellos que tienen su efecto en una vida posterior; y aquellos que no llegan a tener un efecto. Esta tercera categoría puede causarnos sorpresa. Algunas teorías populares exponen la idea de que el karma es una especie de ley de hierro de la que nadie escapa. Se sugiere que aunque hayamos realizado una acción muy pequeña, buena o mala, hace millones de años, en una

existencia remota, su efecto nos llegará. La noción de que nunca podemos escapar y de que finalmente tendremos que pagar por todo lo que hemos hecho, resulta muy atractiva para muchos.

Sin embargo no es esto lo que expresa la enseñanza budista.

Según el Budismo, algunos karmas, positivos o negativos, se contrarrestan con el tiempo. Pueden ser cancelados por karmas opuestos o puede que simplemente pierdan su fuerza. Al no presentarse una oportunidad para su expresión simplemente se desvanecen. El karma no es una ley de hierro y algunos karmas no producen ningún efecto.

La quinta forma de ordenar el karma es de acuerdo con la prioridad relativa del efecto, lo que nos lleva a la cuestión del renacimiento. Éste es el resultado del karma, pero el karma es de muchos tipos. Por ejemplo, cuando morimos y estamos a punto de renacer, hay todo tipo de karmas en el fondo “esperando” a producir su efecto. La pregunta que tenemos que hacer entonces es la siguiente: ¿en qué orden de prioridad influyen en la naturaleza de nuestro renacimiento?

Según esta clasificación, hay cuatro tipos de karmas en el orden de prioridad relativa. El primero es de gran peso y está compuesto por los karmas que contienen las voliciones conscientes positivas o negativas que, debido a su magnitud, llegan a modificar y a afectar toda nuestra personalidad. El ejemplo que generalmente se ofrece en relación a un karma de gran peso es el del acto intencional de tomar la vida de alguien, el asesinato, especialmente si la víctima se ha preocupado por desarrollarse espiritualmente. Otro karma importante y de gran peso es el de practicar la meditación. Aquí abriremos un paréntesis para aclarar lo que esto significa, porque la palabra parece usarse más

frecuentemente, aun entre los budistas, en el sentido de “intentar meditar”, más que en el sentido de alcanzar estados de conciencia superiores. La meditación, como karma de gran peso, no se refiere a una especie de ejercicio en el que se trata de ganar compostura de una forma pasiva y algo somnolienta. Más bien se refiere a una acción que modifica todo nuestro ser, toda nuestra personalidad y toda nuestra conciencia, aquí, ahora y en el futuro. Cuando alguien ha estado meditando auténticamente, no termina en un estado mental dulce, suave y un poco abstracto, si sucediera esto lo más probable es que la persona hubiera pasado por un ensueño pasajero. La meditación es algo mucho más dinámico y representa un gran reto. En ocasiones puede incluso llegar a ser demoledora; después de ésta debemos sentirnos llenos de poder, de energía y de vida. Es así que el karma de gran peso, positivo o negativo, ejerce una tremenda influencia.

El segundo en la escala de influencia sobre nuestro renacimiento es el karma próximo a la muerte. Éste se refiere a una especie de imagen mental que se nos presenta a la hora de la muerte. Generalmente se trata de una imagen relacionada, de algún modo, con nuestras actividades e intereses en la vida. El ejemplo que comúnmente se ofrece es el de un carnicero, quien tras haber observado la matanza de un gran número de animales, probablemente presencia imágenes de este tipo en el momento de su muerte y puede que imagine la escena en que matan a un animal, que escuche los chillidos y vea la sangre y los cuchillos. Obviamente el estado mental de esa persona no será de felicidad. Un pintor, en contraste con lo dicho, puede que imagine formas hermosas, colores y figuras y puede que un músico escuche alguna melodía. Aunque también es posible que la imagen que se

nos presente en la mente no esté conectada necesariamente con nuestra vida anterior y puede que esté relacionada con el lugar del siguiente renacimiento. Se dice que si en el momento de nuestra muerte vemos una hermosa flor de loto, blanca, rosa o amarilla, el renacimiento tendrá lugar en un plano de conciencia superior, en una “esfera celestial”. Si, por otra parte, presenciamos una escena en llamas, esto indica, por supuesto, que el renacimiento ocurrirá en el famoso lugar de dichas características.

La tercera categoría del karma que tiene un efecto en este momento es la del karma habitual, que se refiere a cualquier acción que realizamos en repetidas ocasiones durante nuestra vida. Una gran parte de nuestra existencia está compuesta, probablemente, por los karmas habituales, las acciones que realizamos una y otra vez sin darnos cuenta, la mayoría de las veces, del efecto que ejercen sobre nosotros. Quizás la acción per se no tenga implicaciones significativas: puede que no ocupe mucho tiempo, pero si la hacemos varias veces, día a día, al final tendrá un gran efecto, de la misma manera que las gotas de agua que caen continuamente sobre una roca la van corroyendo. Siempre estamos creando karma –fraguando una especie de cadena que nos aprisiona o sembrando las semillas del crecimiento futuro–. Y no tiene por qué tratarse necesariamente de una acción física repetitiva. Quizás en el plano físico realicemos esta acción una sola vez; no obstante, en el plano mental estamos activándola continuamente, convirtiéndola así en un karma habitual. Estoy seguro de que no hace falta ofrecer ejemplos de éste.

La cuarta y última clase de karma en el orden de prioridad relativa es el karma residual y está constituido por cualquier acción intencionada que no esté incluida en ninguna de las tres

categorías anteriores. El “*Abhidharma*” es sobre todo sumamente ordenado y muy sistemático.

Cuando estamos entonces entre la muerte y el renacimiento suspendidos en la antesala entre una vida y la otra–, estos karmas ejercen su influencia y determinan la naturaleza de nuestro renacimiento. Según el “*Abhidharma*”, los karmas de gran peso son los primeros en ejercer su influencia. Si contamos con un karma de gran peso en nuestro “crédito” –o “déficit”–, inicialmente éste determinará el tipo de renacimiento que tendremos. Por medio de tal análisis quizás podamos empezar a apreciar la importancia de la meditación desde el punto de vista kármico. Si hemos meditado durante nuestra vida, si hemos forjado estados de conciencia superiores de una forma consistente –o incluso de vez en cuando–, si hemos alcanzado algún nivel superior del ser durante nuestra vida –aunque sea por unos pocos minutos–, éste será el factor que determinará en principio la naturaleza de nuestro renacimiento futuro. Otros factores ejercerán su influencia posteriormente.

Si acaso no hemos edificado un karma de gran peso en nuestra vida pasada, nuestro renacimiento estará determinado por el karma próximo a la muerte. Ante la ausencia de un karma próximo a la muerte, lo determinante será el karma habitual; ante la ausencia del karma habitual –lo que sería muy extraño–, lo tajante será el karma residual. Por lo menos, algunas autoridades del “*Abhidharma*” asignan este orden de prioridad, mientras que otros dicen que el karma habitual es el que toma precedencia sobre el karma próximo a la muerte. A pesar de las diferencias de opinión, la idea está clara.

Es obvio que pueden traslaparse las categorías de estos karmas y que un karma particular puede funcionar de todas estas



maneras. Por ejemplo, si hemos meditado durante nuestra vida, habremos formado un karma de gran peso. Si a la hora de nuestra muerte pensamos en nuestra experiencia de la meditación, esto se convierte en un karma próximo a la muerte. Y si durante nuestra vida hemos meditado muchísimas veces, se trata de un karma habitual. Si la meditación constituye nuestro karma de gran peso, nuestro karma próximo a la muerte y además nuestro karma habitual, entonces, obviamente, la meditación va a ser, en gran medida, el factor que determine nuestro próximo renacimiento. Y, según el Budismo, es muy probable que renazcamos en un estado de conciencia superior, incluso en un plano superior: naceremos como yoguis en un mundo apropiado para yoguis.

La sexta clasificación es la del karma según la función. Se trata de las cuatro disposiciones de los karmas: el reproductivo, el de apoyo, el de contrarresto y el destructivo. Los karmas reproductivos son directamente responsables de la producción de una vida después de la muerte. Por lo tanto, esta categoría trata de la forma en que creamos las tendencias para renacer; es decir, la forma en que damos rienda suelta a nuestra avaricia, a nuestra aversión y a nuestra ignorancia. El karma de apoyo se refiere a la manera en que establecemos y fortalecemos esas tendencias. El karma de contrarresto trata del proceso por medio del cual el efecto de nuestras acciones puede contrapesarse o cancelarse con otras acciones. Por lo tanto, el karma de gran peso y la concentración meditativa constituirían el karma de contrarresto, dado que tienen el poder de cancelar el karma negativo de gran peso –en el caso de haber roto los preceptos éticos, por ejemplo–. Finalmente, el karma destructivo implica cualquier experiencia que tengamos de Visión Clara de la Realidad y que hayamos

mantenido a un nivel lo suficientemente profundo para destruir la raíz del karma negativo.

Hay un símil tradicional que ilustra esta clasificación. El karma reproductivo es comparado con una semilla que se siembra en un campo –es la nueva vida que “se planta” en el útero de la madre–. El karma de apoyo es como la lluvia y el abono que alimentan la semilla y la ayudan a crecer hasta convertirse en una planta. El karma de contrarresto es como una granizada que cae sobre el cultivo y lo arruina. Y el karma destructivo es como el fuego que quema todo el campo de modo tal que lo destruye por completo. Desde del punto de vista de la función, los karmas son de estos cuatro tipos.

El séptimo y último eslabón de la clasificación es el karma según el plano en que madura. Este aspecto es muy importante y también está vinculado estrechamente a todo el asunto del renacimiento. En la descripción del mundo budista, el universo es concebido en términos del tiempo y del espacio, pero además en términos de lo que podríamos denominar la “dimensión espiritual” o la “profundidad”. El tiempo y el espacio representan el aspecto material y objetivo de la existencia condicionada, mientras que la dimensión espiritual representa su aspecto subjetivo y mental. El primero de éstos es el mundo, la esfera o el plano en el que existimos, en tanto que el segundo es nuestro estado mental o nuestra experiencia de esa existencia. En el microcosmos del individuo, estos dos polos o dimensiones están representados por el cuerpo y la mente: el cuerpo es la entidad humana en términos del tiempo y del espacio, mientras que la mente es esa misma entidad humana, pero en términos de la dimensión espiritual o de la profundidad.

Todo esto se ilustra en el “Libro tibetano de los muertos”, que, entre otras cosas, intenta responder a la pregunta de qué sucede cuando morimos. Éste describe cómo dejan de funcionar los sentidos: cómo dejamos de escuchar, ver, oler, paladear y sentir. Eventualmente la conciencia se separa del cuerpo y el cuerpo pierde calor. Entonces se quiebra el sutil vínculo psíquico que existe entre el cuerpo y sus aspectos no materiales. En ese momento estamos verdadera y completamente muertos. Y entonces –según la enseñanza que se describe con lujo de detalles en el “Libro tibetano de los muertos”–, en ese primer instante, nos encontramos cara a cara con la Realidad misma. Es como si a lo largo de nuestra vida, el cuerpo, los sentidos y la mente inferior hubieran estado protegiéndonos de la Realidad todo el tiempo, manteniéndonos lejos de ésta y reduciendo nuestra experiencia de ella, o, por lo menos, actuando como filtros. Pero después de la muerte, cuando el cuerpo y la mente inferior ya no se encuentran allí –cuando han quedado suspendidos– se produce el alborea de la Realidad y ésta se nos presenta rápidamente por un instante de una forma terrible. Digo “terrible”, porque la mayoría de la gente no puede soportarla se encoge aterrorizada. T.S. Elliot dijo: “El ser humano no puede aguantar una dosis elevada de realidad.”

El momento en que la conciencia humana se encuentra cara a cara con la Realidad puede resultar aterrador y puede que la mente trate de escapar a ello, buscando entre los niveles inferiores uno que le resulte cómodo y familiar. Al establecerse en él, se percata de un ansia por ocupar un cuerpo, y entonces “renace” en ese cuerpo. Cabe resaltar en este punto cuán importante es que dejemos de engañarnos por las palabras. Hablamos de un vaivén de la conciencia, incluso señalamos que ésta pasa de un cuerpo

a otro pero no se trata de un vaivén real, ya que la conciencia no ocupa un espacio en un sentido literal y no puede “entrar” en un cuerpo. La mente y el cuerpo son como las dos puntas de un palo: asimos una punta y la otra la sigue de forma automática.

Éstas son, pues, las siete categorías del karma, que junto con los cinco *niyamas* nos proporcionan una clara idea de la naturaleza del karma. Éste constituye nuestra acción intencional y las consecuencias que se desprenden de ésta. Es, asimismo, la ley que establece que las consecuencias proceden de la acción. No se refiere al destino: el destino no existe. Tampoco es la ley general de la causa y el efecto. Como lo deja claro la enseñanza de los cinco *niyamas*, el karma es tan sólo un tipo de condicionamiento, aunque uno muy importante, entre los otros cuatro. Por ello es una equivocación afirmar que cualquier cosa que ocurre es resultado del karma. Cuando a algunas personas les ocurre algo suelen pensar: “Debe tratarse de mi karma.” Y se imaginan que al plantearlo de este modo están siendo muy devotas y muy budistas. No obstante, esto no es lo que enseña el Budismo. El Budismo señala que cualquier cosa ocurre como resultado de ciertas condiciones y que no todas ellas constituyen el karma. El karma es únicamente uno de los cinco tipos de condicionamiento que funcionan en el universo. Ciertos eventos pueden ser el resultado del karma, pero puede que no lo sean.

En ocasiones surge la siguiente dificultad: la relación que existe entre el renacimiento y la enseñanza de *anatman*, la enseñanza que dice que el alma y el ser no existen. Podríamos pensar: Si no hay un alma, ¿qué viaja de una vida y de un cuerpo a otro y cómo ocurre el renacimiento? Podría parecer que, dado que no es posible tener ambos postulados a la vez, debemos sacrifi-

car la doctrina de *anatman* o la enseñanza del renacimiento. Sin embargo se trata de una dificultad artificial. Como dijimos en el primer capítulo, *anatman* no se refiere en absoluto a un alma en el sentido de la vida psíquica; más bien se refiere a la inexistencia de un alma o de un ser no cambiante. En el caso del renacimiento, hay un substrato de actividad mental que “fluye” de una vida a otra vinculado a este cuerpo o a este otro. Es la vinculación de un cuerpo nuevo al “flujo” de actividad mental que constituye lo que llamamos renacimiento. No es una contradicción; podemos contar con la doctrina de *anatman* y la enseñanza del renacimiento sin ninguna dificultad.

A estas alturas de nuestra exposición sobre el karma habrá quienes pueden estar pensando: “Todo está muy bien. Todo encaja de una forma muy bonita y suena muy plausible. ¿Pero acaso es verdad? ¿Cómo podemos estar seguros de todo esto? ¿Existen pruebas?” La mente occidental generalmente, quiere una evidencia clara de ello. Se están consiguiendo pruebas, lenta pero consistentemente. Hay equipos de personas que se encuentran investigando de forma sistemática sobre los casos de las personas que afirman ser capaces de recordar sus vidas anteriores. Se están efectuando y publicando registros de individuos corrientes, no se trata de santos, sabios ni meditadores que aseguran, sin tener una razón particular para ello, que recuerdan una vida anterior. Generalmente son capaces de dar muchos detalles, su nombre, donde vivieron, lo que hacían, a causa de qué murieron... Y parece que la información que proporcionan coincide con lo que se sabe de las vidas a las que se refieren, que en su mayoría son vidas intrascendentes. Los científicos tienden a interesarse particularmente por los muchos casos de

recuerdos de este tipo por parte de niños. Frecuentemente se ha descartado por completo la posibilidad de coincidencia o fraude en dichos casos, y los investigadores se inclinan a admitir que la hipótesis del renacimiento o de la reencarnación proporcionaría la explicación más sencilla de los hechos. En tanto que surgen más evidencias de este tipo, yo no dudo que la gente con una mentalidad más abierta logrará convencerse de la verdad de la enseñanza del karma y el renacimiento.

Algunas personas señalan que una evidencia adicional acerca de la enseñanza del karma y el renacimiento la proporciona el fenómeno de los niños prodigio. Cuando se analiza el caso del joven Mozart, que podía tocar, cantar y componer a una muy temprana edad, es difícil creer que ese grado de conocimiento y destreza pudo adquirirse por completo y tan rápidamente en el transcurso de unos cuantos años. Entonces se argumenta que tiene que ser el producto del trabajo efectuado en su vida anterior. Sin embargo, esto trae a colación todo el asunto sobre la herencia: no hay un acuerdo general con respecto a lo que puede heredarse a través de los genes. La cuestión se complica por todo tipo de factores, tanto personales como culturales y, por ende, esa línea de argumento no puede utilizarse como prueba de la existencia de vidas anteriores.

Claramente, la idea del karma y el renacimiento resuelve más problemas de los que crea, pero eso no quiere decir que no haya cabos sueltos en la enseñanza. En mi opinión, la doctrina tradicional necesita una reformulación completa que tome en cuenta varias cuestiones que, aparentemente, no han sido consideradas en Oriente hasta ahora. Por ejemplo, el vínculo que existe entre el karma, el renacimiento y el tiempo; así como la relación que

hay entre el karma, el renacimiento y la conciencia individual. El karma y el renacimiento funcionan dentro de un esquema temporal. ¿Pero qué es el tiempo? El karma y el renacimiento incumben a la conciencia individual. ¿Cuál es ésta? Además está el espinoso asunto de la explosión demográfica: ¿de dónde ha salido toda esta gente? ¿Acaso ha habido una especie de fisura de almas, han venido de otras esferas de la existencia o de otros mundos? Algunos budistas orientales dirían arrogantemente: “Claro que han venido de otras esferas y de otros mundos. Todos saben eso”. A éstas y otras cuestiones similares tendrá que concederse plena importancia en una nueva formulación de la enseñanza budista del karma y el renacimiento; y quizás esta reformulación sea un trabajo que realicen algunos budistas occidentales.

Al final tenemos que admitir que habrá cierta resistencia en Occidente a la hora de aceptar este principio. Como ya hemos señalado, va en contra de muchas de nuestras suposiciones y preocupaciones más profundas. Para mucha gente sería una pregunta importante la siguiente: ¿Se tiene que creer en el karma y el renacimiento para ser budista? La respuesta más simple es: “Sí”. Aunque una respuesta más ilustrativa sería: “No, pero con una condición. No es necesario que alguien crea en el renacimiento siempre y cuando esa persona esté dispuesta a esforzarse todo lo necesario durante esta vida para alcanzar la Iluminación.” Esto es verdad y puede que la respuesta satisfaga a algunas personas. Además muestra de una vez por todas cuán difícil puede resultar practicar el Budismo de una forma seria si el karma y el renacimiento no forman parte del equipo a utilizar.

La enseñanza del karma y el renacimiento nos proporciona una respuesta a ciertas preguntas. Nos ayuda a resolver el misterio

de la muerte, que además es el misterio de la vida y hay muy pocas personas que pueden seguir el sendero a la Iluminación sin tener que preocuparse, al menos en algunas ocasiones, por esas cuestiones. Puede que unos cuantos estén dispuestos a continuar meditando sin preocuparse por la filosofía, pero la mayoría necesita respuestas satisfactorias y requiere de un marco de trabajo de este tipo para llevar a cabo una práctica espiritual. Se necesita contar con un marco filosófico general, por rudimentario e incompleto que sea, dentro del que se pueda seguir el sendero. La enseñanza del karma y el renacimiento ofrece, aunque sea parcialmente, ese marco general.

Si no aceptamos el karma y el renacimiento como solución, tendremos que encontrar otra, y eso no será nada fácil. Personalmente, creo que la susodicha enseñanza es la respuesta más satisfactoria a muchas de las preguntas que surgen cuando confrontamos hechos como el de la muerte, la naturaleza de la vida y la existencia humanas. Esto además de ser verdad proporciona un sentido y un propósito a la vida. Deja claro que los seres humanos somos peregrinos a través de una sucesión de vidas y que, al cambiar nuestra conciencia algo que está totalmente a nuestro alcance, según el Budismo, podemos determinar nuestro destino, no sólo en esta vida sino también en vidas futuras. Y significa que no hay ningún esfuerzo real que esté de más. Todo lo bueno se mantiene de una vida a otra. No se trata de obtener recompensas ni castigos. Al realizar una acción consciente y de forma intencional estamos modificando nuestra conciencia para hoy, pero también para el futuro y seguramente esto es un castigo o una recompensa suficientes. Yo diría que la enseñanza del karma y el renacimiento es una parte integral del Budismo y que



para la mayoría resultaría muy difícil ser budista sin aceptarla, por lo menos como principio.

De forma tradicional se dice que la verdad de esta enseñanza se llega a comprender con claridad a la luz de estados superiores de conciencia y, especialmente, en el estado de conciencia más alto de todos: la Iluminación de un Buda –tan alto que no se le puede llamar realmente “estado de conciencia”–. En Oriente se piensa que hay algunas verdades –si se quiere puede llamárseles “verdades espirituales”– que la mente ordinaria no puede percibir.

Esto, por supuesto, es un punto de vista que para los occidentales en general resultaría inaceptable. Tendemos a dar por sentado que cualquier cosa que pueda ser entendida o percibida por alguien, puede ser entendida o percibida por nuestra conciencia ordinaria y cotidiana. Esta mente, suponemos, es capaz de comprender cualquier cosa susceptible al entendimiento. Pero la tradición oriental, especialmente la india, asegura que hay algunas verdades, leyes o principios, que no pueden ser entendidas por la mente humana común. Si queremos discernirlas tenemos que elevar nuestro nivel de conciencia, del mismo modo que para obtener una mejor vista de un paisaje tendríamos que subir a una montaña. En el Budismo se confía en que si escalamos la montaña de nuestra conciencia observaremos cómo se despliegan ante nosotros las verdades espirituales que nuestro estado ordinario de conciencia no hubiera sido capaz de percibir.

Según la tradición india, la enseñanza del karma y el renacimiento es una de estas verdades. Nuestra habitual conciencia racional no puede aprehender esta enseñanza. Podemos llegar a entenderla cuando nos la explican, pero no podemos realmente penetrar en la verdad de forma directa e inequívoca. La enseñanza

del karma y el renacimiento en todos sus detalles, en toda su dinámica, con todas sus ramificaciones, sólo puede ser discernida por un Buda. Esto quiere decir que los hechos concretos no están realmente a nuestro alcance.

Sin embargo, en el transcurso de los miles de años del Budismo, todos los sabios y yoguis budistas han testimoniado acerca de la verdad del karma y el renacimiento. Nunca ha habido ninguna escuela ni ningún prominente maestro budista que la haya puesto en duda, lo cual es un hecho curioso. Si la enseñanza del karma y el renacimiento ha sido tan sólo una doctrina, una idea filosófica y una especulación, seguramente, alguien perteneciente al mundo budista en alguna ocasión la hubiera negado o por lo menos cuestionado. Los budistas tienen total libertad de pensamiento; no existe un poder eclesiástico que los obligue a ser ortodoxos, de modo que la historia budista está llena de gente que ha cuestionado la doctrina. ¿Por qué entonces la enseñanza del karma y el renacimiento no ha sido cuestionada nunca? Yo diría que se debe a que este principio no es un asunto apto para la especulación y la filosofía, sino para la experiencia y la percepción. A medida que los grandes yoguis y los meditadores experimentados mejoraron su comprensión espiritual y su visión clara, lograron penetrar de una forma más directa en la verdad de esta enseñanza. Puede que no la percibieran tan plenamente como la percibe un Buda; no obstante llegaron a comprenderla lo suficiente para sentirse convencidos de ella. Para los orientales la evidencia de la percepción superconsciente del Buda y de otros maestros iluminados se considera una prueba conclusiva de la verdad del karma y el renacimiento. Para los budistas practicantes esto debería, por lo menos, proporcionar las bases necesarias

para confiar en ésta, hasta que alcancen el punto en que puedan percibir la verdad del karma y el renacimiento por sí mismos y de una forma directa.

El tratamiento de este importante principio es muy complejo, pero es esencial contar con cierta comprensión de esta enseñanza para lograr entender quién es el Buda. La principal visión clara del Buda con respecto a la naturaleza de la Realidad, el descubrimiento que lo convirtió en lo que fue, surgió de su percepción directa del funcionamiento del karma y el renacimiento. La noche de su Iluminación, mientras se encontraba sentado bajo el árbol bodhi, el Buda fue capaz de observar en una ráfaga de luz toda la serie de sus existencias pasadas, decenas de miles de vidas pasadas. Además pudo contemplar las vidas anteriores de otros seres. Esa noche, y siempre que quiso, también logró divisar sus existencias futuras. El Buda no enseñó la doctrina del karma y el renacimiento como si se tratara de una especie de enseñanza filosófica elaborada de forma lógica, sino como algo que había percibido y experimentado. A esta facultad –la habilidad de identificar las vidas pasadas de uno mismo o de otros– se conoce de una forma técnica como *purvanivasa-smriti*, que literalmente quiere decir “recuerdo de las moradas anteriores”. Se dice que es uno de los cinco o seis *abhijñas* –los superconocimientos–, y se asegura que cualquiera que esté dispuesto a realizar el esfuerzo puede cultivarlo por medio de la práctica de la meditación.

## 8. La “muerte” de un Buda

Dado que el Buda no era una persona ordinaria, su “muerte” no fue corriente. En algunas ocasiones, durante su vida, sus discípulos más cercanos se quedaban perplejos al tratar de entender cuál era su naturaleza. “¿Quién era el Buda? ¿Qué era el Buda? y ¿Qué le pasaría al morir?”, solían preguntarse. No sabemos por qué, pero en los tiempos del Buda un gran número de discípulos, además de una inmensa cantidad de personas, se interesaban demasiado por lo que le pasaría cuando muriese. Mucha gente se sentía fascinada por esta cuestión y, de hecho, ideó una fórmula general de presentar la cuestión. La gente solía acercarse al Buda y preguntarle:

“¿Señor, después de la muerte el Tathágata (el Buda) existe, no existe, ambos casos o ninguno?” y él siempre ofrecía la misma respuesta: “No resulta pertinente decir que un Buda existe después de la muerte. No es apropiado decir que un Buda no existe después de la muerte. Tampoco lo es decir que un Buda tanto existe (en un sentido) como no existe (en otro) después de la muerte. No es apropiado decir que un

Buda ni existe ni no existe después de la muerte. Cualquier forma de explicar o describir la cuestión resulta inapropiada para un Buda.”

A partir de esto queda claro que la “muerte” del Buda no fue una muerte en el sentido común y corriente de la palabra. Es por eso que en la tradición budista generalmente se le denomina a su muerte *Parinirvana*, que es el estado que se dice que alcanzó el Buda en lugar de afirmar que éste murió. Nirvana significa Iluminación, mientras que *pari* es suprema; así que *Parinirvana* es la Iluminación suprema. ¿Cuál es la diferencia entre el Nirvana y el *Parinirvana*? Realmente no hay ninguna. De una forma tradicional, cuando un Buda alcanza el Nirvana se dice que es el “Nirvana con residuo”, porque el Buda todavía cuenta con un cuerpo físico. Por otra parte, el *Parinirvana* es conocido como el “Nirvana sin residuo”, porque el cuerpo físico ya no se encuentra apegado. Ésta es la única diferencia y es una diferencia que sólo afecta a otras personas, especialmente a los discípulos no iluminados. El Nirvana es exactamente el mismo en ambos casos. Desde el punto de vista del Buda no existe ninguna diferencia entre los dos estados. Antes o después de la muerte, la experiencia, que no podemos conocer o describir, es exactamente la misma.

Puede que su logro del *Parinirvana* no fuese un evento de gran trascendencia para el Buda a un nivel personal, pero fue muy importante para sus discípulos no iluminados. En el Canon Pali hay una descripción de sus últimos días, de la que se ofrecen más detalles que de cualquier otra parte de su vida posterior a la Iluminación. Es evidente que sus seguidores pensaban que la

forma en que murió el Buda les había dado la oportunidad de conocerlo a él y de conocer sus enseñanzas y la naturaleza de la Budeidad de una manera muy cercana.

Unos cuantos días antes de morir, cuando se encontraba en una aldea cerca de la gran ciudad de Vaishali, sintió los agudos dolores de su enfermedad. Pudo deberse al repentino cambio del clima al comienzo de la temporada de lluvias. Sin embargo, gracias al esfuerzo que realizó se recuperó lo suficiente para emprender su “gira de despedida”. En esa ocasión se dirigió a Ananda y le dijo: “Mi viaje está alcanzando su final. Del mismo modo que una carreta vieja se sigue rodando al ser sostenida por unas correas, este cuerpo sólo puede continuar andando si es sujetado por unas correas. No obstante, mi vigor mental y espiritual no han disminuido.” Su cuerpo, como todas las cosas condicionadas, estaba sujeto a la decadencia, pero su mente había trascendido el nacimiento y la muerte.

Tras dejar a sus discípulos en Vaishali; una ciudad por la que sentía un gran aprecio, se dedicó a visitar por última vez otros lugares para ofrecer a sus seguidores unas últimas palabras de aliento. A pesar del dolor físico que sentía y de que sabía que su muerte estaba próxima, continuaba comportándose de una forma extravertida y, como era su costumbre, seguía preocupándose por las necesidades de los demás. Las escrituras también resaltan que seguía manteniéndose tan consciente de lo que había a su alrededor como siempre y que aun expresaba su apreciación de la belleza de algunos de los lugares por los que pasaba así como de ciertas arboledas donde descansaba. Pronunció algunos discursos y dio las instrucciones finales a la sangha. Cuando llegó a una aldea llamada Pava, recibió su última comida, preparada

por Chunda, un herrero de la localidad. Este alimento le ocasionó una disentería severa. Sin embargo, con la poca fuerza física que le quedaba, continuó su viaje hasta llegar a un lugar llamado Kushinagara, en el noreste de la India. En el camino se detuvo a descansar al lado de un río y pidió a Ananda que confortara a Chunda asegurándole que no era responsable de los efectos que su comida que le había causado. Es decir, lejos de expresar reproche alguno, quería confortarlo y agradecerle que le hubiera proporcionado su última comida antes del *Parinirvana*, ya que su acción era altamente meritoria.

Del mismo modo que nació o alcanzó la iluminación, al aire libre, bajo un árbol, el Buda alcanzó el *Parinirvana*. En los sitios donde ocurrieron estos eventos se han colocado altares y son lugares de peregrinación. El altar del *Parinirvana* se encuentra en Kushinagara. Las escrituras dejan claro que el hecho de que Kushinagara recibiera este honor no fue un mero accidente. El Buda decidió de una forma consciente morir en ese “triste pueblo de casuchas en el quinto infierno” –que era como lo describía Ananda–. El Buda no fue víctima de las circunstancias a la hora de su muerte, como tampoco lo fue en ningún otro aspecto de su vida.

Justo en la periferia de Kushinagara, había una zona con árboles de sal. Allí, la gente de la localidad había construido un canapé de piedra para que los ancianos de la aldea se sentaran. En éste el Buda se recostó y empezó a explicar qué arreglos quería para su funeral. No preocupaba mucho este asunto a Ananda y a los demás monjes; ellos simplemente querían continuar con su práctica espiritual. Los seguidores laicos, por otra parte, eran quienes debían encargarse del cuerpo del Buda, como lo habrían hecho en el caso de la muerte de un gran rey.

Llegó un punto en el que Ananda se sintió invadido por una gran tristeza al darse cuenta de que el Buda estaba a punto de morir y se alejó por un momento para llorar a solas. Sin embargo el Buda lo llamó y le dijo: “Es suficiente Ananda. No te pongas así. Tarde o temprano tendremos que desprendernos de las todas las cosas más cercanas a nosotros y que más queremos, ya que esto forma parte de su naturaleza. Durante mucho tiempo, Ananda, has mostrado un gran cariño desinteresado por mí a través de tus acciones, de tus palabras y de tus pensamientos. Mantén viva tu práctica y alcanzarás la liberación de todos los obstáculos.” El Buda procedió entonces a ensalzar las virtudes de Ananda frente a todos los monjes que se encontraban allí reunidos.

Tras esto hizo mención a un par de cuestiones en relación a la disciplina monástica. Por ejemplo, Channa, su antiguo auriga, se había unido a la orden, pero su práctica era muy errática. El Buda lo exhortó a que sentara cabeza, advirtiéndole que mientras no lo hiciera debía ser ignorado por la sangha, cabe añadir que esta medida surtió efecto. De esta manera, aun en sus últimos instantes, el Buda logró concentrar su mente con claridad y dirigirla con compasión para el beneficio de algunos individuos en particular. De hecho, sus últimas palabras invitaban a aquellos monjes que tuvieran dudas sobre sus enseñanzas a que las expresaran en ese momento, dado que él estaba todavía allí para resolverlas. Al concluir la invitación imperó un silencio absoluto y entonces él exclamó lo siguiente: “¡La decadencia es inherente a todas las cosas condicionadas. Con atención constante mantengan su esfuerzo!” Acto seguido entró en un estado meditativo y murió.

La fuerza de la escena final, más patente en ésta que en ningún otro pasaje en la vida del Buda, es capturada de una forma



no tan evocativa en las palabras del canon pali como en las pinturas elaboradas por los artistas chinos y japoneses de la Edad Media. Con un hermoso bosque de fondo, son perfilados los troncos de los árboles de sal como si fueran columnas, altos y delgados, sosteniendo cada uno de ellos una corona de hojas verdes y anchas, de entre las que sobresalen grandes flores blancas. Al Buda se le pinta recostado sobre su costado derecho, rodeado por sus discípulos, sus seguidores más cercanos están sentados a su lado y llevan sus hábitos azafrán, mientras cae una lluvia de flores de los árboles de sal. Allí también se encuentran presentes todo tipo de personas: brahmanes, príncipes, ministros, ascetas, adoradores del fuego, comerciantes, campesinos, mercaderes... así como muchas especies animales: elefantes, cabras, venados, caballos, perros, incluso ratones y pájaros que se han reunido para despedir al Buda. Arriba, los dioses y las diosas que aparecen entre las nubes completan la escena. Las mejores pinturas de este episodio dejan entrever no tanto la conclusión ordinaria de la vida de alguien, sino un evento de significación universal presenciado por todos los seres de la creación.

El estado de ánimo general, como podemos esperar, es de tristeza. Incluso los animales están llorando, siendo fáciles de distinguir las enormes lágrimas del elefante que se resbalan por sus mejillas. De hecho, los únicos que no están llorando son unos cuantos discípulos que se encuentran sentados muy cerca del Buda y un gato. El gato permanece impassible a causa de la sangre fría felina propia de las fábulas, pero los discípulos más próximos permanecen perfectamente tranquilos porque son capaces de percibir más allá del cuerpo físico, y saben que realmente el cambio del Nirvana al *Parinirvana* no es un cambio.

Ésta es la escena que muchos artistas han inmortalizado y que cada año conmemoran los budistas el día del *Parinirvana* –el quince de febrero–. Es, por supuesto, un día de celebración y de apreciación del ejemplo y la enseñanza de la vida del Buda. Sin embargo, el estado de ánimo que se expresa durante esta celebración es diferente al de otros festivales, porque la principal razón de conmemorar este evento es el reflexionar sobre la muerte, no sólo la “muerte” de un Buda, sino la nuestra también. Se intenta crear un ambiente un poco sobrio, no oscuro, sino más bien reflexivo y meditativo. Reflexionamos sobre el hecho de que la muerte está presente no sólo un día del año, sino cada día de nuestra vida; el recordar este hecho debe ser un aspecto intrínseco de nuestra práctica espiritual diaria. El *Parinirvana* del Buda nos recuerda que debemos renovar nuestra práctica de meditación por completo, reconociendo la realidad de la muerte, que siempre se encuentra presente. En particular puede motivarnos a realizar las prácticas de meditación que están relacionadas con el tema de la muerte.

Está claro que también puede darse una fascinación morbosa y poco sana en relación al óbito, y debemos asegurarnos de que el recuerdo de la muerte como práctica de meditación no tenga ninguna relación con una actitud mental depresiva e insana. Mientras que el desarrollo de la conciencia y de la positividad constituye el campo específico de otras prácticas, la meditación sobre la muerte sólo puede presentarse de la forma adecuada por medio de un acercamiento sistemático. Por lo tanto, en este capítulo contemplaremos la relación que existe entre la muerte y otros métodos de meditación.

Para empezar exploraremos la naturaleza general de la experiencia meditativa, su función y su propósito (todos los aspectos

que cubre la meditación) antes de pasar a examinar las prácticas específicas que nos ponen en contacto con esa experiencia. Con todo esto estaremos respondiendo a la pregunta: ¿Qué se quiere decir con el término meditación? Ya que es una palabra que se usa popularmente pero de la que muy poca gente conoce su significado real.

De una manera muy general, la palabra meditación puede utilizarse en tres sentidos distintos que se corresponden con los tres niveles superiores de la experiencia del ser. En primer lugar está la meditación en el sentido de la integración, la reunión, de toda nuestra energía psíquica. Éste es el primer paso. Los seres humanos, al igual que otros seres vivos son, principalmente, la personificación de la energía. Puede que esto no siempre sea evidente, pero eso es lo que somos de forma esencial. La razón por la que no siempre nos resulta evidente que seamos la personificación de la energía, se debe a que nos encontramos dispersos: nuestra energía está dividida en muchas corrientes distintas. Algunas fluyen en una dirección, mientras que otras van en una diferente, otras vagan felizmente y otras tropiezan y se desploman. Estas corrientes de energía se mueven en direcciones opuestas gran parte del tiempo, en lugar de fluir juntas de forma armoniosa. Ello puede dar como resultado un torbellino, una gran cantidad de energía que se apresura dando vueltas sin llegar a ningún sitio; o un estancamiento, un cierre total de energía. Debido a que nos encontramos batallando contra nosotros mismos, a que estamos divididos interiormente, nuestras energías se cancelan entre sí. Éste es un estado muy común en muchas personas que tienen toda su energía tan dispersa y tan distraída que no pueden completar ninguna labor satisfactoriamente.

La primera función de la meditación es, entonces, la de reunir todas estas vertientes y hacerlas fluir en la misma dirección, de un modo más uniforme y definido, atravesando niveles más profundos, así como la de transportar esta energía de una manera más segura y estable hacia la meta. Gradualmente, a través de la meditación, integramos toda nuestra energía psicofísica de modo que ya no experimentamos conflicto o discordia y entonces gozamos de paz y armonía y de la sensación de que todo se encuentra en su sitio.

El siguiente nivel meditativo se corresponde con la experiencia de los estados superconscientes, a los que la tradición india denomina las *dhyanas*. Se trata de los estados de la simplificación progresiva de la superconciencia. Esto significa que en la primera *dhyana* se presenta cierta cantidad de factores mentales que disminuyen de forma progresiva mientras nos movemos hacia las siguientes tres *dhyanas*.

En la primera *dhyana* se da una integración como resultado de la meditación en el sentido anterior que deriva en gozo y alegría, así como en una actividad mental sutil y variada. Pero en tanto que ascendemos a la segunda *dhyana*, la actividad mental se desvanece: no pensamos en nada. A pesar de que la mente se encuentra en calma, nos proporciona ésta un gran sentido de conciencia: nos encontramos más atentos que nunca. Tenemos la sensación de que la mente es parecida a un gran lago que se encuentra en perfecta calma, sin ningún tipo de turbulencia, completamente sereno y brillante. Al mismo tiempo, es como si el lago fuese alimentado por un manantial subterráneo, produciendo esto una sensación de intensidad en grados distintos acompañada de un sutil placer psicofísico y de un gozo que

surgen de la liberación de ciertas energías. Ésta es la experiencia de la segunda *dhyana*.

Del mismo modo que desapareció la actividad mental para dar surgimiento a la segunda *dhyana*, en el nivel de la tercera *dhyana* desaparece el gozo, que de forma comparativa no es muy refinado, y simplemente quedan una felicidad y una paz intensas. En este cuarto nivel ni siquiera se da un sentimiento de felicidad: se unifican todos los elementos de nuestro ser, todas nuestras energías, en una especie de gran océano de integración y de armonía mental y se alcanza un profundo conocimiento de la paz absoluta que supera, en gran medida, cualquier experiencia de gozo y felicidad.

Las *dhyanas* se desarrollan de esta manera a partir de niveles de la experiencia inferior hasta llegar a niveles superiores de conciencia resultando pertinente añadir que, debemos estar preparados para lo que pueda suceder en el proceso. Lo que he descrito representa un modelo promedio, pero hay todo tipo de dimensiones adicionales: variados caminos poco frecuentados por la experiencia que algunos emprenden dependiendo de su temperamento y de sus antecedentes. Algunas personas tienen visiones de imágenes arquetípicas: paisajes que flotan frente ellas, piedras preciosas, mandalas, dioses, diosas, Budas y *Bodhisatvas* surgiendo de las profundidades de su mente. Otras personas, en su progreso a través de las *dhyanas*, llegan a descubrir diversas facultades paranormales como la telepatía y la clarividencia. Puede que se den cuenta de lo que está sucediendo en la mente de los demás, o por lo menos pueden mostrarse extraordinariamente receptivos en relación a lo que otros están sintiendo; puede que escuchen o perciban qué sucesos están ocurriendo en otros

lugares. Incluso hay quienes, de repente, recuerdan algo que les sucedió en una vida anterior.

No importan los efectos secundarios de la meditación, siendo la tradición budista tajante a este respecto: todos estos efectos secundarios son irrelevantes desde una perspectiva espiritual y no debemos prestarles demasiada atención. En general, debemos tratarlos como formas sutiles que nos distraen de lo que estamos haciendo que es extender y profundizar nuestra experiencia de meditación progresando a partir de las *dhyanas* inferiores hasta alcanzar las *dhyanas* superiores.

El tercer nivel de experiencia meditativa es el más alto y comprende la Visión Clara de la naturaleza de la existencia. En tanto que nos familiarizamos con los niveles superiores de conciencia, nuestra experiencia alcanza un grado mayor de integración, de felicidad, de paz y de objetividad. Nos volvemos menos susceptibles a caer presos de nuestra propia subjetividad y de nuestro deseo de obtener placer superficial. Empezamos a superar las distorsiones de los factores subjetivos, como un aeroplano que vuela por encima de las nubes para alcanzar el claro cielo azul de la estratósfera. Comenzamos a observar cómo se extiende, debajo de nosotros, la existencia condicionada y se tornan más evidentes sus patrones esenciales. Comenzamos a percibir las cosas como son. En cierta manera, contamos con un mayor grado de claridad y de objetividad: empezamos a ver la Realidad. En otras palabras, desarrollamos los comienzos de la Visión Clara o de la Sabiduría –con mayúsculas–, que nos conducen de forma directa a la Iluminación.

La palabra meditación cubre de una forma explícita un campo muy amplio, al operar, como lo hace, en estos tres niveles. El

primer nivel es el de la concentración más que el de la meditación. El segundo es el de la meditación propia y el tercer nivel el de la contemplación. Si somos realistas, tenemos que añadir que la mayoría de las personas van a estar ocupadas durante mucho tiempo con las dos primeras: la meditación como concentración y la meditación propiamente dicha. En un principio, simplemente estaremos preocupados por integrar nuestras energías dispersas. Al resolver el conflicto de nuestros diferentes “yo” que van en direcciones distintas e incluso opuestas, podremos convertirnos en seres únicos, integrados, sin tener que desperdiciar energía en la resolución de los diferentes conflictos internos y externos, funcionando, así, como un todo armonioso. Ésta es la única manera posible de organizar nuestras energías eficazmente para ser verdaderamente felices.

Una vez alcanzada esta concentración de energías, el siguiente paso es elevar nuestra conciencia hasta un nivel superior al normal al que solemos considerar como normal. Aquí, de hecho, llegamos al punto importante de la meditación y de la vida espiritual: la transformación de la conciencia. Ya se ha explicado que somos la personificación de la energía, pero también somos la personificación de la conciencia. De este modo, en el transcurso de nuestra vida espiritual y de nuestra práctica de meditación en particular, nos interesamos por cambiar nuestro estado de conciencia: una tarea que no es nada fácil, especialmente para aquellos que no tienen grandes dotes espirituales. Existen todo tipo de obstáculos; los hay de naturaleza externa, pero hay muchos más en nuestra mente, en el estado actual de nuestra conciencia condicionada. Los obstáculos que nos impiden elevar nuestro estado de conciencia son denominados, de forma general, “los

cinco venenos” o “las cinco corrupciones”. Quizás estos términos nos parezcan un poco extremos; pero es un hecho el que éstos corrompen y envenenan toda nuestra existencia y, si no somos cuidadosos, pueden ocasionar nuestra muerte espiritual.

Los cinco venenos son: la distracción, la aversión, la avaricia, la ignorancia y el engreimiento; y para cada uno de ellos existe un antídoto constituido por un método específico de meditación. Tendremos que concentrarnos en la práctica de meditación específica que sirva de remedio para el veneno predominante en nuestra mente. Si observamos que un veneno particular predomina en nuestra experiencia durante una semana pero luego cambia, tendremos que variar el método de meditación de la forma correspondiente. Los cinco antídotos consisten en cinco métodos básicos de meditación y uno de éstos es “la contemplación de la muerte”.

No obstante, la primera práctica fundamental es la que contrarresta el veneno de la distracción, que nos ayudará a desarrollar la concentración necesaria para llevar a cabo cualquiera de los otros métodos. Esto es particularmente esencial dentro de las condiciones de la vida moderna: a medida que pasan los años, las técnicas para atraer nuestra atención parecen volverse cada vez más sofisticadas. Cuando intentamos efectuar una tarea, por pequeña que sea, nuestra atención es desviada por un factor externo. Cualquier cosa que vemos u oímos parece capaz de activar un tren de pensamientos o de acciones, de una forma tan tentadora que muy fácilmente olvidamos lo que estábamos haciendo. Algunas veces parece prácticamente imposible asentarnos y concentramos en un único cometido. Sólo hace falta que alguien llame a la puerta para que nos olvidemos por completo de lo que



estábamos haciendo: siempre hay una distracción que nos fascina lo suficiente y que logra alejarnos de nuestra labor. De hecho, lo que parece una sumisión involuntaria a una fuerza externa es, en el fondo, una condición de nuestra propia mente.

Esta incapacidad para concentrarnos está íntimamente relacionada con nuestra falta de integración. Debido a que nuestras energías no fluyen en la misma dirección, es imposible que un flujo de energía de conciencia volitiva consiga concentrarse en una cosa sin que emerja otro y se interese por algo diferente. Nos distraemos cuando, tras realizar un gran esfuerzo, el primer “yo” sucumbe la presión del segundo. En lo que al primer “yo” se refiere, la mente se ha interesado ahora por otra cosa y está distraída. Si acaso queda algo del primer “yo” es solamente una molesta sensación de incomodidad.

El antídoto para todo esto es muy simple. Se encuentra en el método de meditación denominado “Seguimiento de la respiración”. A través de las diferentes fases de esta práctica, y de forma gradual, se vuelve más sutil y más profunda nuestra concentración en el ritmo natural de la respiración. Logramos compenetrarnos cada vez más con el flujo de la respiración, hasta que éste parece desaparecer: estamos concentrados sin tener nada en que concentrarnos. La mente es como una esfera reposando en un punto unidimensional perfectamente tranquila aunque al mismo tiempo dinámica. Con la práctica regular de esta técnica de meditación ganamos control sobre nuestras acciones. Descubrimos que la habilidad de situar todas nuestras energías en lo que estamos haciendo a cada momento se convierte en la fuente de un estado mental relajado y feliz.

Después de esbozar el veneno de la distracción podemos pasar a los siguientes. A continuación tenemos la aversión o el odio.

Este obstáculo se supera por medio de la práctica de la *Metta Bhavana*. En primer lugar analicemos los términos: *bhavana* significa simplemente “desarrollo”, mientras que la traducción de *Metta* es mucho más difícil, dado que no hay ninguna palabra en las lenguas occidentales que se le parezca. Por lo tanto, generalmente, se traduce como “amor universal”, denominándose esta técnica de meditación “el desarrollo del amor universal”, que consiste en el cultivo de una actitud emocionalmente positiva hacia todos los seres vivos, una apertura a los sentimientos de amistad, amor, compasión, empatía...

Al igual que el “Seguimiento de la respiración”, la *Metta Bhavana* contiene varias fases. Se empieza tratando de establecer una actitud de calidez y positividad con nuestra propia persona, para entonces empezar a contactar y explorar lo que sentimos hacia un amigo o amiga. Aquí, nos basamos en el interés afectuoso que sentimos por esa persona y, entonces, pensamos en otra persona por la que no contamos con sentimientos muy definidos. En este punto debemos tratar de convertir los sentimientos neutros en sentimientos de positividad y de afecto. Una vez que sintamos un interés genuino por la persona neutra, procedemos a extender nuestros deseos de bienestar a una persona que nos disguste. Finalmente, tratamos de afianzar nuestros sentimientos de amor y de solidaridad indiscriminadamente para con todos los seres vivos. Tratamos de promover en nuestro corazón bondad y *metta* para todos los seres sin importar su condición. En esta práctica no se trata de pensar de una forma vaga en cosas hermosas: el fin es el cultivo de una emoción positiva bastante definida y compuesta por sentimientos muy poderosos que van a servirnos de antídoto contra el fuerte veneno del odio y la aversión.

El tercer veneno es el de la avaricia. Se trata de un intenso deseo neurótico: la lascivia de poseer esto o aquello. Es una corrupción primordial, fundamental, que es muy difícil de superar. Quizás en reconocimiento del poder que ejerce este veneno sobre nosotros se prescriben tres métodos de meditación, y no sólo uno, que pueden actuar como antídotos. Primero está el “Recuerdo de la impureza”. Éste es un método algo drástico que muy pocas personas utilizan hoy en día. Se supone que sólo deben practicarlos los monjes y los ermitaños o gente como ésta, más que las personas laicas; y en cualquier caso exige ciertas condiciones particulares que no son muy fáciles de lograr. La práctica consiste en acudir a una pira funeral, del tipo hindú, donde hay cadáveres y huesos regados por todas partes, para contemplar los diferentes estados de descomposición en que se encuentran los cuerpos. Esta meditación sigue siendo practicada por algunas personas en Oriente, pero obviamente se necesita de una gran valentía y una fuerte resolución espiritual para poder llevarla a término.

El segundo método para remediar el deseo neurótico es similar al anterior, aunque es un poco más suave. Se trata del “Recuerdo de la muerte”, que debe provenir de unas fuertes bases de conciencia y de positividad emocional. Cuando alguien lleva a cabo esta práctica debe encontrarse relativamente libre de pensamientos dispersos, y en un estado de integración, paz, armonía y felicidad –condiciones que se logran eficazmente con la ayuda de las prácticas del “Seguimiento de la respiración” y de la *Metta Bhavana*–. Si no se cuenta con estas bases, la meditación del “Recuerdo de la muerte” puede resultar incluso dañina.

Si, por ejemplo, alguien realizara la práctica sin contar con la suficiente conciencia de lo que está haciendo y comenzara a

pensar en los seres queridos que han muerto, es muy probable que esa persona se sintiera fuertemente invadida por la tristeza, no en el sentido positivo de una pena objetiva y de una compasión real, sino simplemente en el de una especie de depresión, y realmente no es ése el objetivo. Si, por otra parte, evocase la imagen de alguien que le disgusta y que ha muerto, la persona podría sentirse contenta pensando: “Pues, me alegro de que haya muerto”; lo cual causaría más daño que beneficio. También puede que la persona que esté realizando la práctica piense en la gente que ha muerto o que está muriendo, sintiendo cierta indiferencia por todo ello no en un sentido positivo de ecuanimidad, sino en el de una insensibilidad despreocupada. Esto, de igual modo, viciaría la práctica.

Por lo tanto, para evitar sentimientos de depresión, de *scha-denfreude*<sup>3</sup> o de simple indiferencia, se recomienda empezar esta práctica habiendo forjado un estado mental consciente y positivo, si es posible, con un estado superior de conciencia, un estado de tranquilidad y felicidad. A partir de dicho estado, se empieza a reflexionar en el hecho de que la muerte es inevitable. Es ésta una perogrullada, claro está, pero a pesar de que se reconoce esta verdad a cierto nivel superficial, no se absorbe en realidad con la profundidad suficiente para darse cuenta de que su verdad nos afecta y de que tiene implicaciones sobre nuestros intereses personales de una forma directa. Se empieza la práctica dejando que esta verdad se filtre en la mente, reflexionando en el hecho de que vamos a morir y de que la muerte es inevitable: tan simple como eso.

---

<sup>3</sup> Palabra alemana que se refiere a la satisfacción que se siente por la desgracia ajena.

Todo esto se dice de una manera simple. Sin embargo, es muy difícil penetrar en la verdad que encierra. En general, esta práctica es menos fácil para los jóvenes y casi imposible para los más jóvenes. Con frecuencia, una persona joven piensa, de forma irracional, que va a vivir por siempre. Puede que vea que hay gente muriendo a su alrededor, pero no se le ocurre que le sucederá lo mismo. No lo comprende. No puede imaginarlo. El hecho de que va a morir le parece algo absolutamente remoto, absurdo y ridículo. Pero es un hecho, y a medida que va envejeciendo se convierte en algo más obvio y empieza a darse cuenta de que hasta entonces no había comprendido un hecho tan simple y tan sencillo.

Al principio de esta práctica lo único que tiene que hacerse es reflexionar sobre el hecho de que vamos a morir; partiendo de un estado mental de tranquilidad y de felicidad. A veces se considera conveniente repetir la frase: "Voy a morir". De una forma más tradicional, la frase sería: "La muerte... la muerte", como una especie de mantra. Y también se dice que resulta de ayuda contemplar algunos cadáveres de forma directa, pero aquí cabe hacer una advertencia: de nada sirve contemplar cadáveres si la mente no se encuentra tranquila, concentrada o si se encuentra tendiente a la depresión. Es imprescindible tener coraje, pero también es necesario sentir una paz interior. De no ser así, cuando alguien empieza a observar cadáveres puede que, debido al poder de la meditación, dañe su persona.

En los países occidentales modernos, por supuesto, no hay muchas oportunidades de mirar un cadáver y mucho menos de sentarse a contemplarlo. Pero existe una opción menos extrema: conseguir un cráneo que podamos contemplar cuando quera-

mos. Una de las razones por las que a los tibetanos les gustan los tazones hechos con cráneos, las trompetas fabricados de fémur y los ornamentos de hueso, es que, al estar en contacto directo con algunos huesos de gente que ha perecido, se familiarizan con la idea de la muerte. Una experiencia parcial de este método de meditación puede lograrse al contemplar objetos asociados con la muerte. En el mundo oriental hay algunas personas que tienen malas (rosarios) hechas de huesos humanos, formados por discos diminutos. A estas alturas espero que haya quedado claro que no se trata de un ejercicio mórbido o sádico, y que la base indispensable para meditar sobre la mortalidad es el encontrarse en un estado de tranquilidad y de concentración.

El próximo paso a seguir en esta práctica, si acaso los métodos simples no parecen producir suficientes resultados, es pensar de forma sistemática acerca de la precariedad de la vida humana. Consideramos que en todo momento la vida humana está sostenida por un hilo y que su continuación depende de muchos factores... Necesitamos aire: si dejásemos de respirar durante más de unos cuantos minutos moriríamos; estamos sujetos por completo al buen funcionamiento de nuestros pulmones; si, de repente, el aire contenido en la habitación fuese extraído llegaría el fin de la historia. Del mismo modo, dependemos de que se mantenga la temperatura, a cierto nivel; por ejemplo, si aumentase la temperatura todos moriríamos rápidamente o si disminuyese sucedería lo mismo. Si el planeta se saliera de su órbita ligeramente, eso también marcaría el final para todos nosotros. La vida es tan precaria y depende de tantas condiciones que es una maravilla que estemos vivos. Cada momento de nuestra vida es como un paso que avanzamos sobre una cuerda floja que se encuentra suspen-

dida en medio de un gran abismo. Es muy difícil estar vivo, sin embargo lo estamos; al menos hasta ahora.

Hay otra forma de contemplar el asunto, que resulta todo un reto y que nos muestra cuán cerca estamos de caer al abismo desde la cuerda floja. Se trata de reflexionar sobre el hecho de que la muerte se produce bajo todo tipo de circunstancias. Es decir, la gente no sólo muere durante la noche sino también durante el día. No existe una hora del día o de la noche en que podamos decir: “Por el momento estoy a salvo”. No, podemos morir durante el día o durante la noche. Tampoco es una garantía el estar jóvenes: muchos jóvenes mueren a cada momento. Ni tenemos que estar enfermos para que nos llegue la hora de partir. Podemos morir en casa o fuera de ésta; es posible morir en nuestro país o en el extranjero. No existe un patrón de condiciones específicas que nos mantenga a salvo. La muerte no se rige de acuerdo a ciertas condiciones. No hay una hora o temporada en la que podamos estar seguros. Realmente no existe una barrera entre nuestra persona y la muerte, a ninguna hora y en ningún lugar. Por lo tanto, éste puede ser un tema de reflexión bastante sobrio.

Asimismo, podríamos pensar acerca del hecho de que todas las personas morirán tarde o temprano. Absolutamente todos los miembros de la raza humana, sin importar cuán grandiosos, distinguidos, nobles o famosos sean, todos moriremos. Todos los grandes personajes de la historia han muerto, incluyendo al Buda. Y si aún el Buda tuvo que morir, podemos tener la certeza de que no escaparemos de la muerte.

La idea de la no permanencia se encuentra implícita en la práctica del “Recuerdo de la muerte”. Y, por lo tanto, es posible

convertir este amplio tema en el objeto de nuestra meditación. La tercera práctica que nos ayuda a superar el veneno del deseo neurótico es la “contemplación de la impermanencia de las cosas” y es el más ligero de los antídotos contra la avaricia. No obstante, si somos suficientemente sensibles e imaginativos, puede llegar a tener un efecto formidable. Al final tendremos que evaluar cuál es la práctica de meditación más adecuada, en un momento dado, dependiendo de nuestra personalidad y carácter. La meditación del “Recuerdo de la no permanencia de las cosas” realmente no necesita mucha explicación. Todo cambia; nada permanece siempre. La evidencia de que no hay nada que sea permanente la encontramos a nuestro alrededor a todas las horas y todos los días. Igual que con los otros métodos, para empezar tenemos que promover un sentido de conciencia positivo. Luego, de forma gradual, en tanto que somos más capaces de ver la fragilidad de las cosas y su proceso decadente, nos volvemos más conscientes de la percepción que subyace a nuestro deseo de poseer.

A continuación se encuentra el cuarto método básico de meditación que está diseñado para superar el veneno de la ignorancia. En este caso, la ignorancia no indica la carencia de conocimiento intelectual, sino más bien la falta de conciencia, la renuencia a ver las cosas como son. La meditación que contrarresta este veneno es la contemplación de la formulación de una verdad que ya mencionamos: la cadena de coproducción condicionada. Su nombre es la “Contemplación de la cadena de coproducción condicionada”.

Ésta consiste en doce nidanas o vínculos, que en su conjunto representan todo el proceso de la mente condicionada que funciona a través de esta vida, y no sólo de esta vida presente, sino



también de la pasada y de la futura. Básicamente, esta cadena de coproducción condicionada constituye el marco por el que podemos alcanzar cierta comprensión del proceso del nacimiento, la muerte y el renacimiento.

A continuación enumeraremos los doce vínculos brevemente. En primer lugar está la ignorancia, es donde todo comienza. En dependencia de la ignorancia surgen los *samskaras* o voliciones. Supeditada a éstos surge la conciencia, de la que emerge el organismo psicofísico. En dependencia del organismo psicofísico se originan los seis órganos de los sentidos: uno mental y cinco físicos; y de esos seis órganos surge el contacto con el mundo exterior, del que, a su vez, se originan los diferentes tipos de sentimientos: agradables, dolorosos y neutros. En dependencia de los sentimientos surge el deseo de repetir las sensaciones agradables y éste da lugar al aferramiento, el intento por apropiarse de la sensación agradable. Del aferramiento surge el devenir, que es el proceso entero del condicionamiento psicológico, el proceso entero de la mente condicionada. Del devenir se deriva el nacimiento, del que surgen a su vez la decadencia y la muerte.

Éstos son los doce vínculos de la cadena de la coproducción condicionada. Para realizar la práctica de meditación correspondiente, tenemos primero que memorizarlos si deseamos, podemos utilizar los términos originales en pali o en sánscrito. Una vez que contamos con la preparación necesaria y que hemos alcanzado un estado de concentración repetimos: “En dependencia de la ignorancia surgen las voliciones; éstas originan la conciencia; supeditado a la conciencia surge el organismo psicofísico...” Cabe aclarar que no se trata simplemente de repetir las palabras ni de entender la fórmula en un sentido intelectual, sino que más

bien se intenta observar el efecto mental que ejercen: nuestra propia mente condicionada está estudiando dicho efecto con la ayuda de esta fórmula.

Lo que sucede en nuestra mente mientras meditamos puede ser de la siguiente manera, al estar repitiendo: “la ignorancia, la ignorancia...”, vemos en nuestra mente una especie de agujero oscuro. Se trata de la oscuridad de la ignorancia, donde no hay luz ni conciencia. La conciencia no ha surgido. Y mientras pensamos en todo esto observamos cómo empiezan a salir de esta oscuridad, de esta ceguera y de esta ignorancia, algunos actos de la voluntad, diversos afanes y voliciones. Pero nos damos cuenta de que estas voliciones son algo grises y estériles porque han surgido de la oscuridad. Entonces, con la ayuda de esta meditación percibimos claramente todo tipo de acciones inconscientes e impetuosas, que surgen del estado primordial de la ignorancia en nuestra persona.

Y mientras estas voliciones se tambalean, nos percatamos de cómo se vuelven un poco más sensibles y más conscientes, y de cómo empieza a surgir una chispa de conciencia. Distinguimos la semilla de la individualidad pequeña, frágil y endeble; y vemos de qué manera ésta se desarrolla gradualmente hasta convertirse en el organismo psicofísico en un cuerpo y una mente. Observamos que el mencionado organismo va desarrollando los diferentes sentidos: la razón, la vista, el oído, el tacto y el gusto. De este modo, mientras el organismo psicofísico entra en contacto con el mundo a través de estos sentidos, somos conscientes de cómo va experimentando todo tipo de sensaciones, algunas más dolorosas, otras más placenteras. Percibimos que se encoge ante las sensaciones dolorosas y que trata de aferrarse a las sensaciones agradables, apegándose a éstas y convirtiéndose en un esclavo de

ellas, observamos cómo es condicionado por ellas. Este proceso continúa una y otra vez. Y de este modo se mantiene girando la Rueda de la Vida.

Al continuar meditando nos damos cuenta de que nuestra mente funciona de esta manera, de que por medio de la vista, el oído, el olfato, el gusto y la mente, experimentamos sensaciones, y nos percatamos de que respondemos a éstas de forma mecánica. Si nos gusta algo, automáticamente deseamos prolongar la experiencia, mientras que nos enfadamos o entristecemos al perderlo; si algo nos disgusta, intentamos evitarlo e incluso llegamos a odiarlo. Más libres somos a medida que nos tornamos más conscientes de nuestro condicionamiento psicológico, al percibirlo de una forma objetiva y al experimentarlo subjetivamente. Nos liberamos de nuestro condicionamiento psicológico a medida que nos damos cuenta de la forma en que funciona. Somos más conscientes de éste al grado en que percibimos nuestra inconsciencia. Y esto puede ocurrir como resultado de la “Contemplación de los doce vínculos de la cadena de coproducción condicionada”. Es posible lograr lo mismo por medio de un análisis contemporáneo del proceso, si esto nos parece más atractivo. Lo esencial, no obstante, es que seamos capaces de ver que nuestra mente no es espontánea ni creativa, sino más bien condicionada y mecánica: inconsciente. Al observar esto nos liberamos gradualmente de la ignorancia espiritual.

Hasta que no nos hayamos liberado por completo de la ignorancia, nuestra muerte será simplemente el prelude de nuestro renacimiento, que se produce basándose en el residuo de avaricia, aversión e ignorancia que se encuentre en el flujo individual de la conciencia a la hora de la muerte. Por lo tanto, si cuando

morimos todavía no se han agotado nuestras pasiones, si aún hay cosas que queremos o a las que estamos apegados, tales como nuestra pareja, familia, riquezas, fama o incluso el Budismo, regresaremos más o menos de forma automática. Nos sentiremos atraídos por la fuerza del deseo hacia un cuerpo nuevo y hacia una reencarnación.

Sin embargo es posible eliminar gradualmente estos tres venenos en el transcurso de la práctica espiritual: los deseos neuróticos disminuyen, la aversión se reduce y la ignorancia desaparece. Al final, únicamente habrá un estado de paz, un estado de amor y un estado de sabiduría. Dejamos de estar atados a la Rueda y ya no tenemos que regresar: la conciencia sale del cuerpo físico y no hay nada por lo que se sienta atraída a regresar. Permanece en un plano superior, arquetípico y transcendental de la existencia; permanece en el Nirvana: el estado de Budeidad impasible, y, por lo tanto, ya no hay necesidad de un nacimiento futuro.

En este punto, según el Budismo mahayana, surgen dos posibilidades o dos senderos diferentes. Al haber llegado hasta aquí, una de las alternativas con que contamos es simplemente la de permanecer allí. Uno puede permitirse el desaparecer en el Nirvana desaparecer de la gama de la percepción del mundo, deslizándonos en el Nirvana como “una gota de agua... en el brillante océano”. Por otra parte, uno puede regresar y renacer de forma voluntaria, no porque quede algún residuo kármico sin determinar, sino debido a la compasión que sentimos y a nuestro deseo de ayudar a otros seres en el mundo a través de la experiencia espiritual que hemos ganado.

Éste es el tipo de historia que se cuenta, por ejemplo, acerca del gran *Bodhisatva* Avalokiteshvara, cuyo nombre significa “el

Señor que mira de arriba a abajo” con compasión. Se dice que hace muchísimos siglos, Avalokiteshvara era un monje, un yogui, que había pasado casi toda su vida practicando la meditación en una cueva del Himalaya. Entonces llegó el momento en que se encontró al borde de la Iluminación. Había ascendido de un estado de superconsciencia a otro, alejándose cada vez más del mundo. Había atravesado todo tipo de planos arquetípicos y paradisíacos encontrándose con diversas figuras gloriosas. Había alcanzado el punto en que desaparecieron todas estas experiencias y llegó a la orilla de un gran océano de luz. Una vez allí, experimentó un gozo y una felicidad muy grandes, porque al fin regresaba a sus orígenes y se iba a fundir con la Realidad. Tras dar un gran suspiro de alivio, empezó a dejarse llevar y a deslizarse hacia ese océano de luz.

Pero en ese mismo momento nos cuenta la leyenda escuchó un sonido bastante suave que parecía provenir de un lugar muy distante. Al principio no sabía de qué se trataba, pero fijó su atención y descubrió qué ocurría. Se dio cuenta de que el sonido estaba formado por muchos tonos, muchas voces de personas llorando, quejándose y lamentándose. El sonido parecía intensificarse, al grado en que decidió alejar su vista del océano de luz para mirar hacia abajo, a las profundidades de este mundo. En ese momento se dio cuenta de que había millones de seres que se encontraban sufriendo de muchas maneras a causa de su ignorancia. Y pensó; “¿Cómo podría yo dejar a estos seres? ¿Cómo podría darme el lujo de fundirme en ese océano de luz, salvándome a mí mismo, cuando allá abajo, en el mundo, hay tantos seres que necesitan mi ayuda y mi guía?” Y de esta manera escogió el sendero que lo conduciría al mundo desplazándose hasta allí.

La opción a la que renunció Avalokiteshvara, el sendero en el que se fundiría con el Nirvana, constituye el sendero del Arhat, aquél que desea su salvación individual. Por otra parte, el camino que emprendió el sendero de regreso al mundo es el sendero del *Bodhisatva*, el que desea no sólo su propia emancipación sino la libertad y la Iluminación de todos los seres. El *Bodhisatva* se da por satisfecho cuando ha abrazado a todos los seres para llevarlos con él a la Budeidad.

El sendero del *Bodhisatva* se considera, de forma tradicional, superior al del Arhat; no obstante, la distinción entre los dos senderos no es muy simple. En cierto sentido el sendero del *Bodhisatva* incluye y contiene el sendero del Arhat, debido a que uno tiene la capacidad de alcanzar la liberación para sí mismo y de permanecer en el Nirvana por medio de la renunciación. De no ser así, el perseguir el ideal del *Bodhisatva* se convertiría en la racionalización de nuestro apego hacia el mundo. Y, de hecho, el ideal del *Bodhisatva* estaba implícito en la experiencia de Iluminación del Buda. La decisión de éste de impartir enseñanzas fue la expresión natural de su Iluminación.

Sin embargo, el ideal del *Bodhisatva*, como lo ha señalado Marco Pallis, es la idea que distingue, por excelencia, al Budismo tibetano. Para los budistas tibetanos éste es un aspecto muy real e inmediato, asumiéndolo con la debida seriedad. Creen que en el mundo, de hecho, hay personas que han llevado a cabo esta gran renunciación y este sacrificio, gente que, de forma literal, le ha dado la espalda al Nirvana, regresando para ayudar al mundo en el proyecto de la “evolución superior” de la humanidad hacia la Iluminación. Para los tibetanos el ideal del *Bodhisatva* es una realidad viviente.

Las diferencias religiosas no pueden juzgarse a partir de este tipo de asuntos. Por ejemplo, el punto de vista de un comentarista católico sería: “Pues bien, el ideal del *Bodhisatva* es muy bello, pero sólo se trata de un hermoso sueño. No hay *Bodhisatvas* en el mundo. El ideal de la cristiandad, el ideal por el que fue crucificado Jesucristo, forma parte de una realidad histórica. Pero el ideal *Bodhisatva* es únicamente una especie de sueño espiritual imposible por parte del budista indolente que se encuentra recostado sobre el sofá en el mundo oriental y que no tiene nada mejor que hacer que soñar con cosas hermosas.”

Pero esto no es así, mucho menos para los budistas tibetanos. Éstos consideran que los *Bodhisatvas* se encuentran entre nosotros, cercanamente ligados a la economía espiritual del mundo. Creen que los *Bodhisatvas* viven en el mundo y que identificarlos no sólo es posible sino además común. Los tibetanos dan por sentado que los maestros altamente desarrollados en un sentido espiritual tienen la facultad de dirigir su renacimiento. Cuando muere un *tulku*, un lama encarnado, sus discípulos emprenden la búsqueda de su nueva encarnación, es decir, la búsqueda del nuevo niño en el que ha renacido. Cuando han descubierto a este niño, o más bien cuando ha sido redescubierto el *tulku*, se le brinda una educación tradicional basada en el dharma, la cual le permite realizar la actividad de un *Bodhisatva*, partiendo del punto en que la había dejado en su anterior vida. El *tulku* más famoso, claro está, es el Dalai Lama, quien es considerado por los tibetanos una manifestación del mismo Avalokiteshvara. Es el líder espiritual del Tíbet y, de hecho, su gobernador temporal. A través de los siglos ha renacido una y otra vez para servir de guía al Tíbet. El actual Dalai Lama es el decimocuarto del linaje.

Los tibetanos consideran que él ha renacido y continuado el ciclo de la Rueda de la Vida no a causa de los venenos de la avaricia, del odio y de la ignorancia, sino por compasión; y que para lograr esto es necesario contar con un grado muy elevado de conciencia espiritual. Todos podemos empezar a desarrollar este alto grado de conciencia espiritual recordando que un viaje de mil kilómetros comienza con el primer paso, meditando sobre la cadena de la coproducción condicionada.

El quinto y último veneno es *mana*, que algunas veces se traduce como “orgullo” pero que es más bien “engreimiento” o “prepotencia”. Implica un sentido exagerado del ego o del yo, y para superarlo hace falta atacarlo, especialmente en relación al cuerpo y el método de meditación que lo consigue es la “Contemplación de los seis elementos”. Estos son: tierra, agua, fuego, aire, espacio y conciencia.

Una vez más se comienza por medio del establecimiento de un estado feliz y tranquilo: un estado de concentración. Empezamos a pensar en el elemento tierra y tratamos de sentir qué lo compone: todo lo sólido y todo lo que cuenta con cohesión. Podemos pensar en todas las cosas que existen en el mundo objetivo y que tienen solidez: cosas naturales como los árboles, las rocas, los objetos fabricados; todo ello compuesto por el elemento tierra. Luego pensamos: “El elemento tierra existe en el mundo exterior y además en mi mundo interior, en el mundo subjetivo que me conforma. Mis huesos y mi carne se derivan del elemento tierra. ¿De dónde vienen mis huesos? ¿De dónde viene mi carne? ¿De dónde procede el elemento tierra?” Respondemos de la siguiente manera: “Ha venido del elemento tierra que se encuentra fuera de mí. No es mío; lo he tomado prestado por un



periodo corto del elemento tierra fuera de mí y lo he incorporado a mi ser, a mi propia sustancia, a mi propio cuerpo, pero no podré poseerlo y tenerlo para siempre. Después de unas cuantas décadas, después de unos cuantos años, tarde o temprano, tendré que devolverlo. El elemento tierra en mi cuerpo se mezclará con el elemento tierra del mundo objetivo. ¿Cómo puedo decir que ese elemento tierra es mío o que yo soy el elemento tierra? Tengo que devolverlo. Está bien, estoy dispuesto a devolverlo. No soy yo el elemento tierra ni puedo afirmar que sea mío. Tampoco puedo identificarme con él.”

Hacemos lo mismo con el elemento agua. El elemento agua se encuentra en cualquier cosa que es líquida y que fluye. En el mundo exterior es posible hallarlo en los ríos, en los océanos, en la lluvia, en el rocío, en los manantiales; también se encuentra dentro de nosotros: en la sangre, en la bilis, en las lágrimas... ¿De dónde proviene el agua? Obviamente de afuera, y cuando fallezcamos tendrá que regresar al sitio de donde vino. No nos pertenece, debemos permitirle que se vaya y tenemos que dejar de identificarnos con el elemento agua.

El siguiente elemento es el fuego, que en el mundo exterior es el sol, una fuente de calor y luz en el universo. Hay calor en nuestro cuerpo ¿pero de dónde viene? Viene del elemento fuego en el mundo exterior. Entonces, una vez más, reflexionamos: “Un día tendré que devolverlo, no puedo poseerlo por mucho tiempo. Cuando muera me enfriaré. El calor desaparecerá, éste abandonará mi cuerpo. El elemento fuego en mí, que de momento ayuda al funcionamiento de mi cuerpo, realmente no es mío. No me pertenece y no puedo identificarme con él. Dejaré que se vaya. Dejaré que el calor de mi cuerpo regrese al calor del universo.”

A continuación consideramos el elemento aire y pensamos:

“Hay aire en el mundo exterior; está la atmósfera que envuelve el planeta. En mí se encuentra el aire que respiro para vivir. Sin embargo lo he tomado prestado por un periodo corto. No es mío. Llegará el momento en que inhale, exhale, inhale, exhale... y no vuelva a inhalar. Habré muerto y ya no quedará aire en mi cuerpo. Lo habré devuelto por última vez. No puedo decir que me pertenezca el elemento aire que hay en mí. Le permito marcharse y dejo de identificarme con éste.”

A continuación reflexionamos sobre el elemento espacio del siguiente modo: “El cuerpo está formado por cuatro elementos con los que me identifico, pero además ocupa un espacio. Cuando el elemento tierra se vaya de mi cuerpo y cuando también se vayan los elementos agua, fuego y aire ¿qué quedará? No quedará nada en absoluto. Tan sólo permanecerá el espacio vacío que yo ocupaba. Entonces ¿qué es lo que diferencia ese espacio vacío del espacio de alrededor? No hay nada que lo diferencie.” La tradición india dice que al igual que cuando rompemos una olla de barro el espacio de adentro se mezcla con el espacio de afuera, no hay ninguna diferencia entre los dos espacios. Cuando el cuerpo se desintegra, el espacio que ocupaba el cuerpo físico se mezcla con el espacio universal. Dejamos de existir y por lo tanto ya no es posible aferrarnos al cuerpo físico que en este momento ocupa un espacio. No podemos. Dejemos que el espacio que ocupamos se mezcle con el espacio universal.

En sexto y último lugar está la conciencia. Se trata de la conciencia asociada al cuerpo físico. En este caso podemos decir: “Aunque yo no sea tierra, agua, fuego, aire ni espacio, seguramente soy conciencia. Pero no... también he tomado prestada la

conciencia.” Incluso lo que llamamos conciencia es una especie de reflejo, es el destello de una conciencia superior universal, que en cierto sentido forma al yo, pero que en otro sentido no lo forma. Es como la relación que existe entre el estado despierto y el estado dormido. Cuando estamos despiertos podemos pensar en términos de “tener” un sueño, pero cuando estamos soñando ¿dónde estamos? Es como si el sueño nos tuviera. De igual modo, en el caso de una dimensión superior de la conciencia que identificamos con el ego, la conciencia está allí, pero el ego tiene que desaparecer. Incluso la individualidad en ese sentido del yo se desvanece. Es como si la conciencia inferior tuviera que mezclarse con la conciencia superior pero al ser conciencia no es destruida. No se trata de una pérdida de la conciencia, sino de que ésta deja de estar centrada en el yo. Al mismo tiempo en cierto sentido nunca antes habíamos sido nosotros mismos de una manera tan plena.

Ésta es la “Contemplación de los seis elementos”, una técnica diseñada para contrarrestar el veneno del orgullo o del engreimiento y la última de las cinco prácticas de meditación básicas. Sin embargo, existe otro tipo de meditación que también está basado en los seis elementos o por lo menos en cinco de ellos y que nos trae de regreso adonde empezamos, al *Parinirvana* del Buda. En esta práctica se visualizan los cinco elementos, pero ahora se encuentran éstos simbolizados por diferentes figuras geométricas de colores distintos. En primer lugar se visualiza un gran cubo amarillo que representa el elemento tierra. Sobre el cubo visualizamos una gran esfera blanca que es la que representa el elemento agua. Encima de ésta imaginamos un cono rojo brillante o una pirámide para representar el elemento fuego.

Sobre éste se encuentra una luna creciente de color azul, que sirve para simbolizar el elemento aire. Finalmente, hay una figura en forma de llama de color dorado, que representa el espacio o el éter, encima de la mencionada luna. Si se desea, puede cambiarse el dorado de la llama por los colores del arco iris, de hecho, puede ser una especie de joya con los colores del arcoiris: ésta representa la conciencia.

Éstos son los símbolos geométricos de los cinco o seis elementos, y cuando los organizamos en dicho orden, colocando uno encima de otro, forman el estupa. Por lo tanto, a esta meditación se denomina la “Visualización del estupa”. El estupa tiene un simbolismo particular dentro de este contexto. En la antigüedad fue utilizado como monumento funeral en el que se guardaban las cenizas de personajes notables. En la historia y tradición budistas, el estupa se encuentra asociado, especialmente, al *Parinirvana* del Buda. De hecho, en el arte budista temprano, el estupa era el símbolo del *Parinirvana*.

La representación simbólica del Buda es una característica interesante y significativa de las obras arcaicas talladas en piedra de algunos artistas budistas y el estupa es un elemento de una serie iconográfica. Algunas veces el Buda está representado simplemente por las huellas de un par de pies, aunque también existen otras imágenes. El símbolo que se escogió para representar el nacimiento del Buda fue una flor de loto. El acto de ir hacia adelante de Siddhartha cuando deja su casa para internarse en la selva en busca de la verdad se simbolizaba por medio de un caballo saliendo de la puerta del palacio, dibujándose sobre el animal una sombrilla indicando dónde estaría la figura del Buda. En la escena de su Iluminación se utiliza el árbol Bodhi y el trono; sin

embargo el trono está generalmente vacío quizás haya un tridente representando las Tres Joyas. En la escena del primer discurso del Buda, se pueden ver a cinco monjes escuchando, el asiento del maestro y algunos venados alrededor; pero el discurso que escuchan los monjes proviene de una rueda, un *dharmachakra*: la rueda del dharma. En otros contextos se representa al Buda por medio del árbol Bodhi, y entonces también aparece la figura de Mara, el malvado que manda a su ejército contra el Buda, pero la figura del Buda no es visible. De igual manera, en las obras gráficas más tempranas del *Parinirvana*, en lugar de aparecer la figura del Buda tendida sobre el canapé de piedra bajo los árboles de sal, que aparece más tarde en las reproducciones del arte chino y japonés, aparece tan sólo un estupa simbolizando la presencia del Buda.

Obviamente esto tiene un porqué. Parece que en un principio los budistas tenían la fuerte impresión de que el Buda era inconmensurable y que, dado que era trascendental, realmente no podía ser representado. Partían de la base de que la naturaleza de un Buda se encontraba más allá del pensamiento, del discurso y de las palabras. Al hablar de su naturaleza, sólo era posible permanecer en silencio. Por ende, al tratar de representar al Buda por medio del arte, lo único que podían hacer era dejar un espacio vacío o simbolizarlo por medio de un objeto.

A pesar de que los artistas posteriores se han sentido capaces de representar al Buda, éstos han seguido utilizando símbolos como la Rueda del dharma, el árbol Bodhi y en particular el estupa, siendo consideradas igualmente representaciones de la Iluminación. Hay diferentes tipos de estupas construidos en estilos arquitectónicos distintos y que son característicos de di-

versas zonas del mundo budista oriental. Además existen estupas pequeños de metal o de madera, que la gente guarda en sus hogares o coloca en sus altares. En general, el estupa sirve como recordatorio de que un día tendremos que devolver al universo los elementos que con frecuencia pensamos que son nuestros. Algún día todos, incluso el Buda tendremos que morir.



## 9. ¿Quién es el Buda?

A estas alturas conocemos muchos detalles acerca del Buda. Sabemos que nació en el jardín Lumbini, que recibió una educación particular, que abandonó la vida del hogar, que alcanzó la Iluminación a los treinta y cinco años, que decidió enseñar el dharma, que formó una sangha y que murió cuando tenía ochenta años. Las biografías tradicionales generalmente nos brindan todos los hechos y existen muchos otros datos que pudimos haber conocido: los nombres de sus medios hermanos y de sus primos, del pueblo en que nació, y el del astrólogo que predijo su futuro ... De cualquier manera, esta biografía está bien documentada y hemos presentado la historia completa, pero ¿acaso podemos afirmar que realmente nos dice quién fue el Buda? ¿Acaso logramos conocer al Buda a partir de la descripción de Gotama?

¿A qué nos referimos con “conocer” al Buda? ¿En qué sentido podemos realmente conocer a alguien? Supongamos que nos proporcionan los datos de una persona: cómo se llama, dónde vive, en qué trabaja ... toda la información general que se requiere en los formularios normales. Al leer esta información nos formamos una idea de la identidad de la persona y de su



posición social. Posteriormente, al entrevistarla, podemos añadir más datos: su estatura, su acento, sus antecedentes personales, sus gustos, sus pasatiempos, su afiliación política y sus creencias religiosas. Por medio de todo esto podemos alcanzar un conocimiento acerca de esta persona, pero no podríamos afirmar que la conocemos hasta hablar con ella varias veces. Para conocer a alguien de una forma más profunda tiene que existir una relación personal basada en la comunicación: conocemos a alguien cuando la persona además nos conoce. Al final, quizás, podamos presumir de conocerla muy bien.

Y aun en estas circunstancias, tal afirmación puede resultar engañosa. Después de todo, en ocasiones descubrimos ciertos hechos que nos sorprenden y que nos obligan a cambiar nuestra impresión de alguien por completo. La persona de repente se comporta de un modo algo insólito y poco característico; un poco heridos y decepcionados nos decimos a nosotros mismos: “Caramba, nunca hubiera esperado que hiciera eso. Es la última persona de quien lo hubiera pensado.” Pero esto nos muestra lo difícil que es conocer a alguien realmente. Es difícilísimo conocer las motivaciones profundas de la gente. Sucede incluso con aquellos que se supone que son nuestros seres más cercanos y queridos. Hay un dicho que dice así: “Es un niño sabio el que conoce a su padre” y son unos padres sabios los que conocen a sus hijos.

Tenemos el caso particular de una pareja, en la que cada una de las partes tiene que ser sabia para conocer a la otra. En ocasiones me han venido a visitar tanto el esposo como la esposa por separado para hablarme de cada cual. Y lo que generalmente sucede es que cada uno ofrece una imagen de la otra persona con la

que yo no puedo adivinar de qué persona habla; me quedo con la impresión de que no se conocen a un nivel profundo. Es como si la cercanía se interpusiera en el conocimiento de cada cual y lo que se conociese tan sólo fuera un estado mental proyectado en la otra persona: nuestra respuesta subjetiva respecto de ella. Es como si el ego se convirtiera en un obstáculo.

Con la finalidad de llegar a conocer a otra persona tenemos que desarrollar una comunicación mucho más profunda de lo normal, lo cual indica que la comunicación normal no es una comunicación real. Lo mismo sucede cuando intentamos conocer al Buda. Puede que estemos al tanto de una manera general de sus datos biográficos, pero eso no quiere decir que nos encontremos más cerca de un conocimiento real acerca de él. Y la cuestión sigue siendo: ¿Quién es el Buda? Es una pregunta que se ha venido formulando desde los comienzos del Budismo. De hecho, lo primero que se le preguntó después de su Iluminación fue: ¿Quién eres?

Iba camino de Sarnath desde Bodh Gaya hasta el Parque de los Venados donde impartió el dharma por primera vez, cuando se encontró a un hombre llamado Upaka; Upaka es descrito como el asceta desnudo, uno de los que practicaba lo que parecía una forma peculiar de ascetismo y que consistía en andar por allí desnudo. En la actualidad todavía hay algunos hombres religiosos errantes que van desnudos por diferentes partes de la India, y en los tiempos del Buda había muchos. Cuando Upaka vio que el Buda se aproximaba, percibió algo en éste que cautivó su atención. En aquella época eran muchos los religiosos errantes que se desplazaban por diferentes regiones de la India y Upaka pudo distinguir con claridad que el hombre que se aproximaba era completamente

distinto del resto. Después de todo, el Buda acababa de alcanzar la Iluminación: se encontraba feliz, sereno y lleno de gozo; contaba con cierto resplandor y su cara parecía brillar.

Cuando tuvo al Buda más cerca, Upaka le preguntó: “¿Quién eres?” En Occidente la pregunta sería otra, pero en la India ésta era una pregunta común. Es importante aclarar que Upaka no preguntaba al Buda quién era en un sentido social, no le preguntaba que tipo de ser humano era, sino que lo que quería saber era si el Buda era, de hecho, un ser humano.

En la India de antaño se creía que el universo estaba estratificado en diferentes niveles de la existencia. Se pensaba que además de los humanos y de los animales existían los dioses, los espectros, los *yakshas* y los *gandharvas*, varios tipos de seres mitológicos, quienes ocupaban conjuntamente el universo. El plano humano era únicamente uno de los muchos planos de la existencia. Lo primero que pensó Upaka fue que el Buda no era un ser humano y que, por lo tanto, debía pertenecer a otro plano. Y le preguntó: “¿Eres un *yaksha*?” –un *yaksha* es una especie de espíritu sublime y temible que vive en la selva–. El Buda le contestó simplemente que no. Upaka continuó: “¿Eres acaso un *andharva*?” –que es una criatura del tipo de los músicos celestiales, una hermosa figura angelical que canta–. El Buda una vez más dijo que no. Upaka prosiguió con su interrogatorio: “¿Eres un *deva*?” –un *deva* es una especie de dios, un ser divino, un tipo de arcángel–. El Buda rechazó esta designación. Por lo tanto Upaka pensó: “¡Qué extraño, después de todo debe tratarse de un ser humano!” Y preguntó una vez más: “¿Eres un ser humano?” –es éste un tipo de pregunta que sólo se daba en la antigua India–. El Buda tuvo que responder que no. Upaka se encontraba totalmen-

te consternado y pensó: “Si no es un *yaksha*, un *gandharva*, un *deva* ni un humano ¿qué diablos es?” De esta manera le formuló la pregunta con más energía que antes: “¿Si no eres nada de esto, entonces quién eres o qué eres?”

El Buda replicó: “He destruido las condiciones esos condicionamientos psicológicos por los que se me denominaría *yaksha*, *gandharva*, *deva* o ser humano, y por lo tanto soy un Buda.” El término sánscrito que hemos traducido como “condicionamientos psicológicos” es *samskaras*, y se refiere a toda la gama de actitudes mentales condicionadas. Como ya hemos establecido, de acuerdo con el Budismo y con las creencias indias, son estas actitudes mentales condicionadas, voliciones o formaciones del karma, las que determinan nuestro renacimiento y nuestra condición humana, aquí y ahora. El Buda se encontraba libre de todas éstas –y todo condicionamiento–, de modo que no existía nada que fuera a provocar que renaciera como dios, como *gandharva* o como ser humano. Su cuerpo tenía una forma humana pero su mente y su conciencia iban más allá de cualquier condicionamiento y, por lo tanto, era un Buda: la personificación o la encarnación de la “Mente incondicionada”.

Según el relato de las escrituras pali, todo esto fue demasiado para Upaka. Cuando descubrió que el Buda rechazaba cualquier denominación y que repudiaba todas las categorías sugeridas, no supo que hacer. Finalmente movió la cabeza y dijo: “Pues puede que así sea.” Y se marchó. Lo que Upaka intentaba es lo que todos hacemos cuando estamos frente a algo nuevo: la mente humana, poco a poco, se mueve desde lo conocido hacia lo desconocido, tratando de describir esto basándose en aquello. Quizás tengamos que realizar tal proceso. No obstante, es

imprescindible que seamos conscientes de las limitaciones que esto implica. Asimismo, podemos afirmar que las limitaciones de este procedimiento son más marcadas cuando intentamos conocer a otro ser humano.

Existe una gran tendencia a etiquetar y clasificar a la gente. En la India, a veces me han detenido por la calle para preguntarme cuál es mi casta, sin ningún tipo de preámbulo. Allí, si la gente no puede encasillar a alguien de acuerdo con el sistema de castas, no sabe qué hacer con esa persona. No sabe si puede tomar agua de su mano ni está segura del contacto que debe establecer con ella. Todos estos aspectos son muy importantes en el sur de la India especialmente. En Inglaterra la gente no es tan directa aunque también trata de obtener cierta información para clasificar a los demás. La pregunta más común es: ¿en qué trabajas? Y dependiendo de la respuesta, la gente empieza a formarse una idea de nuestra posición social y de nuestra educación, lo cual a su vez le ayuda a formular más preguntas, hasta que al final siente que ha establecido la clasificación adecuada.

Del mismo modo, cuando Upaka se encontró frente a la majestuosa figura del Buda, radiante y tranquila, quería saber de inmediato de quién se trataba utilizando todas las etiquetas conocidas. Sin embargo, el Buda no aceptó ninguna de éstas. De hecho, su respuesta afirmaba: “Ninguna de las etiquetas encajan con lo que soy. Soy el Buda y he trascendido todos los condicionamientos. Me encuentro por encima de ese tipo de clasificación.”

Es probable que Upaka fuera el primero que cuestionó al Buda acerca de su naturaleza, pero no fue el único ni el último. Ya hemos mencionado cuatro de los Catorce Inexpresables: si el Buda existe después de su muerte, si no existe, si ninguna de las

dos opciones o si ambas son correctas. A pesar de que era algo que le preguntaban con frecuencia, siempre contestaba que no era apropiado utilizar esas cuatro afirmaciones ni ninguna otra en relación a un Buda. Y añadía: “Incluso durante esta vida, cuando se sienta allí en su forma física, el Buda ha ido más allá de todas las clasificaciones y no es posible decir nada acerca de él.”

Esto puede decirse fácilmente, pero es difícil de aceptar y, evidentemente, era algo que tenía que repetir muy a menudo. El repudio más sugestivo y evocativo de los intentos por definir la naturaleza del Buda se encuentra en el “Dhammapada”: “Aquél cuya conquista no puede deshacerse, a quien no le sigue ni siquiera un poco de las pasiones conquistadas, el iluminado de la esfera infinita, ¿por cuál sendero lo seguirás si no tiene un sendero?” Por lo tanto, de acuerdo con este conocido verso, no hay absolutamente nada por lo que pueda identificarse, clasificarse o encerrar en una categoría determinada al Buda. No es posible demarcar la ruta de un pájaro en el aire ni es tampoco posible delimitar el sendero que sigue un Buda.

Si queda claro esto, entonces no se ha entendido lo que he explicado. Forma parte de la naturaleza de la mente humana insistir en entender lo que se ha dicho. Si vemos el “*Sutta-Nipata*” encontraremos al Buda afirmando:

*“No existe medida para el hombre  
que ha alcanzado la meta,  
por medio de la que se pueda  
asegurar cuál es su medida.  
Cuando se han eliminado todas las condiciones,  
ha desaparecido la posibilidad de definir.”*

Cuando se han erradicado todas las condiciones psicológicas en una persona no hay manera de definirla. No es posible decir nada acerca del Buda, porque no tiene nada. En cierto sentido, él no es nada. De hecho, este “*sutta*” nos presenta con un epíteto para el ser iluminado que expresa lo mismo: *Akinchana*. Se trata de un término que generalmente se traduce como el “Hombre de la nada”. Si se refiere al hombre de la nada, no puede decirse nada acerca de él.

A pesar de que muchos de los discípulos del Buda alcanzaron la Iluminación y se fueron del mundo “sin dejar rastro”, todos seguían venerando al Buda. Sentían que el Buda poseía algo que iba más allá de su comprensión; el Buda era un hombre que había descubierto el camino por sí mismo y sin contar con ninguna guía. Incluso su principal discípulo, Sariputra, fracasó en su intento por evaluar la estatura espiritual del Buda. En una ocasión se encontraba en presencia del Buda y como resultado de un exceso de devoción exclamó: “Señor, yo pienso que usted es el más grande de todos los seres iluminados que han existido, que existen o que existirán.” El Buda no se sintió halagado ni ofendido. Y su respuesta no fue: “¡Qué discípulo tan maravilloso eres y además me entiendes magníficamente!” Simplemente le preguntó: “¿Has conocido a todos los Budas del pasado?” Sariputra le dijo que no. Entonces le preguntó si conocía a todos los Budas del presente o del futuro, y Sariputra le contestó una vez más que no. El Buda prosiguió con su interrogatorio: “¿Podrías decir que me conoces?” y Sariputra respondió que no. El Buda dijo entonces: “Al ser ese el caso, Sariputra, ¿por qué utilizas términos tan exagerados con tanta confianza?”

Es curioso observar cómo ni siquiera su discípulo más avanzado sabía quién era el Buda en realidad. Para tratar de enten-

der esta actitud, tras la muerte del Buda, se elaboró una lista de diez poderes y dieciocho cualidades especiales que se le atribuían para distinguirlo de sus discípulos iluminados. Sin embargo, esta clasificación mostraba que realmente los discípulos no podían entender qué o quién era el Buda.

El hecho de que los discípulos del Buda, aquellos que tenían contacto personal con él no eran capaces de entender quién era, nos muestra la limitación que nosotros tenemos para comprender su naturaleza. Sin embargo, en cierto nivel, podemos organizar los indicios y las claves que tenemos, ayudados por el episodio de Upaka, para esclarecer la dirección a proceder. Este ejemplo nos señala que tenemos que dar un paso atrás para incorporar una dimensión totalmente nueva en nuestra búsqueda del Buda. No se le puede rastrear porque pertenece a una dimensión distinta, la dimensión trascendental, la dimensión de la eternidad.

Hasta ahora hemos explicado su vida en términos temporales, su nacimiento, su Iluminación, su muerte, su existencia histórica. De hecho, hemos analizado al Buda de acuerdo con el modelo evolutivo que introdujimos en el primer capítulo, que es un modelo que progresa a través del tiempo y del espacio. No obstante, ésta es una forma tan sólo de comprender las cosas. Además de observar al Buda desde el punto de vista del tiempo podemos hacerla desde el punto de vista de la eternidad.

El problema con cualquier tipo de relato biográfico del Buda es que, en cierto sentido, está refiriéndose a dos personajes distintos: a Siddhartha y al Buda, divididos por el evento de la Iluminación. Sin embargo, al percatarnos de la serie de eventos que lo condujeron hacia el punto de la Iluminación, tendemos a pensar que tras ésta, la vida transcurrió de la misma manera, con



la diferencia de que entonces él estaba iluminado. Si hubiéramos vivido en esa época y lo hubiéramos conocido, este punto de vista tampoco nos ayudaría a comprenderlo. De haber visto al Buda unos meses antes de su Iluminación y de haberlo encontrado unos meses más tarde, tampoco hubiéramos sido capaces de percibir la diferencia que existía entre uno y otro. Hubiésemos visto el mismo cuerpo físico y quizás hasta la misma ropa; nos hubiésemos dado cuenta de que hablaba el mismo idioma y de que en general poseía las mismas características. Debido a esto se tiende a pensar que la Iluminación del Buda constituyó el toque final al proceso que llevaba ocurriendo durante mucho tiempo, la pluma que inclinó la balanza, la última pieza del rompecabezas, el detalle que marcó la gran diferencia. Pero realmente no ocurrió de este modo en absoluto.

Si utilizamos las palabras de T.S. Elliot, la Iluminación, del Buda o de cualquier otro, representa “la intersección del momento eterno”. Necesitamos modificar un poco esta analogía porque, en términos estrictos, una línea es lo único que puede intersectar otra línea y, a pesar de que podemos representar el tiempo por medio de una línea, el aspecto importante de la eternidad es que no es una línea. Quizás deberíamos, más bien, concebir el tiempo como si se tratara de una línea que se detiene en cierto punto y que entonces pasa a una dimensión diferente. Es como el flujo de un río que se mezcla con el océano, en el que el río representa el tiempo y el océano la eternidad. Tal vez sea posible mejorar el símil un poco. Imaginemos que el océano al que llega el río se encuentra sobre el horizonte. Desde el punto donde nos encontramos podemos vislumbrar el río que fluye hacia el horizonte, pero no alcanzamos a distinguir el océano, de modo

que nos parece que el río fluye hacia la nada, hacia el vacío. Se detiene en el horizonte porque ése es el punto en el que entra en una nueva dimensión que no alcanzamos a percibir.

El punto de la intersección es, en este caso, la Iluminación. El tiempo se detiene en la eternidad; el tiempo “es seguido” por la eternidad. Siddhartha desaparece, como desaparece el río en el horizonte, y el Buda toma su lugar. Esto es, por supuesto, desde el punto de vista de la eternidad. Desde el punto de vista del tiempo, Siddhartha se convierte o evoluciona hasta convertirse en un Buda; desde el mencionado punto de vista de lo eterno, Siddhartha deja de existir y aparece el Buda quien ha estado allí todo el tiempo.

La perspectiva del tiempo y de la eternidad es diferente y constituye un aspecto controversial entre las dos escuelas del Budismo zen: la escuela gradual y la repentina. En la época temprana del Budismo zen –la escuela Ch’an–, en China se sostenían dos puntos de vista opuestos: había quienes creían que la Iluminación se lograba en una ráfaga repentina de luz, mientras otros pensaban que se alcanzaba de una forma gradual, paso a paso, por medio de un esfuerzo paciente y de una práctica constante. En el “*Sutra de la Plataforma*”, Hui Neng intenta aclarar la controversia y dice que no hay dos senderos, sino que hay personas que alcanzan la Iluminación más rápidamente que otras, quizás debido a que realizan un mayor esfuerzo.

Esto es cierto, pero se puede llevar aun más lejos. Podríamos decir que el logro abrupto de la Iluminación no tiene nada que ver con la velocidad dentro de los parámetros del tiempo. No se quiere decir que empezamos el proceso normal del camino a la Iluminación y que lo terminamos muy pronto. No se refiere

a que sea posible acelerar el proceso reduciéndolo a un año, a un mes, a una semana o incluso a un fin de semana. El sendero abrupto se encuentra fuera del parámetro del tiempo. La Iluminación repentina es simplemente el punto en el que se entra a la nueva dimensión de la eternidad, que se encuentra más allá del tiempo. Nunca podríamos acercarnos a la eternidad acelerando nuestro proceso dentro de un marco temporal simplemente. En la dimensión temporal lo único que podemos hacer es hacer un alto. Al mismo tiempo, claro está, no es posible detenerse sin antes haber acelerado. La Iluminación puede contemplarse desde dos puntos de vista y ambos son válidos. Puede ser considerada la culminación del proceso evolutivo, una culminación que se alcanza a través del esfuerzo personal, pero también una especie de ruptura hacia una nueva dimensión, más allá del tiempo y del espacio.

Hay una pintoresca historia en la que se ilustra, de forma paradójica, el encuentro de estas dos dimensiones. Es la historia de un famoso bandido llamado Angulimala, que vivía en un bosque en la región central de la India. Angulimala era un experto en emboscar a los viajeros que pasaban por el bosque, tras lo cual los mataba y les cortaba un dedo. Con todos los dedos obtenidos, había formado un collar que portaba alrededor del cuello, de allí que se llamara Angulimala, que significaba “collar de dedos”. Su ambición era coleccionar ciento un dedos. Así, un día, cuando el Buda pasaba a través de ese bosque, el bandido ya tenía noventa y ocho dedos en su colección. La gente de la aldea más cercana había intentado convencer al Buda de que no anduviera por allí, ya que corría peligro de perder un dedo y la vida. Sin embargo, el Buda había decidido continuar su camino. Fue así

que Angulimala lo vio en la distancia, sintiéndose muy contento con la idea de conseguir los dos últimos dedos para completar el collar. Él vivía con su madre, quien realizaba las tareas de la casa. Angulimala empezaba a sentirse tan desesperado que había decidido cortarle un dedo a ella, quizás ella solía reprenderlo; con el dedo de ella sólo haría falta otro más para terminar el collar. Y, de hecho, iba en busca de su madre cuando apareció el Buda. Entonces pensó: “Pues bien, puedo cortarle el dedo a mi madre más tarde, primero se lo cortaré a este monje. ¡El dedo número noventa y nueve se aproxima....!”

Era una tarde hermosa, soplaba una brisa ligera que meneaba las copas de los árboles y se oía el melodioso canto de los pájaros mientras el Buda se internaba en las profundidades del bosque. Caminaba lentamente de forma meditativa. Angulimala empezó a seguirlo y se le fue aproximando. Tenía su espada preparada para realizar un trabajo rápido al tener a su presa de cerca y dio varios pasos largos para reducir la distancia. Lo último que deseaba era complicar la situación y alargar el asunto.

Tras haber seguido al Buda por un momento, se percató de algo muy extraño: a pesar de que caminaba más rápido que el Buda, éste no parecía estar más cerca. Tenía al Buda delante quien iba caminando despacio y a pesar de que él iba siguiéndolo a un paso veloz, no parecía tenerlo más cerca. Cuando Angulimala se dio cuenta de lo que sucedía empezó a sudar copiosamente de miedo, incredulidad y confusión. Sin embargo no era un hombre que se diera por vencido fácilmente ni tampoco era muy reflexivo. Aceleró su paso aún más hasta que, de hecho, estaba corriendo tras el Buda. Éste, por otra parte, se mantenía a la misma distancia que antes, aun cuando parecía caminar más despacio.

Era como una pesadilla para Angulimala, que desesperado gritó: “Detente.” El Buda al escuchar la queja se giró y le respondió: “Me he detenido, tú eres el que está moviéndose.” A pesar del miedo que sentía, Angulimala se encontraba muy alerta y de inmediato replicó: “Tú eres un monje, un hombre religioso ¿cómo te atreves a mentir? Yo estoy corriendo como un loco y no puedo alcanzarte y tú me dices que te has detenido.” El Buda le dijo: “Me he detenido porque me encuentro en el Nirvana. Tú sigues moviéndote porque estás dando vueltas en el samsara.”

Angulimala se convirtió en discípulo del Buda, pero eso y el resto ya es otra historia. Lo que ahora nos interesa es que esta pequeña aventura ilustra el hecho de que Angulimala no podía alcanzar al Buda porque el Buda se estaba moviendo —o se había detenido, aquí esto es lo mismo— en otra dimensión. Angulimala que representa el tiempo, no podía alcanzar al Buda que representa la eternidad. Por mucho tiempo que pasara nunca se llegaría a un punto en el que alcanzase la dimensión de la eternidad. El tiempo no se encuentra junto a la eternidad dentro del proceso temporal. Angulimala no habría alcanzado al Buda aunque el Buda se hubiera detenido físicamente por completo. Podría seguir corriendo tras él dos mil quinientos años sin éxito.

Cuando el Buda logró la Iluminación, entró en una nueva dimensión del ser. De forma esencial, no existía una continuidad entre la persona que había sido y la que era en ese momento. No era el antiguo Siddhartha mejorado, sino una persona completamente nueva. Esto es algo muy difícil de comprender y requiere bastante reflexión, ya que generalmente imaginamos al Buda en términos de nuestra experiencia. En el transcurso de nuestra vida podemos añadir información a nuestro conocimiento, aprender

teorías nuevas, conocer sitios diferentes, encontrar a otras personas; la vida nos proporciona enseñanzas, pero en el fondo seguimos siendo las mismas personas. Los cambios que ocurren no son muy profundos. Lo que somos ahora ha sido determinado, en gran medida, durante nuestra infancia. Seguimos siendo las mismas personas que solíamos ser entonces. Las condiciones de nuestras actitudes fundamentales para con la vida fueron establecidas hace mucho tiempo y cualquier cambio posterior generalmente es superficial. Esto puede decirse incluso de nuestro compromiso con el sendero espiritual. Puede que nos denominemos budistas y que vayamos al Refugio, pero el cambio que realicemos no será por lo general muy profundo.

La experiencia de Iluminación del Buda no era de esta clase.

En realidad no constituyó una experiencia en absoluto, porque la persona que vivió la experiencia dejó de existir. La “experiencia” de Iluminación es parecida a la muerte. Es como un cambio ocurrido entre dos vidas: morimos en una vida y renacemos en otra. En algunas tradiciones budistas se llama a la Iluminación “la gran muerte”, porque muere todo lo del pasado. En cierto sentido todo es aniquilado y renacemos por completo. El Buda no era una versión mejorada de Siddhartha. Siddhartha había dejado de existir. Siddhartha había muerto bajo el árbol bodhi y había nacido el Buda o quizás sea mejor decir que el Buda había aparecido. En el momento en que muere Siddhartha se descubre que el Buda ha estado vivo todo el tiempo por encima y más allá del tiempo; fuera del tiempo.

Incluso esta explicación puede ser engañosa, porque no es que al estar fuera del tiempo se está fuera de algo. El tiempo y el espacio no son dos cosas. Generalmente pensamos que el

espacio es una especie de caja dentro de la que se mueven los objetos, y que el tiempo es una especie de túnel por el que éstos pasan. Pero realmente no es así: el tiempo y el espacio son formas de nuestra percepción. Vemos las cosas a través de los cristales del tiempo y del espacio. Nos referimos a las cosas que percibimos como si fueran fenómenos que componen el mundo de la existencia condicionada relativa: el samsara. Lo que llamamos fenómenos son solamente realidades contempladas bajo la perspectiva del tiempo y del espacio. Pero cuando entramos en la dimensión de la eternidad, vamos más allá del tiempo y del espacio. Por lo tanto trascendemos el mundo, salimos del samsara y entramos en el Nirvana.

Con suma frecuencia se describe la Iluminación como el despertar a la verdad de las cosas: el percibir las cosas tal y como son y no como parece que son. La persona iluminada distingue las cosas libre de todos los velos, sin ser influenciada o afectada por ninguna suposición o prejuicio, por ningún condicionamiento psicológico; ve las cosas a través de una objetividad perfecta. Además se integra en ellas, se pone a la par con su realidad. El Buda, el que había despertado a la Verdad, el que existe más allá del tiempo en la dimensión de la eternidad puede ser considerado la encarnación de la Realidad. Esto es lo que quiere expresarse cuando se dice que el Buda era un ser humano iluminado: la forma es humana, pero en el lugar de la mente humana condicionada; con todos sus prejuicios, preconcepciones y limitaciones, está la Realidad, una experiencia de la conciencia que no se encuentra separada de la Realidad.

En la tradición budista este fenómeno implicaba una distinción muy importante en relación al Buda. Ésta, por una parte,

señalaba que existía el *rupakaya* –que de forma literal significa “cuerpo forma”– y que se refería a su apariencia física fenoménica. Luego estaba –o está– el *dharmakaya*: el “cuerpo de la Verdad” o el “cuerpo de la Realidad”, que era su forma esencial y verdadera. El *rupakaya* está constituido por el Buda que existe en el tiempo, mientras que el *dharmakaya* se refiere al que existe fuera del tiempo en la dimensión de la eternidad. En el *rupakaya* o en el *dharmakaya* yace la naturaleza verdadera del Buda y esto es expresado, de una forma inequívoca, en un capítulo de los textos de la “Perfección de la Sabiduría”, el “*Sutra del Diamante*”. En éste el Buda dice a su discípulo Subhuti:

*“Aquellos que me siguen por la voz,  
están equivocados.  
Esa gente no me reconocerá.  
Uno debe percibir al Buda a través de los dharmas;  
la guía se encuentra en el cuerpo del dharma.  
Pero no puede discernirse  
la verdadera naturaleza del dharma,  
ni nadie puede ser consciente de ésta  
como si se tratara de un objeto.”*

Es posible encontrar un énfasis similar en las palabras del Buda en el canon pali. Hay una historia en la que aparece un monje llamado Vakkali, que sentía una gran devoción por el Buda; pero era ésta una devoción superficial. Se sentía tan fascinado por la apariencia y la personalidad del Buda que solía pasar todo el tiempo sentado cerca de él mirándolo o siguiéndolo por donde iba. No quería recibir enseñanzas ni tenía ninguna



pregunta, sólo quería mirarlo. Un día el Buda lo llamó y le dijo: “Vakkali, yo no soy mi cuerpo físico. Si quieres conocerme, tienes que observar al Dharma, tienes que dirigir tu mirada al *dharmakaya*, mi forma verdadera.” Después de esto Vakkali meditó sobre las palabras del Buda y, al final, un poco antes de morir, alcanzó la Iluminación.

El problema de Vakkali es similar al de la mayoría. No se trata de ignorar el cuerpo físico sino más bien de tomarlo simplemente como un símbolo del *dharmakaya*, de la esencia última del Buda. Ahora bien, hemos de admitir que el uso que se da aquí del término Buda es un poco ambiguo. Por ejemplo, cuando afirmamos que “el Buda hablaba el lenguaje de Magadha”, obviamente estamos refiriéndonos a Gotama el Buda, la figura histórica. Sin embargo, en otras ocasiones el término Buda se utiliza en el sentido de una realidad trascendental, como cuando decimos “busca al Buda dentro de tí mismo”. Aquí no estamos haciendo alusión a Gotama el Buda, sino a la naturaleza del Buda que trasciende el tiempo, que es eterna y que se encuentra dentro de nosotros. En términos generales, la escuela theravada usa hoy en día la palabra Buda en su sentido histórico, mientras que la mahayana, especialmente la zen, tiende a usarla más en el sentido espiritual, transhistórico.

El giro en la utilización del término fomenta cierta confusión entre los occidentales al tratar de identificar al Buda. Al igual que Upaka, queremos saber quién es y queremos etiquetarlo. Pero debido a que contamos con una educación y una cultura basadas en un marco cristiano dualista, sólo contamos con dos etiquetas: la de Dios y la de hombre. Algunas personas opinan que el Buda era tan sólo un hombre: un hombre bastante reli-

gioso, muy decente, pero al fin y al cabo un hombre y nada más que eso. Algunos escritores cristianos, por ejemplo, dicen que era un hombre parecido a Sócrates, pero ésta es una afirmación perniciosa. Resaltan ciertas cualidades del Buda: su gran piedad, su generosidad, su gran amor, su compasión y su sabiduría. Aceptan que fue un gran hombre. Pero al final de su análisis concluyen que fue un hombre únicamente y que, por lo tanto, no puede comparársele con Cristo, que era el hijo de Dios. En situaciones de este tipo no se concede al Buda el sitio que le corresponde. También se le confunde cuando se dice: “El Buda es una especie de Dios para los budistas. Está claro que originalmente era un humano, pero cientos de años después de su muerte los budistas lo convirtieron en Dios, debido a que necesitaban a alguien a quien venerar.”

Estas dos afirmaciones son incorrectas y provienen de un malentendido generalizado del término religión. Para algunos es contradictorio el hecho de que una religión sea no teísta y por ello establecen una relación entre el Buda y Dios. Para sus seguidores, Cristo es el hijo de Dios. Asimismo se supone que Mohamed es el mensajero de Dios; los profetas judíos afirman que su inspiración proviene directamente de Dios. También se asegura que Krisna y Rama son las encarnaciones de Dios. Incluso muchos hinduistas piensan que el Buda es un Dios, la novena encarnación y manifestación del Dios Vishnú. Lo encierran en esta clasificación porque es lo que les resulta más familiar. Sin embargo ni el Buda ni sus seguidores siguen un modelo teísta: el Budismo es una religión no teísta. Al igual que en otras religiones como el taoísmo, el jainismo y algunas formas de hinduismo filosófico, en el Budismo no existe la figura de Dios en absoluto. Se

deshecha la idea de un ser supremo, de un creador del universo y siempre ha sido éste el caso. Los budistas no veneran a un creador ni a un Dios personal de ningún tipo.

El Buda no es hombre ni Dios; ni siquiera es un dios. Siddhartha fue un ser humano y empezó como cualquier otro. Sin embargo no permaneció en el estado humano ordinario. Se convirtió en un ser humano iluminado y, según el Budismo, eso marca una gran diferencia, de hecho establece la diferencia más importante. Su mente incondicionada ocupaba un cuerpo condicionado. De acuerdo con la tradición budista, un Buda es el ser más desarrollado del universo, ocupando el plano más alto, más alto incluso que el ocupado por los denominados dioses (que en términos occidentales serían los ángeles, arcángeles...). De forma tradicional, el Buda es el maestro de los dioses y de los hombres, y en el arte budista los dioses están representados expresando una actitud de humildad, saludando y escuchando las enseñanzas del Buda. Por lo tanto, no hay posibilidad alguna, en un nivel psicológico o popular, de confundir al Buda con ningún tipo de dios.

A las personas que se nos ha enseñado a pensar que el ser más alto en el universo es Dios, nos resulta difícil entender con claridad quién es el Buda. Aunque nunca hayamos creído en Dios, quizás veamos un espacio vacío con la forma de éste, al lado del que el Buda se queda pequeño, después de todo el Buda no es el creador del universo. Si percibimos al Buda de esta manera es porque nos resta una categoría en el pensamiento occidental. Para poder discernir quién es el Buda tenemos que hacer desaparecer el fantasma de Dios el creador del universo, que aparece sobre el Buda para sustituirlo por algo completamente distinto.

Ahora bien, después de todo esto ¿acaso estamos más cerca de resolver la pregunta de quién es el Buda? Ya hemos visto que el término “Buda” quiere decir “la mente incondicionada o iluminada”. Por lo tanto la respuesta a la pregunta es, de hecho, que nosotros somos el Buda, potencialmente. Sólo podemos llegar a conocer al Buda por medio de nuestra meditación y a través de la realización de nuestro potencial de la Budeidad. Ésta es la única manera en que podremos saber, a partir de un conocimiento y de una experiencia verdadera, quién es el Buda.

No podremos lograr dicho conocimiento de inmediato. Tampoco será posible alcanzarlo en un día. En primer lugar tendremos que llegar a un punto intermedio entre el conocimiento factual sobre Gotama el Buda –los datos sobre su vida– y la experiencia de la mente incondicionada. A esta fase intermedia la llamamos “el acto de Ir al Refugio al Buda”. No se trata tan sólo de recitar *Buddham saranam gachami* –al Buda por Refugio yo voy–, aunque no lo excluye. Implica comprometerse de forma genuina con la meta de la Iluminación como objetivo último, lo cual conlleva nuestro esfuerzo por llevarlo a cabo. Sólo por medio del acto de Ir al Refugio al Buda, con todo lo que esto implica, podremos contestar a la pregunta de quién es el Buda desde nuestro corazón, a través de nuestra mente y a partir de toda nuestra vida espiritual.

La impresión de esta obra fue realizada por  
Publidisa SA de CV Calzada Chabacano no. 69  
Col. Asturias Del. Cuauhtémoc 06850 México  
DF. [www.publidisa.com](http://www.publidisa.com) con un tiraje corto de  
100 ejemplares para Ediciones CBCM México.

Enero, 2010.



