



REVERENCIANDO AL DHARMA Y CONFIANDO EN ÉL*

LA APROXIMACIÓN DE SANGHARÁKSHITA A LA VISIÓN CORRECTA

POR DHARMACHARI SUBHUTI

“¿Cuál es nuestra postura filosófica fundamental?”, musitó Sangharakshita durante una reunión de Miembros veteranos de la Orden Budista Occidental en los 1980s. Me impactó su tono reflexivo, y el hecho de que no dio una respuesta; se trataba de un asunto aún en proceso de definición.

Sin cuestionar muy en detalle la noción de “postura filosófica fundamental”, a grandes rasgos corresponde, en este contexto, con el término budista de samyag-drsti o Visión Correcta (Visión Perfecta, en la traducción de Sangharakshita). Durante sus muchos años de enseñanza, Sangharákshita ha explicado la Visión Correcta de muchas maneras, utilizando la terminología y las perspectivas de una amplia gama de escuelas budistas históricas, traduciendo términos clave de diferentes formas, tomando palabras prestadas de los vocabularios filosóficos, psicológicos, poéticos e incluso religiosos de Occidente. También ha creado su propio lenguaje distintivo para comunicar la visión de la vida que comunicaba el Buda, en frases como la Evolución Superior, o el Ir a Refugio Cósmico. La notable riqueza y diversidad de lo que Sangharákshita ha dicho y escrito, además de su claridad luminosa, es ciertamente una de las características más llamativas de la Comunidad Budista Triratna, el movimiento que fundó, dándole un atractivo particularmente amplio y una perspectiva profunda. Sin embargo, esto también nos deja con algunos problemas potenciales. La consistencia puede verse, realmente, como una aparente amenaza* (en inglés, a foolish hobgoblin), pero la inconsistencia puede llevar a malos entendidos y a confusión.

Necesitamos considerar cuidadosamente el total de la gran presentación de Sangharákshita si es que queremos discernir en ella una postura filosófica fundamental. Pero esta no es una tarea fácil. Al llevarla a cabo, hay dos puntos principales que debemos mantener en mente, los cuales explican una buena parte de la inconsistencia aparente.

Primero, la exposición que hace Sangharákshita de una u otra tradición budista no debe ser tomada como una aprobación tácita de la misma. Con frecuencia, él se ha visto en la necesidad de dilucidar ciertas enseñanzas para que sus discípulos puedan apreciar el contexto budista del que surgieron. Al hacerlo, ha involucrado su considerable capacidad de empatía con esos puntos de vista y ha tratado de entenderlos en sus propios términos, ayudándonos así a penetrar en ellos. De hecho, yo lo he visto hacer lo mismo en lo que respecta a trabajos de literatura, e incluso con respecto a doctrinas de otras religiones. Sin embargo, el que él haga inteligible un aspecto de la tradición budista, incluso revelando su eficacia espiritual, no significa que él lo considere útil por su propio derecho, o que deba convertirse en parte del “capital” de la Comunidad Triratna.

En segundo lugar, debemos tomar en cuenta el propio desarrollo de Sangharákshita como practicante y como maestro. A través de su vida, ha ido profundizando su comprensión del Dharma y ha ido aclarando su manera de expresarlo. Aunque puede notarse una continuidad impactante en su comprensión desde sus primeros escritos hasta el día de hoy, se puede discernir, sin embargo, una notable evolución a través del tiempo: puede reconocerse el surgir paulatino de un centro integral que lo distingue. Sangharákshita mismo ha descrito el desenvolvimiento de la parte más central de ese centro en su “Historia de mi Ir a Refugio”, y el mismo tipo de desarrollo se puede notar en otras de sus obras.

Entonces, debemos leer las enseñanzas tempranas de Sangharákshita a la luz de sus enseñanzas tardías. Esto no requiere que descartemos el material temprano, ni mucho menos; por ejemplo, no hace falta que quememos todos los libros en los que usa terminología prestada de los idealistas alemanes, como “Lo Absoluto”, que ahora tiende a evitar. Tampoco es necesario que eliminemos todo el Mahayana, por el hecho de que encuentra problemático el que algunas de sus elucubraciones metafísicas tienden a solidificar, a pesar de su uso temprano de las mismas. Lo que implica es que, cuando miremos su trabajo más temprano, debemos tener una buena comprensión de su perspectiva más reciente y tomarla en cuenta al leerlo o escucharlo. Y, por supuesto, sus discípulos deberán tener cuidado en cuanto a la manera en la que ellos mismos utilizan ese material más temprano en su propia práctica. Al enseñar el Dharma, deben asegurarse de que la posición básica esté clara y, si deciden referirse a otro material más ambiguo, deberán dejar claro que lo están haciendo con un propósito particular.

Incluso si todo esto se toma en cuenta, la pregunta de Sangharákshita de hace unos treinta años todavía requiere de una respuesta. ¿Cuál es la postura filosófica fundamental de la Comunidad Budista Triratna? En vista de que el movimiento está fundado sobre la exposición particular que él ha hecho del Dharma, esto requiere que conozcamos la postura filosófica fundamental de Sangharákshita. ¿Qué podemos concluir de sus diversas formas de hablar de la Visión Correcta, ya sea que las haya derivado de la tradición, o que las haya acuñado a partir de su propia reflexión? Me importa especialmente que nosotros, sus discípulos, escuchemos directamente de él algo definitivo acerca de términos problemáticos como “Lo Absoluto”, “Lo Incondicionado”, “Lo Trascendental”, etc., así como del “Ir a Refugio Cósmico”, etc. Así que en marzo de este año tuve una serie de conversaciones con él en las que discutimos sus reflexiones más recientes sobre estos asuntos. Grabé dichas sesiones, con la intención de transcribirlas y editarlas. Sin embargo, Sangharakshita prefirió que yo las escribiera en mis propias palabras, ya que el tema requiere de una precisión mayor de la que se puede lograr en un intercambio hablado, y el deterioro de su vista no le permite poner sus pensamientos por escrito por cuenta propia. Este es el contenido del siguiente texto. He tratado de exponer lo que Sangharakshita me comunicó durante esas charlas, no sólo sobre la base de lo que dijo a lo largo de esas sesiones, sino también a partir de otras cosas que he encontrado en su trabajo y que me han parecido relevantes; también complementé su presentación con mis propias palabras. Lo que escribí fue revisado cuidadosamente por Sangharakshita y por lo tanto puede ser tomado como una presentación precisa de sus pensamientos (con la precisión que puede lograrse en las palabras y el estilo de otro).

La importancia de los puntos de vista

Antes de seguir, quiero aclarar por qué es necesaria esta tarea. Es necesaria porque los puntos de vista importan. Pero, primero, ¿qué son los puntos de vista? Esencialmente, son las formas en las que organizamos e interpretamos los datos crudos de nuestra experiencia. Nuestros sentidos externos e internos nos entregan una masa indiferenciada de impresiones, que deben reducirse a un cierto orden manejable, para vivir exitosamente. El primer paso para crear un cosmos a partir del caos, es etiquetando y clasificando nuestras percepciones para que el mundo se convierta en un ensamblaje de elementos reconocibles. Esto es samjña, la “interpretación”, o “cognición” en su función más básica. Evidentemente, esta primera organización es en parte instintiva; los animales también saben diferenciar lo que se come de lo que no se come, los que son parte del rebaño y los que son una amenaza, lo que es territorio propio y lo que es terreno del rival. Sin embargo, nuestra capacidad para utilizar palabras y conceptos extiende en gran medida la sutileza y la amplitud de samjña.

El lenguaje trae consigo algo más: vitarka, la capacidad de pensar, incluso de razonar, en la medida en que utilicemos esa facultad. Podemos extraernos un poco de nuestra

experiencia y ponderar cómo se relacionan entre ellos los elementos que percibimos; y, por sobre todas las cosas, podemos pensar en nosotros mismo en relación con ellos. Los patrones que vamos formando a partir de este pensar son nuestros puntos de vista. Éstos pueden verse expresados en ideas y teorías más o menos bien articuladas, pero la mayoría de las veces no se formulan de una manera consciente; más bien se convierten simplemente en actitudes no pensadas, y en supuestos que se van hilvanando en nuestros procesos mentales sin que estemos conscientes de ello.

Los puntos de vista pueden ser teorías inmediatas sobre situaciones particulares, o bien se pueden extender hacia cuestiones fundamentales con respecto al significado y el propósito de la existencia humana, y sobre la naturaleza de la realidad misma. De hecho, todos los individuos auto-conscientes que no han visto el Dharma directamente por ellos mismo, cargan con puntos de vista implícitos acerca de su propia 'yo-idad' (en inglés, their own self-hood) y acerca de la vida misma, por más turbias, contradictorias y confusas que puedan ser sus ideas.

Por supuesto que nuestros puntos de vista no son desinteresados, sino que surgen de la experiencia perturbada por nuestros afectos, y en apoyo de nuestra lucha fundamental para evitar lo que despreciamos y perpetuar lo que valoramos, siendo el dolor y el placer las categorías más básicas que nos permiten realizar esta evaluación. En parte, los puntos de vista son análisis de las situaciones en las que nos encontramos: con ellos nos explicamos cómo es que surgieron el dolor o el placer. En parte, son estrategias para actuar a partir de esas situaciones: con ellos planeamos cómo alargar hacia el futuro aquello que valoramos. Más frecuentemente, según el Buda, son generalizaciones apuradas de nuestra experiencia; parecen sernos útiles para nuestros propios intereses, pero en realidad frecuentemente sólo nos acarrear sufrimiento.

Una vez que hemos construido nuestros puntos de vista para lidiar con nuestra experiencia para lo que suponemos que es nuestro propio beneficio, después nos apegamos a ellos. Esto es porque nuestros puntos de vista en sí mismos con frecuencia están asociados fuertemente con sensaciones de placer o dolor. Tenemos una sensación de alivio o de satisfacción cuando tenemos un punto de vista acerca de las cosas, porque nos hace sentir que ya podemos manejar la situación en nuestro pensamiento, y que ya sabemos qué hacer.

Por supuesto, los puntos de vista pueden ser "adecuados" o "equivocados", indudablemente con varias tonalidades intermedias. Para distinguir a unos de los otros, debemos considerar tres cosas: la precisión y el balance de los datos, los valores a los que están sirviendo, y los resultados. La Visión Correcta, pone atención en los datos como un todo: nos da yoniso manasikara, "atención sabia", absorbiendo toda la información, placentera, dolorosa y neutral, y viéndola tal y como es en su totalidad y profundidad. La Visión Correcta permanece cerca de la

experiencia esencial, reconociendo que comparte las mismas características que todas las cosas: impermanencia, insubstantialidad y una incapacidad de darnos satisfacción permanente, pero ofreciéndonos siempre una puerta hacia la liberación. La Visión Correcta sirve al bien más grande y elevado posible: el progreso en el camino hacia la liberación última de todos los seres. Finalmente, los puntos de vista (la visión) pueden ser reconocidos como Correctos cuando derivan en acciones que son de beneficio para uno mismo y para otros de acuerdo con los preceptos.

Los puntos de vista equivocados se construyen a partir de interpretaciones selectivas o sesgadas de la experiencia; de información distorsionada que no ha sido examinada en su totalidad o en su profundidad. Escogemos algunas de las características de las cosas y dejamos fuera otras, quedándonos con lo que nos gusta (aunque de manera perversa, pueden ser a veces los aspectos desagradables de las cosas, o especialmente de la gente). Los puntos de vista equivocados sirven a motivaciones limitadas, crudas y egoístas, y derivan en sufrimiento, tanto para la persona que los alberga como para otros.

De acuerdo con el Buda, hay dos clases de puntos de vista fundamentales que son equivocados: el eternalismo y el nihilismo. Ambos surgen a partir de fragmentar el flujo indiferenciado de experiencia, con su aparente surgir y cesar, y como resultado de enfatizar más uno de estos procesos a expensas del otro. El eternalismo enfatiza el hecho de que las cosas parecen surgir o emerger. Abstraemos ese surgir y lo generalizamos, suponiendo que se trata de realidades últimas y eternas. El nihilismo deriva de abstraer el hecho de que las cosas parecen cesar y construye una teoría sobre el vacío último de la realidad, sobre su carencia de valor esencial, su falta de significado y propósito.

Ambos tipos de puntos de vista erróneos tiene consecuencias que se reflejan en acciones. Hay tantas formas en las que se expresa cada uno, que no es posible reducir el resultado en términos de las impecables ecuaciones que presentan algunas exposiciones del Dharma. Sin embargo, el eternalismo puede desembocar en una auto-negación de tipo destructivo; particularmente, puede llevar a la negación de una sensibilidad moral personal y a la justificación de actos inhumanos en nombre de algún tipo de principio eterno. Varias formas de creencias teistas son ejemplos característicos de eternalismo. El nihilismo, por su parte, frecuentemente nos lleva a absorbernos en una búsqueda muy estrecha de placer y una indiferencia o negación de los valores morales. Podríamos decir que el consumismo es un invento moderno del nihilismo.

La Visión Correcta no promueve ni el apego a las abstracciones solidificadas (o "cosificadas") del eternalismo, ni a la ausencia de valor, orden y significado del nihilismo. Más bien, nos regresa a lo que puede verse claramente en la experiencia, ya sea de lo que está pasando en o con nosotros en un momento particular, o por lo que sabemos a través de los sabios con los que nos hemos encontrado.

Para ahora ya debería de ser obvio que sí importa, e importa mucho, el tipo de puntos de vista que albergamos. La integridad y las buenas intenciones no son suficientes; es esencial una comprensión inteligente que vaya de acuerdo con cómo son las cosas verdaderamente. Las ideas que tenemos sobre la vida, las actitudes que tenemos con respecto a nuestra experiencia, moldean nuestra manera de actuar, para bien o para mal. La larga experiencia de la humanidad demuestra ampliamente que las ideas cuentan: podemos ver, por ejemplo, la terrible inhumanidad que surgió de puntos de vista durante el siglo veinte, ya sea del fascismo, del comunismo, o del colonialismo. Mucho del peligro que azota al mundo hoy proviene de la confrontación, en el Medio Oriente, de puntos de vista incompatibles: el islamismo, el judaísmo, el cristianismo, el socialismo, el neo-conservadurismo, el liberalismo, etc.

Por supuesto, los puntos de vista también han sido la causa de mucho del bien que vemos en el mundo; y hoy es importante que tengamos esperanza y que trabajemos por el triunfo de todo tipo de punto de vista humanitario. Considerando el enorme potencial destructivo de la tecnología moderna, uno podría decir que, hoy en día, la supervivencia del mundo depende de la posibilidad de expandir la influencia de puntos de vista más útiles acerca de la naturaleza de esta vida, del propósito y significado de la humanidad, y de la responsabilidad que tiene cada ser humano con otros hombres y mujeres, y también con otros seres.

Los puntos de vista importan porque son lo que le da forma a nuestra vida ética. También le dan forma a nuestra vida espiritual o religiosa en el sentido amplio del término. El crecimiento espiritual genuino es una posibilidad de la vida misma, como pueden atestiguar muchos seguidores de la mayoría de las religiones (y también de las “no-religiones” del arte y la filosofía, principalmente). El problema es que en muchos casos las religiones distorsionan el crecimiento humano debido a la manera en la que comprenden la vida, a causa de sus puntos de vista, especialmente de la variedad eternalista. Es muy significativo que en el Sutta Brahmajala, la referencia clásica del Buda sobre este tema, la mayoría de los 64 puntos de vista erróneos que ahí se enumeran son malas interpretaciones de las experiencias visionarias o meditativas; este tipo de puntos de vista desvían nuestras experiencias elevadas e impiden que éstas nos lleven a la liberación.

Una cosa que es distintiva del budismo es su claridad definitiva acerca del Sendero, y de la meta hacia la que nos lleva. El Buda vio con mucha claridad el peligro de los puntos de vista y la necesidad de mantener una aguda atención consciente en torno a la manera en la que pensamos y hablamos con respecto a nuestras vidas, sobre nuestros esfuerzos en el sendero, y especialmente sobre nuestra comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Los textos Pali nos muestran al Buda siempre alerta ante ideas que hacen daño, o que no son útiles, ya sea para una vida ética o para el logro de la liberación. Es muy impactante que el Sutta Brahmajala es el primer sutta del primer nikaya, de la primera pitaka del Tripitaka. Los puntos de

vista erróneos llevan a una distorsión de la experiencia humana; en el mejor de los casos impiden que nuestra aspiración espiritual genuina logre su florecimiento, y en el peor de los casos, son el origen de todos los males de que el ser humano es capaz.

Mientras no hayamos visto las cosas directamente como son, dependemos de La Visión Correcta para nuestra práctica del Dharma. Por eso es que el estudio es una parte tan importante de nuestra práctica del Dharma. Necesitamos aclarar nuestras mentes, liberarlas de los puntos de vista equivocados, ya sean éstos eternalistas o nihilistas en cualquiera de sus formas o subespecies, que componen una parte importante de nuestro pensamiento o nuestras actitudes. Para esto, requerimos de un buen trabajo de auto-observación, especialmente a través de estudio y discusión del Dharma con aquellos que tienen una mayor claridad que nosotros. Al mismo tiempo, debemos adquirir una Visión Correcta (o puntos de vista adecuados), la serie de ideas sobre las cosas que nos dirigen hacia la posibilidad de verlas cómo son realmente y que nos enseñan, en primer lugar, a vivir en armonía con otros y con nosotros mismos a través de la ética y la meditación, y después, a través de la Sabiduría, a alcanzar la liberación del sufrimiento.

La “reticencia metafísica” del Buda

El Buda se resistía rigurosamente a todo tipo de puntos de vista erróneos, refiriéndose a ellos como “la espesura, un embrolladero, una jungla” en la que uno puede perderse fácilmente. Él predicaba la Visión Correcta como el primero de los segmentos de su presentación más básica del Sendero: el Noble Sendero Óctuple. Sin embargo, no enseñaba filosofía, a pesar de lo que Sangharákshita dice de él en su artículo temprano “Filosofía y religión en el budismo original y desarrollado” (en inglés, “Philosophy and Religion in Original and Developed Buddhism”). Al menos, no enseñaba filosofía especulativa; si se le puede describir como un filósofo en alguna medida, sería como un filósofo empírico. No le interesaba dar una explicación racional, completa de la realidad, ni tampoco buscaba esclarecer cómo y por qué funciona. Consideraba que éstas eran distracciones del verdadero quehacer. A veces hablaba de no tener puntos de vista, en el sentido de no tener una posición filosófica preconcebida de la cual asirse. Él veía las cosas tal y como son directamente, a través de su Sabiduría, y no requería de ninguna postura a partir de la cual evaluarlas. Sin embargo, era un pensador que reflexionaba profundamente sobre su propia experiencia del sufrimiento y nos señaló lo que necesitamos saber para liberarnos de él.

La manera de pensar del Buda representaba una ruptura completa con respecto a la de sus contemporáneos y la de aquellos que le precedieron en la India. Sus enseñanzas le eran bastante ajenas a la mentalidad india en general y a su manera de expresarse, tanto antes como después de su época. Por supuesto que tenía que abordar algunas de las preocupaciones centrales de ese entonces y debía expresarse utilizando una terminología común. Pero rechazaba las tendencias especulativas y metafísicas de la

época. Es famoso el hecho de que el Buda no quiso responder a los cuatro problemas metafísicos que le planteó el caminante Vacchagotta, calificándolos de improductivos para alcanzar la liberación del sufrimiento.

El Buda rechazó escrupulosamente todas las abstracciones metafísicas en su presentación del Dharma. A esto se le conoce como la “reticencia metafísica” del Buda. Cuando se interpreta que está utilizando una abstracción (e.g., lo “no nacido” en el Sutta Ariyapariyesana), es claro que está siendo poético y que no se le debe considerar desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que la tendencia india hacia la abstracción le imprimiera esta característica a su enseñanza. La teoría Dhármica del Abhidharma fue el primer resultado, y posteriormente los pensadores Mahayana fueron mucho más lejos, culminando con la doctrina Tathagatagarbha, con todas sus ricas y variadas formas e interpretaciones, algunas de ellas realmente de suma complejidad.

Los que desarrollaron ese tipo de aproximaciones teóricas quizá intentaban, en su propio contexto y experiencia, darle un sentido adecuado a las enseñanzas y prácticas que habían heredado para lidiar con los problemas que tuvieron que enfrentar, especialmente aquellos planteados por los oponentes Brahmánicos; quizá estaban siendo totalmente fieles al espíritu del Dharma. Como el mismo Sangharákshita lo ha hecho, es posible darle todo un sentido espiritual inspirador a algunas de estas construcciones metafísicas. Sin embargo, éstas traicionan el método fundamental del Buda; y uno podría decir que su método era uno de los aspectos principales de su enseñanza: la forma en la que el Buda hablaba era tan significativa como lo que decía. Esto sugiere que hay un cuarto criterio para definir la Visión Correcta, además de los que ya se mencionaron antes (i.e. la precisión y balance de los datos, los valores a los cuales sirve, y el resultado ético). También debemos considerar el efecto del lenguaje que utilizamos: ¿comunica una visión eternalista o nihilista? Sangharakshita cree que muchos de los términos que se utilizan a lo largo y ancho de la tradición budista no pasan esta prueba.

Sangharákshita reconoce que él mismo ha utilizado una serie de términos aparentemente metafísicos en su propia presentación, siendo “Lo Absoluto” el ejemplo más insigne. El problema es que inevitablemente uno escucha o lee términos como “Lo Absoluto”, “Lo Incondicionado”, “Lo Trascendental”, “Lo No dual”, la “Naturaleza Búdica”, especialmente cuando aparecen con mayúsculas, como si se refirieran a alguna entidad metafísica cosificada, real, pero que existe de alguna manera aparte de lo que puede ser experimentado. Este tipo de términos muy fácilmente nos llevan a adoptar puntos de vista, especialmente del tipo eternalista, los cuales proveerán una base para la acción, que a su vez fácilmente será torpe, puesto que no estará a tono con la forma en la que las cosas realmente son. Esta terminología quasi-filosófica o metafísica debe evitarse, especialmente en nuestra enseñanza general. Debería de ser utilizada sólo cuando sea genuinamente útil, dejando muy claro que uno está

hablando en un sentido enteramente poético, metafórico o imaginativo; aún así, no será fácil asegurarnos de que nuestra audiencia realmente capte la advertencia, sin importar qué tan clara sea nuestra propia comprensión.

En general, dice Sangharákshita, mientras más abstracto sea el modo de expresión, menos genuinamente expresará la enseñanza del Buda, y mientras más concreto más auténtico. Si tenemos que utilizar una gran gimnasia mental para clarificar que estas abstracciones no se refieren a entidades ontológicas, esto debería levantar suspicacias en nosotros y deberíamos ser cuidadosos al utilizarlas. Al leer o escuchar términos de este tipo en el trabajo de Sangharákshita, debemos tener claro lo que él intenta: una evocación poética o imaginativa de la meta de la vida Dhármica. Y tal vez deberíamos ser extremadamente prudentes al imitarlo en este aspecto particular. No debemos perdernos en especulaciones más allá de lo que es estrictamente necesario para una práctica real del Dharma. Esto fue lo que el Buda mismo nos comunicó con su ejemplo.

Los peligros del nihilismo

Los peligros que se han mencionado hasta el momento tienen que ver con el extremo eternalista del espectro de puntos de vista erróneos. Sin embargo, el nihilismo es un peligro igual de serio, y en nuestros tiempos es quizá aun mayor. ¿Cómo comunicar un sentido de propósito y significado más profundo sobre la vida, de algo que va más allá de nuestro estado presente, sin que ese “algo” parezca referirse a una realidad supra-experiencial? ¿Cómo mantener ante nosotros un “objeto trascendental”, utilizando esta frase hasta cierto punto peligrosa de Sangharákshita, una meta elevada de nuestros esfuerzos espirituales? Es esencial que concibamos e imaginemos tal meta, puesto que la vida Dhármica se vive para ir más allá de lo que ahora somos. Si no tenemos esa imagen ante nosotros, no podemos dirigir nuestras energías hacia la práctica del Dharma. En nuestro intento por evitar el eternalismo, debemos tener cuidado de no caer en el nihilismo. Pero ¿cómo podemos evitarlo? Cuando decimos que vamos más allá de lo que ahora somos, ¿hacia dónde vamos? ¿Cómo podemos hablar de ello?

Y no sólo tenemos el problema de hacia dónde vamos; también emerge el asunto de cómo llegamos ahí. La vida Dhármica nos lleva más allá de nuestra estrecha auto-identidad y de sus motivaciones egoístas. ¿Qué es aquello que toma su lugar, aunque se trate de algo muy benigno? A menos que uno ya tenga cierta experiencia indeleble de esa meta y de esa motivación supra-egoísta, uno necesita una forma de mantenerlas en mente, permitiéndoles que sean una presencia convincente e inspiradora en nuestra vida, y alineando nuestras acciones con base en ellas. Uno necesita poder referirse a la meta y a esa fuerza supra-egoísta que nos motiva, así como tener confianza en ellas, de tal manera que éstas puedan moldear nuestras decisiones de acuerdo con el Dharma. Cada vez más, uno necesita una dirección

hacia la cual uno se siente atraído y una energía profunda que nos lleve en ese rumbo. Pero ¿de qué manera podemos referirnos a todo ello sin sugerir un “algo” metafísico con existencia real?

La experiencia de Sangharákshita de la meta y de la motivación Dhármica

Para el mismo Sangharákshita, parece que esto nunca fue un problema. Desde su primer contacto con el Dharma, éste tuvo un impacto directo y vívido en él. Al leer el “Sutra del Diamante” a los 16 años, experimentó “algo inefable”, que “de inmediato abrazó jubiloso con una aceptación sin calificativos y un total acuerdo”. Esto liberó en él una fuente de energía gozosa y le dio un sentido de libertad irrestricta. A partir de ese momento, se sintió atraído a seguir adelante, sin dudar nunca de la dirección que había tomado. Experimentó el surgir de una motivación creciente que lo trascendía, del ideal del Bodhisattva, de la visualización de Tara, Manjusri y otros Budas y Bodhisattvas.

Sangharákshita tuvo una experiencia particularmente poderosa de esta motivación supra-personal desde que llegó a Nagpur, el 6 de diciembre de 1956, y se enteró que el Dr. Ambedkar había muerto. Se vio a sí mismo respondiendo con total espontaneidad ante la crisis que estaban enfrentando los nuevos budistas, ante la pérdida de su reverenciado líder, respondiendo con una profunda inspiración y con gran efectividad, como si algo mucho más allá de él estuviera trabajando a través de él. Dice que, mientras daba conferencia tras conferencia a lo largo de varios días, sin descanso, sentía como si no fuera él el que estaba hablando. A veces no sabía lo que estaba diciendo, “las palabras salían de mi boca y yo las escuchaba casi como si estuviera escuchando a otra persona; no eran precedidas por pensamiento”.

Posteriormente, cuando daba conferencias en Gran Bretaña, con frecuencia sentía que, en algún punto de su charla, algo más grande que él tomaba posesión. En esta misma vena, más tarde habla de que la Orden Budista Triratna fue fundada a través de él, en lugar de decir que él fundó la Orden. Mirando hacia atrás y reflexionando sobre su propia vida, le parece que ha sido guiada por vientos mucho más allá de sí mismo.

La perspectiva “filosófica” fundamental de Sangharákshita

Estas experiencias le han ayudado a Sangharákshita a darle sentido a la enseñanza del Buda y han alimentado su valoración de la misma, especialmente a través de reflexiones sobre el Ir a Refugio a las Tres Joyas, el sendero espiral, la naturaleza de la Entrada a la Corriente y del bodhicitta, lo que lo llevó a formular sus ideas sobre la evolución inferior y superior. De esta forma, ha llegado a su propia presentación particular de la Visión Correcta.

Para Sangharákshita, al igual que para el Buda, la expresión fundamental de la Visión Correcta es pratitya-samutpada, que en un sentido, no corresponde a ningún punto de vista: no es una teoría de cómo son las cosas, sino una descripción de lo que realmente podemos ver y saber sobre todos los elementos de nuestra experiencia. Es el camino medio entre el eternalismo y el nihilismo; evita el eternalismo, porque todo surge en dependencia de condiciones y por lo tanto es impermanente; y evita el nihilismo porque contiene la posibilidad de un sendero de auto-trascendencia.

En su expresión clásica, la percatación fundamental del Buda señala que cualquier aspecto de la experiencia que decidamos examinar puede verse surgir a partir de condiciones, y cesar una vez que dichas condiciones cesan. Hay muchas cosas que se desprenden de esto. De manera más notable, la condicionalidad involucra a, y se encuentra involucrada en las tres lakshanas: lo condicionado no puede ser permanente, no puede tener una existencia sustancial, y no puede ofrecer satisfacción duradera. Pero la condicionalidad implica también una interrelación dinámica entre todas las cosas, internas y externas. No existe solamente una procesión de eventos independientes, impermanentes e insustanciales que coinciden, sino que hay una conexión entre un evento y lo que le sigue. Una serie de eventos condiciona a otra. A partir de una serie particular de eventos sólo esa otra serie de eventos puede surgir.

El hecho de la condicionalidad no requiere de una teoría sobre el mecanismo preciso por el cual se relaciona la condición con aquello a lo que condiciona. Es simplemente lo que podemos observar en todo lo que nos rodea, así como en nuestro interior: es simplemente la manera en la que son las cosas. Hay regularidad u orden en la cadena de eventos. Todo está ordenado o reglamentado, en el sentido de que, hablando de manera general, de la misma condición surgirá siempre el mismo efecto.

Pratitya-samutpada es, desde este punto de vista, el principio general de las relaciones ordenadas entre las condiciones y sus efectos. Ese principio se expresa a través de un vasto número, tal vez infinito, de posibles leyes que gobiernan la relación entre condiciones particulares y aquello a lo que condicionan. Sin embargo, las metáforas de “ley” y “gobierno” en este caso ciertamente no implican a ningún agente externo o autor de las leyes. Por ejemplo, la “ley de la gravedad” simplemente describe una regularidad predecible en la relación entre un cuerpo pequeño y otro más grande de cualquier tipo. Esta naturaleza ordenada de las cosas es lo que nos permite funcionar en relación con ellas; si no hubiera tal orden, la vida no sería posible.

Aunque el hecho de pratitya-samutpada es fundamental para nuestra supervivencia en el sentido más básico, su importancia para la vida Dhármica es más específica. Nuestra posibilidad de liberarnos de nuestro sufrimiento depende de pratitya-samutpada, no solamente en el sentido de que entender este principio en su totalidad es la liberación, sino también porque la liberación es una posibilidad gracias a que hay regularidades o leyes en este patrón general de pratitya-samutpada que

la hacen posible. Una vez que hemos entendido y estamos totalmente convencidos de la naturaleza de la realidad como pratitya-saputpada, nos alineamos con aquellas regularidades o leyes que nos llevan a la liberación. La Liberación también surge en dependencia de condiciones; hay regularidades que gobiernan el crecimiento y la realización espiritual.

Los cinco Niyamas

Para entender esto a mayor profundidad, necesitamos mirar la variedad de las relaciones de condicionalidad. En los suttas, el Buda se refiere a una gama de diferentes tipos de condicionalidad, a los cuales, sin embargo, no se les clasifica de una manera clara. La tarea de clasificarlos se llevó a cabo posteriormente y fue registrada por Buddhagoshha en sus comentarios al Tripitaka. Buddhagoshha distinguió cinco niyamas bajo los cuales pueden agruparse todas las relaciones de condicionalidad. Niyama significa “restricción”, “limitación” o “necesidad” y, en este contexto, se refiere a las categorías de las relaciones necesarias en el proceso de condicionalidad, a los cinco diferentes órdenes o clases de regularidades bajo las cuales aquello que es condicionado se ve ligado a las condiciones.

Esta clasificación ha tenido una gran influencia en la comprensión y presentación que Sangharákshita ha hecho de pratitya-samutpada, aunque él le ha dado su propia interpretación, la cual es en cierto sentido diferente de la que encontramos en los comentarios, especialmente en las lecturas modernas de los mismos. En su exposición de los niyamas, Sangharákshita utiliza conceptos modernos que no provienen de la India antigua, para exponer las cinco categorías, y a algunas de ellas les da un significado un tanto diferente del que encontramos en las fuentes. Probablemente esto está basado en la interpretación de la señora Rhys Davids. Es importante reconocer que, lo que ahora tenemos, es una enseñanza suficientemente diferente como para ser considerada como novedosa en alguna medida, aunque está basada en el principio esencial que expone Buddhagoshha de que la condicionalidad como un todo comprende varios “órdenes”. El análisis de Sangharákshita, sin embargo, no es inconsistente con la enseñanza del Buda como la encontramos en los suttas; y, debe decirse, tampoco con lo que parece ser el contenido de los comentarios en sí mismos.

Aunque mucho de este terreno nos es bastante familiar, vale la pena recorrer la enseñanza en su totalidad como Sangharákshita la entiende, de tal manera que se haga evidente su relevancia como una exposición de lo que es el camino medio entre el eternalismo y el nihilismo. También vale la pena desplegarla con cierto detalle, para que podamos verla en el contexto del total de la presentación que Sangharákshita ha hecho del Dharma.

Pratitya-samutpada significa que hay patrones de regularidad que pueden discernirse entre las condiciones y aquello a lo que condicionan. Estos patrones de regularidad pueden agruparse en cinco categorías, los cinco niyamas: utu, bija, mano, kamma y dhamma.

Utu-niyama es la suma total de las regularidades que encontramos en el mundo de la materia física inorgánica. Es el objeto de estudio de las ciencias físicas y químicas; se refiere a las condiciones que gobiernan el reino mineral. Incluye a la ley de la gravedad, las leyes de la termodinámica, las leyes que gobiernan las reacciones químicas, la electricidad, la estructura de los átomos, etc.

Bija-niyama está compuesta de todas las relaciones condicionadas que conciernen a los organismos vivos, al reino vegetal. Es el objeto de estudio de la biología, la botánica y la fisiología. Ejemplos de la condicionalidad bija-niyama son la fotosíntesis, las leyes genéticas de la herencia y la circulación de la sangre.

Mano-niyama es la suma de las regularidades que dictaminan al reino animal, el cual está compuesto de todos los organismos que tienen percepción sensorial y que son estudiados por la zoología y una buena parte de las ciencias del comportamiento. Aquí encontramos a los procesos de percepción, las reacciones reflejas y de estímulo-respuesta, y los instintos. Se incluyen aquí respuestas complejas e inteligentes, tales como los extraordinarios instintos migratorios y estrategias de supervivencia aparentemente de una gran astucia.

Estos tres niyamas operan en nosotros: las regularidades de las relaciones condicionadas en estos tres rubros gobiernan nuestros cuerpos y nuestra inteligencia sensorial e instintiva. Lo que Sangharakshita llama “la evolución inferior” ocurre en el contexto de de estos tres niyamas. Los dos niyamas restantes son lo que hace posible la Evolución superior.

La condicionalidad kamma-niyama entra en juego cuando la inteligencia se vuelve auto-reflexiva, capaz de dar lugar a una idea de “yo” como el centro de la acción y de la experiencia. Consiste en las regularidades que existen en la relación entre un agente auto-consciente y los efectos de sus acciones, ya sean de cuerpo, de palabra o de mente. Los efectos que emergen bajo este niyama son de dos tipos: externos e internos. Aunque es relativamente más difícil estar seguros de si algo que nos pasa es o no es resultado de nuestras acciones bajo la condicionalidad kamma-niyama, es relativamente fácil ver la manera en la que nuestras acciones le dan forma a la mente, conforme ésta surge momento a momento a lo largo de esta vida (y re-surge de una vida a la otra).

Kamma-niyama corresponde al área de la ética. Las acciones que están basadas en estados mentales hábiles o útiles, en general tienden a traducirse en efectos benéficos en el mundo, en una retroalimentación placentera a partir de nuestro alrededor, en un mayor grado de satisfacción interior y realización, y en una experiencia de mayor profundidad y riqueza. Por supuesto, las acciones torpes tienen los efectos contrarios, de acuerdo con el orden kármico de condicionalidad. La ética consiste en que nuestras acciones vayan de acuerdo con cómo son las cosas. La ética es algo natural; lo que hace a una acción ética o no ética forma parte inherente de la naturaleza de las cosas. La realidad es inherentemente ética.

Dhamma-niyama se presenta en los comentarios como lo que explica cosas como porqué ocurre un “terremoto mundial” en cada una de las fases principales de la carrera del Buda. Las discusiones theravadinas más recientes parecen entenderlo como el principio fundamental de la condicionalidad en sí mismo, incluyendo a los otros, o como una especie de categoría mixta que se encarga de explicar cualquier cosa que no embone en ninguna otra. Sin embargo, Sangharákshita le da un significado mucho más específico. Según su lectura, dhamma-niyama abarca los procesos condicionados bajo los cuales surgen los Budas. Estos procesos se ven representados especialmente en la secuencia de factores “positivos” que surgen al Entrar en la Corriente. Podría decirse que dhamma-niyama es la corriente a la que uno entra.

La Budeidad no es un evento azaroso, ni tampoco está ya dado, sino que se alcanza al establecer una secuencia de condiciones, cada una de las cuales surge en dependencia de la anterior de acuerdo con pratitya-samutpada. Uno alcanza Bodhi al utilizar las regularidades que son inherentes a la realidad. La capacidad para alcanzar la Iluminación forma parte de cómo son las cosas.

La dirección progresiva y cíclica en la condicionalidad

Los niyamas clasifican todas las posibles regularidades de las relaciones de condicionalidad y las colocan en una jerarquía con respecto al grado de consciencia que sustentan, desde la materia inorgánica no consciente hasta la mente plenamente Iluminada; desde las que conciernen a utu-niyama, hasta aquellas que atañen a dhamma-niyama. Sin embargo, cada una de ellas no es un sistema discreto, sino que está interrelacionado con los otros de muchas formas complejas. De manera más significativa, los procesos de un niyama pueden dar surgimiento a procesos en otro niyama. Es posible el movimiento de un nivel bajo a uno más alto, y ciertamente de uno alto a uno más bajo. Entonces, podemos distinguir dos tendencias en el contexto global de pratitya-samutpada: están los procesos que permanecen en el mismo nivel, moviéndose en un ciclo constante y renovado, como es el caso de nacimiento y muerte de muchas especies animales, o la formación y erosión de una montaña; y los procesos que se mueven de un niyama al siguiente, ya sea hacia arriba (como cuando surgen organismos vivos de una sopa tibia de aminoácidos – procesos de bija-niyama surgiendo a partir de procesos de utu-niyama), o hacia abajo (como cuando una planta muere – bija-niyama fundiéndose de vuelta a utu-niyama). Sanghárakshita llama cíclica y progresiva a estas dos direcciones, horizontal y vertical, dentro de la condicionalidad a nivel global (la posibilidad de progresión lleva implícita la posibilidad de retrogresión).

La tendencia progresiva dentro de la condicionalidad tiene dos fases: al principio, la progresión es ciega, pues el organismo no dirige conscientemente su tránsito hacia una forma de mayor complejidad y consciencia; sin embargo, una vez que surge la auto-consciencia y entra en juego kamma-niyama, se debe hacer un esfuerzo

deliberado para que la progresión continúe. A esa segunda fase consciente dentro de la tendencia progresiva Sangharakshita la refiere como el crecimiento de la mente creativa a través de la condicionalidad espiral.

El surgimiento de la condicionalidad kamma-niyama, entonces, marca la transición hacia un desarrollo consciente. La progresión bajo kamma-niyama requiere de una subordinación expresa a una consciencia ética de los instintos que pertenecen a mano-niyama. Si esto no ocurre, entonces la auto-consciencia se desvía o se degenera, de acuerdo con la secuencia “reactiva” de la condicionalidad que se describe en los doce nidanas cíclicos. En términos del esquema tradicional, esto significa vagar por dugati, los cuatro mundos de la miseria que encontramos en la Rueda Tibetana de la Vida: los infiernos, pretaloka, el mundo de los animales y el mundo de los asuras, los cuales representan formas distorsionadas de auto-consciencia, o variedades de un callejón sin salida desde el punto de vista evolutivo.

Si predomina el discernimiento ético, dirigiendo las acciones de cuerpo, habla y mente de formas hábiles, entonces surge una consciencia más y más sutil y refinada, expandiéndose cada vez más allá de la estrecha auto-referencia. Para completar la correspondencia con el esquema de los seis mundos, uno progresa a través de sugati: los mundos de los humanos y de los dioses.

La posibilidad progresiva dentro de kamma-niyama consiste en una secuencia de pasos que nos llevan a la Entrada a la Corriente, descrita de diversas formas en la tradición. En el trisksa, corresponde con sila y samadhi; en la cadena de los doce nidanas positivos se relaciona con los pasos que van desde shraddha hasta samadhi. Conforme surge la consciencia de forma más y más pura y sensible, se va haciendo cada vez menos auto-referencial y se va alineando cada vez más con las cosas tal y como son. Gradualmente, la tendencia al apego o al aferramiento egoísta se debilita lo suficiente como para que entre en juego un nuevo proceso: la progresión de acuerdo con dhamma-niyama, empezando con el surgimiento de prajna o yathabhutanadarsana, al Entrar a la Corriente, y continuando hasta la Budeidad.

Este proceso de dhamma-niyama se desarrolla naturalmente de acuerdo con su propia dinámica interna, en la que cada estadio surge por inercia inherente hacia un nivel más elevado a partir del precedente, y ahora es irreversible. En el caso de los cuatro niyamas inferiores, cualquier dirección es posible: puede darse un ciclo de condiciones, o bien pueden surgir nuevas condiciones en el siguiente niyama, o puede ocurrir una degeneración en la que los procesos más elevados desaparecen. Bajo dhamma-niyama sólo hay progresión de un estado elevado a uno más elevado todavía; dhamma-niyama es progresión pura.

La secuencia de surgimiento condicionado categorizada bajo el nombre de dhamma-niyama trasciende la auto-consciencia, de la misma manera que la auto-consciencia

trasciende a la consciencia instintiva y se desarrolla en el individuo, de forma independiente a las voliciones egoístas, desplegándose espontáneamente de maneras cada vez más ricas y satisfactorias. Es ahora la fuerza motivadora primaria de aquél en quien florece, remplazando crecientemente a la vieja voluntad auto-referencial, por más refinada que ésta sea. Todavía hay una motivación, pero ésta no viene de la voluntad del individuo, y no sirve solamente a los intereses de ese individuo. Viéndolo desde este punto de vista, se trata del bodhicitta, una fuerza motivadora altruista supra-personal; esta es la razón por la cual Sangharákshita traduce bodhicitta como la “Voluntad hacia la Iluminación”, destacando este aspecto de su caracterización. Se le percibe como una voluntad más allá de la propia voluntad, que lo lleva a uno hacia arriba y hacia adelante, en esta etapa ya sin ningún esfuerzo personal. Nuestra elección, bajo lo que queda de kamma-niyama, es alinearnos con ella, cooperar con ella.

Los niyamas y la evolución inferior y superior

La tendencia progresiva en la condicionalidad transita a través de todos los niyamas. Cuando surgen las condiciones apropiadas dentro de cada niyama, emergen procesos en el siguiente niyama. Los procesos físicos y químicos de utu-niyama proveen la base para el surgimiento de procesos en bija-niyama: los organismos vivos están hechos y emergen de procesos químicos y físicos. La consciencia sensorial y los instintos, que operan en mano-niyama emergen cuando los procesos orgánicos de bija-niyama proveen las condiciones necesarias para su surgimiento. A su vez, la consciencia sensorial y la inteligencia son la base a partir de la que brota la auto-consciencia y entra en acción kamma-niyama. El crecimiento ético consciente en el que opera kamma-niyama, provee las condiciones para que emerjan los procesos de auto-trascendencia de dhamma-niyama.

Sangharákshita ve esta progresión como un proceso continuo que él vincula con la idea de la evolución. Sin embargo, es importante tener cuidado aquí. El uso que le da Sangharákshita al término no implica ninguna “teoría” evolutiva particular, y mucho menos ninguna clase de epifenomenalismo materialista, la doctrina que sugiere que la consciencia es simplemente un producto que se desprende de los procesos fisiológicos. Éste, por supuesto, es un punto de vista de carácter nihilista en este aspecto. El Buda nos rescata de los puntos de vista gracias a la Visión Correcta de pratitya samutpada, que evita cualquier teorización acerca de los procesos que toman lugar dentro y alrededor de nosotros; simplemente describe lo que podemos observar: regularidades que nos permiten afirmar que “en dependencia de esto surge aquello”, sin invocar preguntas sobre su cómo o su por qué.

Este agnosticismo teórico, que es un ejemplo de la “reticencia metafísica” del Buda, se aplica tanto a lo que Sangharákshita llama el orden progresivo o espiral de la

condicionalidad, como al meramente cíclico o reactivo. El surgimiento de procesos más complejos o sensibles a partir de los simples, que llevan al surgimiento del individuo auto-consciente y después al emerger de estados elevados de consciencia, puede ser evidenciado a todo alrededor nuestro, si incluimos los reportes de “los sabios”. Por qué sucede o qué lo dirige no es un asunto que el Buda necesite responder. De hecho, es casi seguro que dar una respuesta no sería productivo en términos de la vida Dhármica, y muy probablemente involucraría puntos de vista equivocados acerca de las cosas, los cuales estorbarían o impedirían nuestro progreso en el Sendero. Todo lo que se requiere que digamos es que podemos observar, directamente y a través de reportes confiables, regularidades en el mundo dentro y alrededor nuestro, que efectivamente permiten una progresión de los organismos más simples a otros más complejos y sensibles, y aún más allá hacia el estado humano, si no es que allende del mismo.

Sangharákshita, entonces, conecta la tendencia progresiva de la condicionalidad con la idea de la evolución, pero no considera esa ecuación como indispensable en su presentación particular del Dharma, especialmente porque se da bien cuenta de que algunas personas la encuentran poco estimulante. Él hace esta conexión para aprovechar una idea que ya le es familiar a mucha gente, dando una imagen general de desarrollo, pero también para ayudar a darle un mayor sentido a la vida espiritual al ponerla en un contexto más amplio. Si vemos la tendencia progresiva en acción en la naturaleza, podemos reconocer la continuidad de lo que estamos tratando de hacer como budistas con lo que ocurre en todo lo que vive alrededor nuestro. El desarrollo humano es un proceso natural.

Con esta precaución firmemente establecida en la mente, veamos cómo conecta Sangharakshita la idea de la evolución con la tendencia progresiva de la condicionalidad y con los niyamas. Habla de una evolución de la consciencia en cuatro fases:

Primero, una fase de evolución ciega de la consciencia sensorial o instintiva por parte de las especies, que él llama la Evolución Inferior, de utu-niyama hasta el surgimiento de la auto-consciencia y, por lo tanto, de kamma-niyama. En segundo lugar, una fase de crecimiento voluntario de la auto consciencia o la consciencia moral bajo kamma-niyama, lo que constituye la Evolución Superior del individuo en su fase más elemental, incluyendo a todas las etapas desde que emerge la consciencia reflexiva hasta el primer surgimiento de prajña al Entrar a la Corriente. En tercer lugar, una fase de desarrollo de la consciencia trascendental que se desenvuelve espontáneamente, independientemente de la volición individual, una vez que se ha entrado a la corriente de los procesos de dhamma-niyama, lo que constituye la Evolución Superior en su etapa más avanzada. En cuarto lugar, una fase en la que florece la consciencia Iluminada, cada vez más rica. Aquí los procesos de dhamma-niyama se despliegan por completo, más allá de los otros niyamas. Mientras un Buda viva y tenga un cuerpo, los tres niyamas inferiores todavía operan; sin embargo, kamma-niyama ya

no tiene relevancia, pues ya no hay ni restos de un apego al “yo”. Una vez que se alcanza Parinirvana en el momento de la muerte, ya sólo hay dhamma-niyama y no tenemos categorías que nos permitan describir lo que “sucede”. Y esta era una de las preguntas de Vacchagotta, sobre la cual el Buda dijo que no podía ser contestada por ninguna de nuestras categorías de pensamiento. Aquí entramos al misterio.

Ir a Refugio cósmico

Este gradiente progresivo claramente tiene un carácter diferente en cada fase, puesto que cada una es dominada por un orden diferente de condicionalidad. Sin embargo, hay un elemento común a todo lo largo del gradiente: hay una inercia o un impulso hacia arriba, que continúa hacia el siguiente nivel. Tenemos una comprensión muy directa de esa inercia al experimentarla en nosotros, en la segunda fase, la de crecimiento voluntario. Sentimos un impulso definitivo de ir más allá de nosotros mismos, ya que ahora queremos algo más: hay una combinación de desilusión (samskara-duhka) de nuestra experiencia presente, una sensación de ser atraídos hacia algo que está más allá (sraddha), y un compromiso de movernos hacia la meta más elevada que podemos ver. Todo esto encuentra expresión en el contexto budista en el acto de Ir a Refugio a las Tres Joyas.

En la tercera fase, la que corresponde con el desarrollo trascendental más allá de la entrada a la Corriente, esa inercia ya no depende de nuestro esfuerzo consciente: se experimenta como una corriente que nos lleva o como una voluntad más allá de la propia que guía nuestras acciones; en su forma altruista, como la “Voluntad hacia la Iluminación”, el bodhicitta.

La fuerza motivacional que opera en la cuarta fase es difícil de describir, pero conduce a una conducta que es siempre beneficiosa. Presumiblemente, el Jina Amoghasiddhi es quien simboliza esa “motivación” de la mente iluminada: él personifica la contraparte trascendental del skandha que llamamos samskara, o volición; él es la cabeza de la familia Karma, su sabiduría es la Acción Infalible y su nombre significa “éxito sin obstáculos”. Sangharakshita dice, en su seminario sobre El Libro Tibetano de los Muertos, “...la acción de Amoghasiddhi representa algo sutil e incluso esotérico. No es sólo acción en el sentido común, crudo y obvio. ... trabaja de ‘manera misteriosa’.” Esto es tal vez lo más cercano que podemos decir sobre este tipo de inercia: una fuerza creativa constante que se mueve misteriosamente para alcanzar el beneficio de todos.

Pero ¿qué hay de la primera fase? ¿Cómo es la inercia que lleva al organismo en evolución al siguiente nivel? Puede observarse algo análogo a la volición en los organismos vivos: una motivación o un apremio de tipo instintivo, ya sea hacia la supervivencia o hacia la reproducción, es el precursor de lo que emerge en nosotros y que percibimos como nuestra voluntad. Si se extiende lo suficientemente lejos y en

condiciones lo suficientemente favorables, esta motivación instintiva se trasciende a sí misma, podría decirse incluso que se satisface a sí misma, en la forma de una volición auto-consciente.

A niveles todavía más inferiores, los procesos biológicos, químicos y físicos no pueden caracterizarse siquiera como motivaciones o apremios a menos que sea con un sentido poético, pero aún así tienen una inercia que, dadas las condiciones apropiadas, conducen al surgimiento de un organismo con inteligencia sensorial. Es interesante notar que la traducción del Atthasalini, uno de los textos que se refiere a los niyamas, se da el nombre de “orden calorífico” a utu-niyama, y ésta parece ser la comprensión usual del mismo. En la teoría del Abhidharma el calor es el dhatu o elemento que produce el cambio y la transformación. Esto apunta hacia la inercia inherente incluso en la materia física y en la materia orgánica primitiva. Así que tenemos un principio dinámico representado por el “calor” en los niveles más básicos, por el deseo instintivo en el nivel animal, por la voluntad al nivel del ser humano, y por el bodhicitta al nivel del Entrante a la Corriente.

El mirar así las cosas, nos trae a la mente la noción de Wille de Schopenhauer, que Sangharakshita reconoce que pudo haber influenciado su pensamiento. ¿Podría ser el mismo dhamma-niyama la inercia progresiva que dirige todo el proceso evolutivo, encontrando su expresión imparable en la Entrada a la Corriente y finalmente manifestándose sin ninguna traba en la Budeidad? Hay maneras de interpretar los comentarios fuente que podrían apoyar esta noción. Sin embargo, al involucrarnos en esta área tan provocativa nos desviamos peligrosamente hacia una teoría de la evolución, en otras palabras, hacia un punto de vista. Pratitya-samutpada nos libera de dicho peligro al permitirnos simplemente manifestar lo que puede observarse: en dependencia de este nivel, aquél emerge.

Sangharákshita ve la progresión como una inercia continua que se manifiesta en niveles más y más elevados, encontrando su expresión plena una vez que el dhamma-niyama entra en juego. Así, él se atreve a hablar poéticamente del “Ir a Refugio Cósmico”, una frase muy abierta a las malas interpretaciones, que a veces puede ser tomada, ya sea a partir de un entusiasmo erróneo, o de una consternación igual de errónea, como una especie de intención consciente de parte del Cosmos. De acuerdo con su comprensión, se refiere simplemente a una inercia o un impulso que puede verse en cada nivel de la evolución, desde el mero átomo hasta el florecimiento completo de Bodhi. En cada nivel existe la posibilidad de moverse hacia uno superior; existe la posibilidad de la “auto- trascendencia”, para utilizar la terminología que encontramos en otras partes del trabajo de Sangharákshita. El “Ir a Refugio Cósmico”, no es ni más, ni menos que este impulso ascendente, siempre posible.

Si esta terminología, así como el lenguaje asociado de la Evolución Inferior y Superior, tiene algún tipo de valor, es que destaca la continuidad de esta tendencia progresiva, y por lo tanto la continuidad de nuestros propios esfuerzos en el sendero con los

procesos que ocurren naturalmente alrededor nuestro, así como con las fuerzas que se mueven al interior de la mente misma del Buda. Lo que uno percibe como un apremio dentro de uno mismo no es meramente accidental. Es una tendencia, incluso un impulso al interior de las cosas que ahora emerge en la consciencia propia. El universo coopera con nosotros en nuestros esfuerzos para seguir el sendero o, más bien, nuestros propios esfuerzos conscientes cooperan con la tendencia evolutiva del universo.

El entender esto trae consigo una actitud que es esencial para seguir el sendero: una apertura humilde y segura ante procesos que son mucho mayores que nuestra pequeña yo-idad. Esta disposición es indispensable; incluso si a uno no le gusta la terminología sobre la evolución, o si uno encuentra demasiado problemática la frase de "Ir a Refugio Cósmico".

La fe en la tendencia progresiva

Ya sea en estos términos o no, el reconocer esta tendencia progresiva en pratitya-saputpada es esencial para llevar una vida Dhármica. Necesitamos confiar en que es posible ir más allá de nuestro nivel actual de consciencia y darnos cuenta plenamente de que esto sólo se puede hacer a través de crear las condiciones a partir de las cuales puedan emerger nuevos niveles. Sin esa confianza y sin esa comprensión, no nos daremos a la tarea de reunir las condiciones necesarias.

Primero, debemos estar convencidos de que hay un kamma-niyama, un orden kármico de condicionalidad. Sólo si tenemos esa fe haremos el esfuerzo de crear las condiciones para nuestro crecimiento subsecuente. Practicaremos sila, actuando de formas que sean útiles para nosotros mismos y para otros según los preceptos. Desarrollaremos estados mentales positivos a través de samadhi. Y buscaremos un entendimiento tan claro como podamos del Dharma a través del cultivo de sruta, cinta, y bhavana-maya-prajna. Estos esfuerzos traerán consigo estados más elevados y más ricos de consciencia y nos irán llevando a una armonía cada vez mayor con la manera en la que son las cosas.

Después, necesitamos tener fe en que hay un dhamma-niyama, un orden dhármico de condicionalidad. Sólo entonces podremos tener confianza en que podemos soltar nuestra yo-idad y renunciar a nuestras voliciones individuales. Iremos abandonando sistemáticamente la ilusión de un yo fijo y deliberadamente dejaremos ir nuestro aferramiento a él, a través de la práctica de la meditación prajna o vipasyana. Esto creará las condiciones en dependencia de las cuales puede surgir dentro de nosotros, espontáneamente, la corriente que nos llevará hasta la Budeidad.

Esta es la fe fundamental que necesitamos para llevar una vida dhármica: una creencia en los órdenes de condicionalidad kármico y dhármico. No hay necesidad

de que creamos en realidades metafísicas, o en aspectos fuera de nuestra experiencia. No hay necesidad de un eternalismo. Pero no es necesario que la ausencia de un ser o de una fuerza eterna implique de manera nihilista que no hay significado, ni dirección, ni orden en la existencia. La fe que necesitamos para una vida dhármica surge a partir de lo que podemos establecer a través de un análisis claro y lógico y que podemos validar en cualquier momento en nuestra experiencia: todo surge en dependencia de condiciones. Dentro de ese surgimiento condicionado hay una posibilidad progresiva. Esto, de nuevo, lo podemos verificar a partir de nuestra observación de la naturaleza, en lo que respecta a los niyamas inferiores. En lo que respecta a kamma-niyama, podemos reconocer su fuerza en nuestra propia vida: podemos sentir dentro de nosotros el poder de nuestro propio impulso hacia el desarrollo y podemos ser testigos de que las acciones hábiles traen consigo un cambio progresivo en nuestra propia consciencia. Si no tenemos una experiencia directa de dhamma-niyama, podemos referirnos a lo que sabemos del Buda y sus discípulos iluminados a través de los siglos, ya que el Buda ejemplifica, incluso encarna, el orden dhármico de condicionalidad. El leer sobre el Buda y otros grandes héroes del Dharma, el estudiar sus palabras en la medida en que podamos, fortalece nuestra convicción de que hay un dhamma-niyama con el cual podemos alinearnos, de tal manera que podamos liberarnos del sufrimiento.

Los niyamas y el Sistema de Meditación

Si tenemos esa fe en la tendencia progresiva que hay en la realidad, especialmente en la forma del kamma-niyama y dhamma-niyama, entonces seremos capaces de practicar el Dharma de todo corazón. Nos alinearemos con esta tendencia progresiva a través de reunir las condiciones que nos irán moviendo de nivel en nivel. Esto es lo que podemos hacer metodológicamente a través de seguir el Sistema de Meditación de Sangharákshita, con sus cuatro fases progresivas y su quinta fase “no-fase”, que es el marco para la aproximación a la meditación de la Comunidad Triratna. El Sistema trabaja con los cinco niyamas, poniéndonos en una relación tal con cada uno, que irá permitiendo que la condicionalidad progresiva o espiral se vaya desarrollando a través de nosotros. Aunque se le llama el Sistema de Meditación, es realmente mucho más que eso y encierra las fases por las que debemos atravesar en todos los aspectos de nuestra vida.

La fase de Integración nos enraíza en nuestra consciencia de utu, bija y mano-niyama tal y como los encontramos de manera directa. Empieza con una atención básica al cuerpo a través de kayanupasyana y vedananupasyana. Sin esa atención a las sensaciones del cuerpo y a los sentimientos, la consciencia será distorsionada y hasta cierto punto irreal y, por lo tanto, será incapaz de evolucionar de forma equilibrada. Aquí la Integración incluye cosas tales como cuidar adecuadamente el cuerpo, que es el vehículo a través del cual podemos seguir evolucionando. Si no cuidamos

la salud de nuestro cuerpo, que es un cúmulo de acontecimientos condicionados bajo los primeros tres órdenes de condicionalidad, nos causará un gran número de obstáculos para la práctica del Dharma.

Integrar las energías de mano-niyama es todavía más demandante que la atención consciente al cuerpo. Los instintos y condicionamientos que forman nuestra confección mental básica son más elusivos y pueden ser muy complejos. Pero si no conocemos nuestra propia naturaleza particular, por lo menos hasta cierto nivel, es decir, las condiciones de mano-niyama como se manifiestan en nosotros mismos, nuestros esfuerzos se verán constantemente minados. Debemos estar conscientes de las demandas instintivas de nuestra naturaleza animal, si deseamos que éstas no nos dominen de una u otra forma. Debemos reconocer la influencia de nuestra familia sobre nosotros, y de nuestro condicionamiento cultural; de cómo éstos moldean nuestras respuestas bajo el mano-niyama. De nuevo, necesitamos tener cierta comprensión de nuestro tipo de carácter, de nuestra propia psique mental, la cual poseemos de manera bastante independiente a nuestras elecciones. Poder estar en paz con la propia naturaleza y el propio condicionamiento en este sentido es una de las partes más importantes de la vida espiritual temprana. Todo esto es neutral en cuanto a su valor: no somos culpables de nuestra psique básica, ni de la forma particular de nuestro carácter, ni de nuestra experiencia de infancia, ni de nuestro marco de origen. Sin embargo, para ser kármicamente responsables, necesitamos entendernos a nosotros mismos de manera general, desde estos puntos de vista, de tal forma que podamos actuar hábilmente, tomando en cuenta quiénes somos realmente. Todo este es el objetivo de la fase de Integración.

La fase de Emoción Positiva trabaja especialmente con el kamma-niyama. Esto implica tratar de ser ético, de tal forma que nuestras acciones, guiadas por los Preceptos, sean cada vez más útiles para nosotros mismos y para otros. También implica abordar las motivaciones subyacentes a través de cultivar deliberadamente intenciones útiles, estados mentales hábiles, a través de la práctica de la meditación. Se incluye aquí la amistad y la comunicación genuina, especialmente en el contexto de la sangha. Los esfuerzos en las áreas de sila y samadhi irán dando frutos gradualmente bajo la ley del Karma. Podremos experimentar el surgir de estados más profundos y más ricos de consciencia, no sólo durante la meditación. Podremos tener un estado más duradero de satisfacción y seguridad en nosotros mismos, sentiremos una armonía más profunda con otros y una empatía más fuerte. Tendremos una sensibilidad estética más sutil, y estaremos en dhyana con mayor frecuencia. Si esta no es nuestra experiencia, es porque no hemos establecido las condiciones para su surgimiento a partir de integración y emoción positiva; no hemos trabajado lo suficiente con los niyamas inferiores y con el kamma-niyama.

El kamma-niyama entra en juego cuando emerge la auto-consciencia. Trabajar con las posibilidades progresivas en el kamma-niyama requiere que tengamos un sentido de

nosotros mismos como agentes éticos responsables. Debemos ser capaces de salirnos un poco del flujo de nuestra experiencia e identificar al yo a quien pertenece esa experiencia y que puede elegir actuar hábilmente en lugar de torpemente. Esta auto-reflexividad inicialmente es bastante burda, e involucra una sensación un poco rígida de nosotros mismos como algo real y separado. Una de las consecuencias del desarrollo bajo el kamma-niyama al practicar la fase de la Emoción Positiva, es que nuestra sensación de yo se va haciendo más flexible e interactúa de manera más empática con el mundo que nos rodea. Sin embargo, esta sensación de yo todavía descansa sobre una ilusión profunda, casi instintiva, que debe ser trascendida. Aunque la idea de yo es esencial para trabajar con la tendencia progresiva en el kamma-niyama, es simplemente una idea, limitada y también limitante en un sentido último. Debemos renunciar a ella para que un nuevo orden de condicionalidad entre en acción.

El dhamma-niyama funciona más allá de nuestra voluntad, así es que debemos renunciar a la ilusión de un yo independiente para que se manifieste en nosotros. Esta es la función de la fase de Muerte Espiritual. A través de prácticas como la Contemplación de los Seis Elementos, deliberadamente miramos a través de nuestra auto-identidad y renunciamos a ella. Si hemos creado una consciencia suficientemente refinada y sensible a través de desarrollar condiciones bajo el kamma-niyama, entonces esta renuncia a una auto-identidad fija crea el espacio dentro del cual el dhamma-niyama puede funcionar espontáneamente a través de nosotros.

La fase de Renacimiento Espiritual nos entrena para “reverenciar y confiar en” (en inglés, rely upon, apoyarnos en) el dhamma-niyama completamente, descansando en él como aquello que se desenvuelve dentro de nosotros cuando renunciamos a nuestro apego hacia nosotros mismos. Significa permitir que opere en nosotros una nueva fuerza motivacional supra-personal, una vez que hemos abandonado la voluntad auto-referida. La manera más efectiva de practicar aquí es entrar al mundo de la imaginación arquetípica, especialmente a través de la visualización de Budas y Bodhisattvas. Alimentamos nuestras imaginaciones encendidas con figuras arquetípicas que representan el dhamma-niyama y así nos entrenamos a someternos de manera cada vez más voluntaria al movimiento inherente en la realidad misma que nos lleva a la budeidad y más allá.

La fase de No Práctica, en la cual “sólo nos sentamos”, se desarrolla en paralelo con cada fase del sistema de Meditación. En cada fase tiene una relevancia un poco diferente, pero uno podría hablar de ella como una forma de permitir que la tendencia evolutiva se desenvuelva naturalmente dentro de nosotros, sin ningún esfuerzo encaminado hacia lograr que suceda algo. El esfuerzo aquí es permanecer despierto ante los procesos de la propia mente, con una confianza profunda en la tendencia progresiva de la realidad, de la forma en la que uno la perciba dentro de uno mismo, aunque sea sólo de manera tenue.

El Buda como el centro de la fe

La vida Dhármica, ejemplificada aquí por el Sistema de Meditación, depende de la fe en la tendencia progresiva de la condicionalidad, especialmente de la forma en la que se manifiesta en el kamma-niyama y en el dhamma-niyama. Uno debe tener confianza en el mecanismo, por así decirlo, que hace posible el progreso si uno se aplica en el Sendero y supera sus muchos obstáculos y dificultades. Pero eso no es suficiente. Incluso esa fe no se sostiene si no hay un centro o foco de nuestra devoción, algún objeto elevado al que dirijamos nuestra aspiración, al que podamos mirar como algo superior, con respeto y reverencia. Si no hay tal objeto devocional superior, el progreso parecerá un progreso en cuanto al yo, lo cual no es un progreso en lo más mínimo. El progreso es, a fin de cuentas, un progreso en cuanto a la auto-trascendencia. Para que sea posible un progreso real, ya sea al nivel del kamma-niyama o del dhamma-niyama, debe haber una renuncia al yo a cambio de algo más allá del yo a lo que uno sirve y de lo que uno depende.

Sangharákshita ve al Buda histórico como el foco central de la devoción y cree que debemos mantenerlo bastante en el centro, sin dejar que otras figuras usurpen su lugar, si es que deseamos preservar la integridad del Dharma. Todos los demás Budas y Bodhisattvas tienen significado a través de él: son exploraciones imaginativas de la naturaleza interna del Buda, personificaciones de sus cualidades Iluminadas. Todas las figuras del Árbol del Refugio de la Comunidad Triratna que desarrolló Sangharákshita, adquieren significado a través de Sakyamuni.

Este no es meramente un asunto de respeto hacia nuestro gran guía y maestro humano. Si realmente nos vamos a entregar a algo, debe ser algo más que humano. El Buda logró y llegó a personificar algo que fue completamente más allá de nuestro entendimiento humano. Por esta razón, Sangharákshita sugiere, de manera provocativa, que debemos ver al Buda como el Dios budista – ¡el “Dios que no creó el Universo”! Esta propuesta irónica confronta la interpretación humanista del Buda, invitándonos a reconocer que él “ha ido completamente más allá”, y permanece en una esfera a la que no tenemos todavía acceso directo. La devoción implica aquí un estado de admiración profunda, de lo sagrado, de lo místico.

La devoción empieza donde la comprensión racional se va desvaneciendo. La fe en el Buda Sakyamuni como nuestro ideal y como la realización de la tendencia progresiva de la condicionalidad toma la delantera cuando se nos acaban las explicaciones racionales. La Visión Correcta en la forma de pratitya-saputpada, entendida en términos de las dos tendencias y de los cinco niyamas, nos da la comprensión que necesitamos para seguir el Sendero. Pero nos ofrece poco en lo que respecta a una explicación: ¿por qué surge una cosa en dependencia de de otra?, ¿qué es lo que dirige la evolución? Especialmente, no nos da ninguna comprensión en cuanto a lo

que está más allá de lo meramente humano. ¿Cuál es la naturaleza de la experiencia de un Buda, especialmente después de su Parinirvana? Sangharakshita se ha sentido intrigado e inspirado por el Garava-sutta, en el que encontramos que incluso el Buda siente la necesidad de reverenciar algo, de apoyarse en algo, y ve que sólo hacia el Dharma puede dirigir su veneración. Claramente, la palabra Dharma aquí no se refiere sólo a sus propias enseñanzas, pero a la vez debe ser algo más que un principio, pues uno difícilmente puede venerar un principio. ¿Qué es aquello en lo que el Buda se apoya?

Debemos aceptar los límites de la comprensión racional y tener cuidado con la terminología que parece explicar lo que es inexplicable, cayendo inevitablemente en los absolutos cosificados de una visión eternalista. Tampoco debemos quedarnos atrapados en una anulación nihilista de todo significado y valor por el hecho de que hayamos llegado a los límites de la razón. El Budismo nos invita a aceptar que el Dharma trasciende nuestra comprensión racional. No tiene una “manía de explicación”, dice Sangharákshita. La certeza es mala para nosotros, espiritualmente hablando, ya sea con respecto a nuestra propia experiencia o con respecto a la naturaleza de las cosas: hay sabiduría en la inseguridad. El Bodhisattva se mantiene en una posición que no tiene ningún apoyo, como lo menciona el Ratnagunasamcayagatha. Uno debe aceptar que hay un misterio más allá de lo que la razón es capaz de decirnos. “Ahí donde uno no puede hablar, ahí debe uno permanecer en silencio”.

El hecho de que la razón tenga límites no significa que uno no pueda acercarse o entrar en ese misterio, sino que uno debe hacerlo con otra facultad distinta a la de la razón. La facultad es la imaginación espiritual que trasciende la razón, y que usa el lenguaje del ritual y la devoción, de la poesía, del arte, de los símbolos y los arquetipos, especialmente en la forma de los Budas y Bodhistattvas visionarios del sambhogakaya. Los Budas y los Bodhisattvas nos llevan hacia las profundidades de la identidad del Buda, dándonos una especie de vislumbre imaginativo de su experiencia de Iluminación y una relación con la misma.

Sangharákshita sugiere que la necesidad de darle un contenido a aquello que el Buda “reverenció y en lo que se apoyó” fue satisfecha en los Sukhavati-vyuha-sutras a través de la imagen del Buda Amitabha, el Buda, por así decirlo, más allá del Buda. Aquello que incluso el Buda reverencia no puede ser meramente un cuerpo de enseñanzas, ni tampoco un simple principio, pero tampoco puede ser alguna especie de dios creador eterno. Sin embargo, lo estaríamos malentendiendo si pensáramos en ello como algo impersonal. Como Sangharákshita dice, si lo vemos como algo impersonal, se “sentirá” como sub-personal, ya que nuestra experiencia común y corriente sólo maneja las categorías de personal y sub-personal (si se quiere, el kamma-niyama por un lado, y el utu, bija y mano-niyamas por el otro). Sangharakshita dice en “Las Tres Joyas”, “El dharmakaya no es impersonal en el sentido de que excluya completa y totalmente a la personalidad, pues eso significaría identificarlo con uno de dos términos opuestos,

mientras que la verdad del asunto es que, sin ser diferente de la Realidad Absoluta [¡!], el dharmakaya trasciende todos los opuestos por completo". En la medida en que es casi imposible para nosotros considerar algo que no esté incluido en uno u otro de estos dos opuestos, es más preciso pensar en (o aún mejor, imaginar) el objeto de la reverencia del Buda como algo supra-personal, más que en términos de algo personal o impersonal. Eso es lo que la figura del Buda Amitabha representa: el Buda eterno al que incluso el Buda histórico mira con respeto y reverencia. Su imagen es alimento para la imaginación encendida, que debe tomar la delantera y continuar cuando la razón ya ha llegado tan lejos como puede llegar.

Pero los símbolos y los arquetipos son multivalentes. Incluso estas figuras visionarias son capaces de mal dirigirnos, a menos que estén ligadas a una clara expresión y comprensión de la Visión Correcta (después de todo, hasta un bombardero suicida puede estar inspirado en algún arquetipo). Sangharákshita considera que todos los arquetipos budistas necesitan estar anclados en la imagen del Buda histórico, que fue quien enunció pratitya-samutpada. El significado completo de los Budas y Bodhisattvas arquetípicos puede ser reconocido solamente si se les mira a través del Buda Sakyamuni, cuya realidad interna representan, y de cuya personalidad histórica emergieron.

Para Sangharákshita, la figura del Buda histórico es la clave. En lugar de echar mano de abstracciones, debemos enfocarnos en su vida y en sus enseñanzas, para darnos la confianza y el valor que necesitamos para practicar el Dharma, sin el peligro de caer en puntos de vista. Podemos sumergirnos más profundamente en el misterio de su naturaleza Iluminada al contemplar y venerar a los Budas y Bodhisattvas arquetípicos, que personifican su carácter interior, y así involucrar a nuestras imaginaciones exaltadas, más allá de la mera razón y la emoción. El Buda Sakyamuni ejemplifica el Sendero, y también representa el proceso inherente a la realidad que hace posible la Budeidad. Cuando contemplamos al Buda, lo que mantenemos ante nuestros ojos es el hecho de que potencialmente la condicionalidad progresiva está siempre presente y se hace realidad cada vez que elegimos fincar las condiciones en dependencia de las cuales puede desarrollarse. La Visión Correcta consiste en ver esto con claridad, sin el eternalismo de las abstracciones cosificadas, ni el nihilismo de un universo sin significado ni valía. Esta es la postura "filosófica" fundamental de la Comunidad Triratna, en la medida en que está basada en la presentación particular del Dharma que hace Sangharákshita.

Extraído del libro "Una nueva Voz en la Tradición Budista" del autor Subhuti Ediciones CBCM Traducido al español por Dhni. Saddhajoti

* Para saber como generar un curso ver la sección de Guías de cursos formales y para mitras en la sección de materiales de estudio: Guía de "Re-imaginando al Buda y Reverenciando al Dharma"