



SANGHARÁKSHITA

# La Sangha

# La Sangha

---

SANGHARÁKSHITA

Ediciones CBCM

Título original en inglés : *What is the Sangha?*

Autor: Ugyen Sangharákshita

Traducción al español: Oscar Franco Anaya

Publicado por primera vez en 1993

© Ediciones CBCM México, 2010

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

Edición a cargo del Centro Budista  
de la Ciudad de México A.C.

# Contenido

## PRIMERA PARTE. EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD ESPIRITUAL

INTRODUCCIÓN	9
1. LA JOYA DE LA SANGHA	13
2. LA SANGHA TRADICIONAL	31
3. INDIVIDUALIDAD: LA ESENCIA DE LA SANGHA	51
4. LA HISTORIA DE LA COMUNIDAD ESPIRITUAL	61
5. EL GRUPO Y LA COMUNIDAD ESPIRITUAL	79
6. AUTORIDAD	97
7. EL GRUPO POSITIVO Y LA NUEVA SOCIEDAD	109
8. EL SENDERO DEL DESCONTENTO	119

## SEGUNDA PARTE. EL VERDADERO INDIVIDUO

INTRODUCCIÓN	131
9. LA EVOLUCIÓN DEL INDIVIDUO	141
10. EL INDIVIDUO INTEGRADO	159

## 6 ■ CONTENIDO

11. SUPERAR AL YO	171
12. EL ARTISTA COMO EL VERDADERO INDIVIDUO	189

### TERCERA PARTE. LA RED DE LAS RELACIONES PERSONALES

INTRODUCCIÓN	211
13. SER UN PADRE BUDISTA	225
14. ¿ES NECESARIO UN GURÚ?	245
15. FIDELIDAD	273
16. EL SENTIDO DE LA AMISTAD	293
17. EL BUDISMO Y LAS RELACIONES LABORALES	305
18. NO EXPLOTAR A LOS DEMÁS	319
19. GRATITUD	329

### CONCLUSIONES. ¿PUEDE SALVAR AL MUNDO LA COMUNIDAD ESPIRITUAL?

20. LOS PROBLEMAS DEL MUNDO ACTUAL DESDE UN PUNTO DE VISTA BUDISTA	353
21. EL BUDISMO Y LA SOCIEDAD OCCIDENTAL	365
ÍNDICE ANALÍTICO	373

PRIMERA PARTE

EL GRUPO Y LA COMUNIDAD ESPIRITUAL

## Introducción

Me encontré con el budismo por primera vez entre 1930 y 1940, cuando tenía 10 u 11 años.<sup>1</sup> Lo que aprendí a partir de una serie de artículos de una enciclopedia no me afectó tanto en ese momento. Sin embargo, cuando tenía 16 años leí dos textos budistas, el *Sutra del Diamante* y el *Sutra de Wei Lang*. Esos sí que me causaron una profunda impresión. De hecho, puedo afirmar incluso que gracias a ellos obtuve mi primer atisbo de lo que la tradición budista llama visión perfecta. Fue mi primera introspección directa en la verdadera naturaleza de la realidad. Desde entonces me consideré budista, aunque pasaron dos años enteros antes de que me pusiera en contacto con otros budistas. Un par de años anduve por mi cuenta, leyendo, aprendiendo, tratando de entender y hasta escribí sobre budismo. Leí todo lo que tenía a mi alcance y que pudiera informarme más, incluyendo el material de muchas otras tradiciones espirituales.

Ya el budismo occidental ha avanzado mucho en comparación con aquellos tiempos. Por ejemplo, nunca antes en la historia

---

<sup>1</sup> Para más referencias sobre estas experiencias, vea Sangharákshita, *The Rainbow Road*, Windhorse, Birmingham 1997, pp. 80 en adelante.

del mundo fue posible contar con traducciones de los grandes clásicos espirituales de Oriente y Occidente, todo en una edición económica y en un mismo estante de tu propio librero, para leer en cuanto se te antoje. Todas esas tradiciones y enseñanzas espirituales se han encontrado de pronto juntas en el crisol, actuando entre sí e influyéndose unas a otras. Además, aun cuando ahora hay muchas más organizaciones budistas, parece que el primer contacto que muchas personas tienen con las enseñanzas del Buda sigue siendo a través de la lectura. Ya el contacto personal con los budistas tiende a venir después. Quienes viven en las grandes ciudades tienen la oportunidad de encontrar con cierta facilidad un grupo budista, pero más allá de las zonas conurbadas las personas interesadas se ven en la necesidad de llevar su práctica lo mejor que puedan por sus propios medios, quizá durante años. He conocido a individuos que han leído de budismo y que hasta intentaron practicar la meditación, diez o quince años y que jamás en ese tiempo conocieron a un solo budista.

La experiencia nos condiciona, sobre todo nuestras primeras experiencias. Todo lo que nos sucede nos deja alguna marca y eso es cierto incluso en lo que respecta a nuestra experiencia con el budismo. Si te has acostumbrado a estudiar solo, a meditar solo, a tener tus propios pensamientos sin confrontarlos con los de los demás o a no sostener una verdadera comunicación con personas afines es muy posible que te cuestiones sobre la necesidad de unirse a cualquier grupo, incluso a uno budista. Cabe la posibilidad de que sientas que no eres la clase de persona que pertenece a un grupo.

Sin embargo, como yo mismo descubrí cuando por fin me reuní con otros budistas practicantes, el contacto con otras per-

sonas que siguen el sendero budista hace un mundo de diferencia en nuestra propia capacidad de andar el camino. En realidad la sangha, la comunidad espiritual, desde los mismos inicios de la tradición budista ha tenido un lugar equiparable al de los otros dos grandes ideales del budismo: el Buda, que representa el ideal de la iluminación y el Dharma, la vía o enseñanza que conduce a la iluminación.

Entonces, ¿qué relación hay entre participar con un grupo y el ideal de la comunidad espiritual? Eso es lo que exploraremos en la presente obra. En su sentido más específico el término “sangha” se refiere a los hombres y mujeres que a lo largo de la historia budista han alcanzado la iluminación al seguir las enseñanzas del Buda. La palabra “sangha” se usa también en algunas tradiciones budistas para hablar de la comunidad monástica, distinguiéndola de la laica. Probablemente su uso más común sea el de designar sencillamente al conjunto de la comunidad budista. No obstante, al considerar la interrogante “¿qué es la sangha?” contemplaremos la naturaleza esencial de la misma, es decir, la naturaleza de la relación que hay entre un individuo budista y la amplia colectividad de practicantes budistas. Como veremos más adelante, la sangha idealmente consiste en individuos que se están desarrollando y su propósito no es el de convertirse en una organización poderosa ni en un grupo sino en impulsar el desarrollo del individuo hacia su máxima meta, la liberación en el beneficio de todos los seres.

Para explorar la naturaleza de la sangha en estos términos necesitaremos examinar algunas cuestiones básicas. Por ejemplo, ¿cuál es la diferencia entre un grupo y una comunidad espiritual? ¿Qué es ser un individuo? Dedicaremos la primera parte de este

libro a esbozar la distinción entre el grupo y la comunidad espiritual, incluyendo una breve historia de las comunidades espirituales, tanto budistas como no budistas, así como también los principios de una definición de individualidad. La segunda parte se enfocará en el verdadero individuo (es decir, en qué consiste ser auténticamente humano) dentro del contexto de la evolución del conocimiento y exploraremos en diversas maneras las cualidades asociadas a la individualidad.

Como ya veremos, en su sentido más amplio se puede decir que sangha tiene que ver con comunicación; con relaciones interpersonales. Por lo tanto, la tercera y última parte de este libro contemplará o al menos echará un vistazo (pues es un tema muy extenso) a las implicaciones éticas de las relaciones que establece un individuo budista con otras personas: amigos, cónyuges, familiares, compañeros de trabajo y maestros espirituales. Para terminar, en nuestros capítulos que llevan a la conclusión consideraremos brevemente la relación del individuo budista y de la comunidad espiritual con el mundo en su conjunto y abriremos, por lo menos, la posibilidad de que la sangha budista pueda desempeñar alguna función en el mejoramiento de la situación en la que, globalmente hablando, nos encontramos.

# I. La joya de la sangha

## LAS TRES COSAS MÁS PRECIADAS

Cada religión o tradición espiritual posee ciertos conceptos, símbolos, formas de credo e ideales que enaltecen sus más elevados valores. La sangha es uno de los tres ideales que residen en el corazón del budismo y deseo comenzar considerándola en este contexto.

El primero de estos ideales es el de la iluminación, un estado de sabiduría que se unifica con la compasión y de compasión que se unifica con la sabiduría, una comprensión intuitiva de la realidad esencial en su profundidad absoluta y en todas sus manifestaciones. Este ideal no se representa mediante una especie de divinidad. No es por medio de “Dios” o de un profeta ni de una encarnación o hijo de Dios y tampoco es sencillamente a través de un ser humano sabio y compasivo sino de un hombre que llegó a convertirse en lo que se denominó un Buda. El Buda histórico fue un ser humano común que, gracias a sus propios esfuerzos, trascendió sus limitaciones humanas y llegó a ser para los budistas el símbolo de la realidad misma. Aceptar como un

ideal la joya del Buda es reconocer la relevancia que tiene para nosotros personalmente y que también nosotros podemos aspirar a alcanzar la iluminación. En resumen, el Buda nos muestra lo que podemos llegar a ser.

El segundo gran ideal budista es el del Dharma. La palabra misma tiene una inquietante cantidad de significados, entre ellos: atributo, ley, principio, costumbre, práctica, tradición, deber y elemento esencial de la existencia,<sup>2</sup> pero aquí lo que significa es el sendero que conduce a la iluminación, la suma total de todas esas prácticas, procedimientos, métodos y ejercicios que nos ayudan a realizar la iluminación.

Esta manera de definir la enseñanza del Buda es central para obtener un claro entendimiento del budismo. Es muy fácil que un budista caiga en una actitud doctrinal y se ponga a decir: “Hacer las cosas así y así es budismo”, pero alguien que venga de otra escuela de budismo diferente podría decir exactamente lo opuesto. Por ejemplo, algunos budistas te dirán. “Todo depende de tu propio esfuerzo”. Otros sostendrán: “Cualquier esfuerzo que hagas no hará más que construir la fortaleza de tu engaño. Sólo tienes que darte cuenta que no hay ese alguien que deba hacer un esfuerzo”. ¿Cómo, entonces, hacemos para avanzar a través de esos mensajes que chocan entre sí? ¿Cómo hacemos para captar lo que en realidad quiso comunicar el Buda?

Tenemos la fortuna de que esa misma pregunta se le ocurrió a una de las discípulas originales del Buda, su vieja madre adoptiva, su tía Mahaprayapati. Ya entonces había diferencias de

---

<sup>2</sup> Para abundar acerca de estas definiciones vea Sangharákshita, *What is the Dharma?*, Windhorse, Birmingham 1998, pp. 6-8.

opinión acerca de lo que en verdad enseñaba el Buda. Claro que ella podía acudir directo a la fuente de todos esos distintos modos de entender el Dharma. Ella le preguntó al mismísimo Buda: “¿Cómo podemos juzgar qué es el Dharma y qué no es?”, a lo cual él respondió: “Muy sencillo. Aquellas enseñanzas que cuando las pongas en práctica (no cuando especules sobre ellas sino *cuando las pongas en práctica*) te conduzcan al desapego, a la disminución de ganancias mundanas, a la frugalidad, al contento, a la paciencia, a la energía y a deleitarte en el bien, ésas puedes estar segura que son mi Dharma. Lo contrario a esas cosas no son mi Dharma”.<sup>3</sup>

El Buda establece aquí las metas de la vida espiritual con palabras precisas. No es una fantasía huera y subjetiva, así que los medios para alcanzar esas metas también tienen que ser precisos. Asimismo, deben ser funcionales. Por definición, la práctica budista debe funcionar. Por eso el Buda en otra ocasión describió al Dharma como una balsa.<sup>4</sup> Sin ella no hay forma de atravesar el furioso torrente de la avidez, el odio y el engaño. Mas nuevamente sigue siendo sólo un medio, no un fin en sí mismo. Una vez que te ha conducido a la iluminación, por decirlo así, ya puedes dejarlo. Ya no es para que sigas dándole un uso personal.

Los mahayanistas llevaron el consejo que el Buda le dio a Mahaprayapati a una conclusión significativa. Tomaron uno de los edictos que el gran emperador indio Ashoka grabó en diversas rocas, aquél que dice: “Todo lo que el Buda dijo está bien dicho” y

<sup>3</sup> Se pueden encontrar referencias canónicas en el *Vinaya Chulavagga* 10:5 y en el *Anguttara-Nikaya* 8:53. Vea también Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy 1992, pp. 107 y 108.

<sup>4</sup> *Sutra Alagaddupama (Majjhima-Nikaya 22)*.

le dieron la vuelta. El mahayana dice que “Todo lo que está bien dicho (*suvachana*) es palabra del Buda (*budavachana*)”.<sup>5</sup> Esto, por supuesto, significa que debemos tener mucho cuidado con lo que consideramos que está “bien dicho”. El cuidado con el cual hay que interpretar el Dharma puede expresarse con la traducción del término como “la real verdad”. Una auténtica expresión del Dharma siempre expresará la real verdad acerca de la existencia humana. Tal es el segundo gran ideal budista, el Dharma.

Ahora podemos enfocarnos en nuestro tema principal, el tercer gran ideal de la vida budista, la sangha. La palabra sangha significa “asociación” o “sociedad”. No es un término exclusivamente budista. Es común a muchas lenguas antiguas y modernas de la India. Sin embargo, en el contexto del budismo, la sangha, en su sentido más amplio, es el ideal de la comunidad espiritual, la confraternidad de quienes siguen básicamente el mismo sendero que conduce en esencia a la misma meta. Podrá sorprendernos que la comunidad espiritual sea vista como algo tan importante, tanto así que se equipara al ideal de la budeidad y al de la enseñanza del Buda. No obstante, desde un principio el Buda muy claramente contempló a la sangha como algo de suprema importancia. Daba un gran valor a sus discípulos, sobre todo a los que habían alcanzado la iluminación e insistía en que cualquier honor que él recibiera se compartiera también con ellos. En una ocasión alguien quiso donarle unos mantos bastante valiosos y él respondió: “No, no me los ofrezcas a mí.

---

<sup>5</sup> *Sutra Adhyashayasamchodana*. Citado por Shantideva. Vea *Shiksha-samucchaya*, traducción de Cecil Bendall y W. H. D. Rouse, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, p. 17.

Ofréceselos a la sangha y el mérito de semejante ofrenda será mucho mayor”.<sup>6</sup> El verdadero significado de esto no es que nos señale que haya que tratar a los miembros de la sangha como si fueran VIP’s. Lo que nos indica es que el Buda le daba un gran valor a la comunidad espiritual y, en específico, a la amistad espiritual. Como ya veremos (y, espero, percibiremos), la amistad espiritual, como declaró el Buda, es todo en la vida espiritual.

A los ideales del Buda, el Dharma y la sangha se les conoce en sánscrito como *triratna*, las tres joyas o (como lo traducen los chinos) las tres cosas más preciadas. Se les llama así porque en cuanto a lo que respecta a la tradición budista simbolizan los valores más altos de la existencia. Son tres aspectos del valor más esencial. Cualquier cosa que se relacione con ellas es ya en sí valiosa. Todo lo demás existe por obra de la esencia, de la realidad que ellas representan. Cualquier tema o práctica budista en que puedas pensar tiene que ver con una o más de estas tres joyas.

Ellas se presentan en un orden definido. Primero se da la existencia de la joya del Buda, cuando Siddhartha Gotama alcanzó la iluminación a la sombra del Árbol Bodhi. Luego, dos meses más tarde, cuando pronunció su primer discurso a sus cinco viejos amigos, los cinco ascetas, en el Parque de los Ciervos en Sarnath, cerca de Benarés, apareció la segunda joya, el Dharma.<sup>7</sup> La joya de la sangha vino al final, cuando esos cinco ascetas, uno tras otro, hicieron una reverencia ante él y le pidieron: “acéptame como tu discípulo”.

<sup>6</sup> Vea *Sutra Dakkhinavibhanga*, *Majjhima-Nikaya* 142, versos 1-2.

<sup>7</sup> La historia del primer discurso del Buda se cuenta en el *Mahavagga* del *Vinaya Pitaka*. Se cita, por ejemplo, en Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy 1992, pp. 41-47.

Este patrón tiende a repetirse en la manera en que el budismo se introduce en un nuevo lugar del mundo. Por ejemplo, en Europa fue hacia finales del siglo XVIII cuando ya había un conocimiento general del Buda (si bien de un modo imperfecto).<sup>8</sup> Poco a poco se fue comprendiendo que el Buda fue un maestro indio y que por ejemplo el Buda que se veneraba en Sri Lanka era la misma figura que los chinos llamaban Fo, pero su enseñanza, el Dharma, no se estudió hasta mediados del siglo XIX. Aún habría de tomar bastante tiempo antes de que la gente que se había interesado en aquella enseñanza conformara asociaciones budistas, las cuales constituyeron los rudimentarios inicios de una sangha. La Sociedad Budista de Eccleston Square, en Londres, fundada en 1924, quizás haya sido la más antigua de éstas. Todavía en Occidente queda mucho por avanzar en lo que respecta a la formación de una sangha budista efectiva. Lo cierto es que no todos los budistas occidentales reconocen la importancia de la sangha como algo que ofrece las condiciones necesarias para respaldar una vida budista efectiva.

### ¿CÓMO ES LA VIDA BUDISTA?

La pregunta “¿Cómo es la vida budista?” se puede responder con una sola palabra. Es una vida *comprometida*. Un budista no es nada más alguien que ha nacido en una familia budista o alguien que ha realizado estudios académicos sobre budismo y

---

<sup>8</sup> Vea Stephen Batchelor, *The Awakening of the West*, Thorsosns, Londres 1995, pp. 232 en adelante.

sabe mucho acerca de su historia y sus doctrinas. Tampoco es budista alguien que tiene al budismo por afición ni aquél que tiene un conocimiento superficial sobre el tema y ventila sus opiniones al respecto. Tampoco lo es quien mezcla el budismo con el cristianismo o el vedismo o con ideas New Age de uno u otro tipo. Un budista es alguien que se ha comprometido con las tres joyas, que “va a refugio” a ellas (como dice la frase tradicional) y que, como una forma de expresión de su ida a refugio, busca observar los preceptos éticos del budismo. Éste es el meollo de la cuestión.

Ir a refugio al Buda significa aceptar al Buda y a nadie más que a él como ejemplo y guía espiritual esencial. Ir a refugio al Dharma significa hacer nuestro mejor esfuerzo por comprender, practicar y realizar el sentido fundamental de la enseñanza del Buda. Ir a refugio a la sangha quiere decir buscar inspiración y guía en quienes siguen al Buda, tanto en el pasado como en el presente y que han avanzado más que nosotros en el aspecto espiritual.

Otra forma de llamar a las tres joyas es “tres refugios” (*trisharana* en sánscrito).<sup>9</sup> Al referirnos al Buda, el Dharma y la sangha como joyas dejamos ver lo apreciados que son, pero si en realidad hemos reconocido su valor tenemos que asumir una cierta actitud acorde con ese reconocimiento. Si en verdad consideras que algo es valioso actúas como que así es. Si estás convencido

---

<sup>9</sup> En el budismo se ha hablado de ir a refugio desde sus inicios. Según el Vinaya Pitaka las dos primeras personas que encontraron al Buda después de su iluminación (dos mercaderes llamados Tapussa y Bhaluka) declararon: “Vamos a refugio en el bendito y en el Dharma”. Vea Ñanamoli, op. cit., p. 34. También vea *Dhammapada* 188-192.

de que las tres joyas representan los valores más altos de la existencia tu comportamiento seguirá a esa convicción. El proceso de actuar de acuerdo con esa convicción es lo que se conoce como ir a refugio. Es el equivalente a lo que en otros sistemas religiosos se conoce como “conversión”.<sup>10</sup>

La palabra “refugio”, que es la traducción literal del término original en sánscrito, *sharana*, no tiene la connotación de huir de algo, de tratar de escapar de las arduas realidades de la vida perdiéndose en fantasías pseudoespirituales. En realidad representa dos grandes cambios en alguien. El primero es el reconocimiento de que la permanencia, la identidad, la dicha genuina y la belleza pura no se encontrarán en la existencia mundana sino tan sólo en el plano nirvánico trascendental. En segundo lugar es la resolución sincera de efectuar la gran transición que nos lleve de un plano al otro; de lo mundano a lo trascendental.

En muchos países de tradición budista este profundo cambio del corazón está institucionalizado en la forma de una ceremonia llamada “toma de los refugios”. De tal manera es inevitable que tienda a trivializarse. Cualquier reunión pública, incluso una de tipo político, es lamentable decirlo pero comenzará con todo el mundo “tomando” los refugios y preceptos, es decir, recitándolos, sólo para demostrar que todos los presentes son buenos budistas. Otra manera en que se abarata la ida a refugio es cuando uno la toma como algo que hace una vez y ya, como el bautismo de los cristianos, de modo que se supone que si alguien ya “tomó los refugios” por parte de un monje, entonces ya es un budista seguro.

---

<sup>10</sup> Para más detalles sobre esta manera de ver la ida a refugio vea Sangharákshita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1994, capítulo 1.

Un budista comprometido va a refugio todo el tiempo o al menos eso procura. Conforme aumenta en uno su aprecio por las tres joyas su ida a refugio se va haciendo más profunda. Esto a veces puede tener resultados sorprendentes. Puede significar que lo que te trajo al budismo en un inicio se va haciendo no más sino menos importante a medida que avanzas en tu práctica, porque tu comprensión cada vez más profunda desplaza la apreciación comparativamente superficial que tenías del budismo y que bastaba para impulsarte al principio.

Por ejemplo, es posible que hayas escuchado decir que mientras que el cristianismo es una religión de fe el budismo lo es de razón y puede ser que eso te haya atraído al budismo.<sup>11</sup> Sin embargo, cuando uno va profundizando en él descubre que no es tanto como suponía. Se da cuenta que si bien la razón tiene un sitio definido y respetado en el budismo, de ninguna manera se le coloca como un principio que lo rija. No obstante, uno sigue siendo budista pues ha ahondado lo suficiente como para no nada más poner la razón en su lugar adecuado sino también para encontrar que hay otros aspectos en la práctica budista que son profundamente significativos.

De tal forma, ir a refugio es una experiencia; una experiencia espiritual, que va haciéndose más honda y más multidimensional al pasar el tiempo. Uno va aceptando el ideal de una humanidad iluminada, ejemplificada por el Buda histórico, como algo cada vez más relevante para sí. Uno asume ese ideal como su meta personal en la vida de un modo cada vez más sincero e intenta

---

<sup>11</sup> Es posible que hayamos oído, por ejemplo, que la fe en el budismo no es “ciega”, sino que tradicionalmente se basa en tres cosas: intuición, razón y experiencia.

practicar el Dharma de tal manera que pueda realizar cada vez más eficientemente ese ideal.

En una ocasión le preguntaron a un famoso maestro del sur de la India, llamado Swami Ramdas, que murió a principios de la década de los 60, “¿por qué hay tantas personas que eligen llevar una vida espiritual y que no manifiestan ningún progreso verdadero? Aunque se dedican a ello un año tras otro simplemente no parecen avanzar. ¿Por qué?” Su respuesta fue simple e incondicional. “Hay dos razones”, dijo. “En primer lugar no han definido con claridad el objetivo esencial hacia el cual quieren trabajar. En segundo término no han definido claramente cómo llegarán a esa meta”.

Por lo que respecta al budismo esa meta es la budeidad y la forma de llegar a ella es el Dharma. Éstos son los dos ingredientes necesarios para la vida espiritual de un budista. Incluso, puede parecer que son suficientes. Entonces, ¿por qué también tendría uno que ir a refugio a la sangha? ¿De qué manera nos ayuda el ir a refugio a una comunidad espiritual?

### ¿POR QUÉ HAY QUE IR A REFUGIO A LA SANGHA?

Ya se ha dicho que la historia de la filosofía budista se puede resumir como la lucha entre el budismo y el sustantivo abstracto. Así que, para estar en guardia contra el omnipresente enemigo, la abstracción, deberíamos tener claro que al hablar de la comunidad espiritual no nos estamos refiriendo a una entidad etérea distinta a las personas que la conforman. Tener membrecía en una comunidad significa relacionarse con quienes integran esa

comunidad. Ahora podemos entonces darle la vuelta a la pregunta: ¿Cómo es que al entrar en relaciones con otras personas que sostienen un ideal en común y que siguen un mismo sendero nos vemos beneficiados en nuestra vida espiritual?

En cierto modo es tan sencillo como dice el refrán: “aves del mismo plumaje, el mismo viaje”. “Dime con quien andas y te diré quién eres” o “cada oveja con su pareja”. Es así como uno sobrevive. En una ocasión el Buda les habló a los vaiyianos, una tribu de la zona de Vaishalí, quienes se habían visto amenazados. Entre otras cosas les dijo que prosperarían si seguían reuniéndose con regularidad, en asambleas completas y frecuentes, llevando sus asuntos con armonía y dispersándose con armonía. Después aplicó el mismo criterio para hablar de la supervivencia espiritual de la sangha.<sup>12</sup>

El corazón de la sangha es *kalyana mitratá*, una frase muy bella. De hecho es un término menos filosófico que poético. *Kalyana* significa bello, encantador, auspicioso, útil, moralmente bueno. Así que tiene connotaciones estéticas, morales y religiosas. Es un término que abarca tanto como la expresión griega *kalon kai agathos*, que quiere decir “bueno y bello”. *Mitratá* significa sencillamente amistad o camaradería. Por lo tanto, *kalyana mitratá* significa algo así como “bella amistad” o “camaradería moralmente buena” o, como lo he traducido, “amistad espiritual”. Hay un diálogo muy conocido entre el Buda y su discípulo Ánanda en el cual se constata la importancia que para el Buda tenía la amistad espiritual. Ánanda era primo del Buda y fue su asistente durante los últimos 20 años que éste vivió. Lo acompañaba a

<sup>12</sup> *Digha-Nikaya* 16. Citado en Ñanamoli, op. cit., pp. 286-289.

todas partes y habían acordado que si por alguna razón Ánanda no podía estar presente cuando el Buda diera un discurso o hablara sobre el Dharma con alguien, más tarde, cuando estuvieran solos, el Buda le repetiría todo lo que había dicho. Ánanda tenía una memoria sorprendentemente retentiva. Al parecer era el equivalente humano de una grabadora. Lo cierto es que dicen que a él le debemos lo que sabemos de las enseñanzas del Buda. Gracias a que se dedicó a escuchar todo lo que pronunció el Buda y a que lo fue almacenando en la memoria para poder repetirlo después en bien de otras personas, su testimonio sirvió para verificar la autenticidad de las enseñanzas que se preservaron tras la muerte del Buda.

Mas en esta ocasión en particular el Buda y Ánanda iban solos y se habían sentado en silencio. Entonces a Ánanda se le ocurrió decir algo que por lo visto había estado reflexionando. “Señor, pienso que en *kalyana mitratá* consiste la mitad de la vida espiritual”. Podemos suponer que se quedó esperando alguna especie de aprobación por parte del Buda. Le habrá parecido que lo que acababa de declarar era incontrovertible. Contar con personas afines que también están intentando tener un desarrollo debe ser como tener ya ganada la mitad de la batalla, pero el Buda le dijo: “Ánanda, te equivocas. *Kalyana mitratá* no es la mitad de la vida espiritual. Es todo en la vida espiritual”.<sup>13</sup>

¿Por qué esto? Por supuesto que aprendemos algo de aquellos con quienes nos relacionamos, sobre todo de los más maduros y es muy importante aprender si deseamos tener algún progreso en la vida espiritual. Pero, a decir verdad, ¿en qué consiste que

---

<sup>13</sup> *Samyutta-Nikaya* iii.18.

uno “progrese en la vida espiritual”? ¿Qué es lo que en *realidad* estamos aprendiendo? Al fin de cuentas, el conocimiento que necesitamos es el autoconocimiento. La genuina importancia de un profundo contacto entre individuos, que sucede en el acto de ir a refugio a la sangha, radica en un simple hecho psicológico: nos conocemos mejor a nosotros mismos cuando nos relacionamos con otras personas. Si uno pasa toda su vida en una isla desierta, de alguna manera permanecerá siendo un desconocido para sí mismo. Es curioso pero todos hemos tenido la experiencia de aclarar nuestras ideas por medio de la discusión e incluso hemos llegado a descubrir que sabíamos más de lo que suponíamos, tan sólo por tratar de comunicarnos con alguien más. Es como si el acto de intentar comunicarnos activara una comprensión que ya existe pero que no se había manifestado y qué además trae consigo nuevos aspectos de uno mismo, los cuales sólo descubrimos gracias al contacto con los demás. Al aceptar el reto que implica la verdadera comunicación uno se va conociendo mejor.

No sólo es cuestión activar el propio entendimiento. Al encontrarnos con ciertas personas se pueden alterar algunos aspectos de nosotros que se hallaban bastante enterrados. Se dice que determinadas personas “sacan lo peor de nosotros”. Es posible que no se pronuncie ni una palabra y, aun así, de alguna manera tocan un nervio clave. Puede resultar impactante darnos cuenta de lo que un individuo consigue evocar, al grado que nos vemos comportándonos de un modo que quisiéramos creer que no es característico de nosotros. Hasta llegamos a expresar odio o desprecio hacia esa persona que nos provocó tan atípica conducta. Claro que ese lado desagradable de nosotros siempre ha estado ahí, pero hacía falta que viniera esa persona para hacerlo aflorar.

En esta forma tan aparentemente negativa y, sin embargo, tan benéfica espiritualmente, también otras personas pueden presentarnos a quienes nosotros somos. No podremos transformarnos en realidad a menos que tengamos una plena noción de lo que hay en nosotros.

Asimismo se da el caso contrario. Hay quienes parecen “sacar lo mejor de uno”. Una vez más, no es necesario que medien las palabras. Basta con su presencia para que nos sintamos más ligeros, entusiastas, animados y positivos. Hay personas que activan una fuente de amabilidad y decencia que no sabíamos que teníamos dentro. Específicamente, en un contexto budista, habrá ciertas personas que pongan en marcha una calidad de fe en nosotros mismos con tan sólo dejarnos contactar con su propia fe. Algo que no se hallaba activo ahora se agita.

En resumen, la sangha es necesaria porque para un desarrollo humano requerimos de las relaciones interpersonales. Esto tiene validez en todos los niveles: cultural, psicológico y espiritual. Es indudable que la gran mayoría de las personas se desarrollan con más rapidez y hasta con más facilidad si están en compañía o, al menos, en contacto con alguien más. No es que sea imposible tener un desarrollo si uno está completamente solo. De hecho, para quienes lo hacen así hay un término budista: *pratiekabudas*, o sea, Budas solitarios o que viven apartados.<sup>14</sup> Sin embargo, aunque hay muchas referencias canónicas acerca de ellos, es muy significativo que esos Budas solitarios se ubiquen en un pasado remoto y legendario. Pareciera que no hay ejemplos históricos.

---

<sup>14</sup> Para abundar con respecto a los *pratiekabudas* vea Reginald Ray, *Buddhist Saints in India*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 1994, capítulo 7.

Por lo general necesitamos el estímulo, el respaldo y el entusiasmo de quienes avanzan en la misma dirección que nosotros. Es natural que nos estimule aquél con el que compartimos un interés por algo. Si bien seguimos siendo nosotros quienes han de hacer un esfuerzo, al menos vemos con más claridad por qué lo hacemos. Las dudas no nos afectan tanto. Asimismo, al pertenecer a la sangha tenemos la oportunidad de servir a alguien más, de expresar nuestra generosidad y de ser útiles. Hasta en las actividades más simples, como servir el té y las galletas en un festival budista, podemos descubrir que tenemos la capacidad de ser generosos, altruistas y positivos.

De esta forma, la sangha está ahí para ayudarnos a conocernos y a expresarnos mejor. Si puede contribuir de esa manera es porque todos los que participan en ella están comprometidos con el Buda como el ideal del autoconocimiento, en el sentido más elevado y más profundo, así como también con el Dharma, los diversos principios y prácticas mediante los cuales puede llevarse a cabo ese autoconocimiento. Una lealtad común a los dos primeros refugios constituye el vínculo de unidad que hay entre los miembros de la comunidad espiritual. Aun cuando sea en diferentes etapas, todos estamos siguiendo el mismo sendero hacia la misma meta esencial.

Sobre la misma base, si uno no tiene como objetivo principal la iluminación y en realidad no está tratando de practicar el Dharma, entonces ya podrá repetir que está comprometido con tales ideales pero, sin importar lo que asegure, es tan miembro de la sangha como también forma parte de una manada de vacas un burro que sigue a esa manada. Fue con esa imagen como lo ilustró el Buda y así podemos leerlo en el *Samyutta-Nikaya*: “El asno puede afirmar: ‘También yo soy una vaca. También yo soy

una vaca?...’ pero ni en sus cuernos ni en sus pezuñas se parece a una vaca, no importa lo que diga”. De igual manera, el simple hecho de recitar los refugios no nos convierte en miembros de la sangha. El vínculo es de un orden interno y espiritual.<sup>15</sup>

En determinada etapa de nuestro desarrollo, por mucho que hayamos meditado y leído libros que hablen de la práctica espiritual, tendremos que reconocer que no basta con ello. Sin duda podemos aprender mucho de un modo aislado, pero si queremos tener un crecimiento espiritual completamente redondo deberemos pasar por la parte vital que esa comunicación desempeñará en nuestra vida espiritual. Los versos que ofrezco a continuación vienen en el Dhammapada, una de las primeras colecciones de las enseñanzas que dio el Buda y que aquí cito en su original, en pali:

*Sukho budanamupado,  
sukhá saddhamadesaná.  
Sukhá sanghassa samagú  
samagánam tapo sukho.*<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “Imaginen, monjes, que un asno camina detrás de una manada de vacas y piensa: ‘¡Yo también soy una vaca, yo también soy una vaca!’, pero no tiene el color de las vacas ni su voz ni sus pezuñas. Lo único que hace es caminar detrás de una manada de vacas pensando: ‘¡yo también soy una vaca, yo también soy una vaca!’ Del mismo modo, monjes, tenemos a un monje que camina detrás de la orden de monjes pensando: ‘¡Yo también soy un monje, yo también soy un monje!’, pero no tiene el deseo de asumir el entrenamiento en la moralidad más suprema que los otros monjes poseen, así como tampoco en el pensamiento más supremo ni en la introspección más suprema que otros monjes poseen. Lo único que hace es seguir detrás, muy cerca, pensando: ‘¡Yo también soy un monje, yo también soy un monje!’” *Samyutta-Nikaya* iii.9.81 en *The Book of Gradual Sayings* vol. 1, traducción de F. L. Woodward, Pali Text Society, Oxford 1995, p. 209.

<sup>16</sup> *Dhammapada* 194.

El primer verso significa “feliz (dichoso o bendito, *sukho*) es el surgimiento de los Budas”. Cuando alguien se convierte en un Buda ocurre un acontecimiento dichoso para la humanidad. El segundo verso podría traducirse: “feliz es el acto de predicar la verdadera doctrina”. La enseñanza del Dharma es una bendición para todo el mundo. El tercer verso dice: “Feliz es la comunidad espiritual cuando sigue un camino en común”. En el cuarto verso *tapo* significa “calor” y hace referencia a prácticas espirituales que son como una hoguera en la que se queman todas las impurezas. Por lo tanto, ese verso declara: “El destello de la práctica espiritual de quienes van por un mismo sendero es dichoso o bendito”.

No basta con tener una *idea* distante de lo que es la iluminación, la *teoría* de la enseñanza del Buda o una *organización* budista. No hay futuro para el budismo sin una comunidad espiritual verdaderamente unida y comprometida, dedicada a practicar juntos. Mas cuando los budistas se reúnen bajo el verdadero espíritu de la sangha, entonces se da la posibilidad de habitar, así sea por un rato, el dharmadhatu, el reino del Dharma. En este plano todo lo que hacemos es practicar el Dharma, todo lo que hablamos tiene que ver con el Dharma y cuando nos sentamos quietos y en silencio disfrutamos del Dharma juntos, quietos y en silencio. Las nubes de la inquietud y la ansiedad que con tanta frecuencia cuelgan sobre la vida mundana se disipan y se renuevan en el corazón las fuentes de inspiración.



## 2. La sangha tradicional

### CELEBRACIÓN DEL REFUGIO DE LA SANGHA

Es muy fácil decidir que nos vamos a comprometer con las Tres Joyas. Sin embargo, de ninguna manera es fácil mantener ese compromiso. Si no tenemos cuidado la visión se desvanece, perdemos el impulso, nos distraemos y nos volvemos impacientes o, bien, nos acomodamos y nos establecemos, de un modo en que se va perdiendo el compromiso. Por lo tanto, es absolutamente esencial que organicemos nuestra vida de tal forma que incluya el constante recordatorio de cuál es nuestro compromiso original. Hay muchas maneras de hacer esto. De hecho, podría decirse que, en todos sus aspectos, la práctica budista apunta hacia ese diseño, pero un recordatorio tradicional es la celebración de los festivales budistas.

Se conmemora la iluminación del Buda el día de luna llena en el mes indio de Visakha (o Wesak, en singalés). Esto es en abril o mayo. En este aniversario, conocido también como *Buda Yayanti*, es cuando nos recordamos lo que puede alcanzar un ser humano y que también nosotros podemos aspirar a lo mismo. La enseñanza del Buda, el Dharma, se celebra el día de la luna llena del mes indio Asala, en junio o julio y también éste es un

aniversario que conmemora el primer discurso que dio el Buda, su primera enseñanza explícita a la humanidad. En cuanto a la sangha, su festival, el cual nos trae a la memoria a todos los que han seguido el sendero hacia la iluminación antes de nosotros y que celebra la existencia misma de la comunidad espiritual, ocurre el día de luna llena de Kárttika (octubre-noviembre). La diferencia entre el día de la sangha y los otros dos grandes festivales es que el primero no conmemora un acontecimiento en particular dentro de la vida del Buda. Lo que hace, en cambio, es recordar un evento anual en la vida de la primera sangha.

Si usamos la imaginación y nos remontamos a la primera comunidad espiritual que se congregó en torno al Buda, podemos ver que estaba constituida por lo que denominaré integrantes de medio tiempo y de tiempo completo. La vida budista moderna se caracteriza en gran parte porque en ella uno trata de encontrar maneras de ser un practicante de tiempo completo, sea cual fuere el propio estilo de vida que uno lleva. Sin embargo, el estilo de vida sí que hace una diferencia. En tiempos del Buda había muchas personas que aspiraban a seguir el Dharma pero, ya fuera porque así lo eligieran o por las circunstancias, permanecían en casa. Se casaban, tenían hijos, trabajaban y adquirían responsabilidades cívicas y políticas. Bajo esas circunstancias meditaban y practicaban el Dharma lo mejor que podían. Por eso se les podría describir como practicantes de medio tiempo (más adelante se les conoció como discípulos laicos). Si los demás factores eran iguales no tendían a desarrollarse espiritualmente tan rápido como los practicantes de tiempo completo, si bien tenían algunos avances, a veces muy considerables, que llegaban a rebasar lo alcanzado por varios de los de tiempo completo.

En cambio, los que practicaban de tiempo completo (y que llegaron a ser lo que conocemos como monjes) cortaron toda relación con el hogar, dejaron a la familia y su empleo seglar, renunciaron a cualquier obligación cívica o política y marcaron su estilo de vida tiñendo su vestimenta de color azafrán con una tintura llamada *gueruamati*, de modo que la gente los podía reconocer por lo que eran cuando se acercaban con sus cuencos de mendigar. Estos practicantes de tiempo completo se dedicaban por entero al Dharma. Estudiaban juntos, meditaban y se encargaron de preservar las enseñanzas del Buda memorizándolas. Por supuesto que estudiar no implica leer. No había libros que leer. La única forma de estudiar el Dharma era oír a alguien que pudiera recitarlo, aunque fuera unos fragmentos, para luego analizarlo y memorizarlo uno mismo. Al final uno se convertía en una especie de libro vivo y ambulante.

En esa época una de las características más significativas de esos practicantes de tiempo completo era que deambulaban como peripatéticos, de un sitio a otro en lugar de establecerse donde hallaran personas laicas amistosas y simpatizantes de su causa que los apoyaran. Era un tipo de vida que el Buda recomendaba, recitando un par de versos particularmente expresivos (y que aquí traducimos directo del pali):

*Es pura el agua que fluye;  
es puro el monje que anda.*

Sin embargo, al estar siempre en movimiento se enfrentaban con un problema: el clima. La estación de las lluvias llega puntualmente en la India, casi el mismo día de julio y llueve a

cántaros, torrentes incesantes que duran varios días, mes tras mes, hasta que llega octubre. No era ése un tiempo como para andar al aire libre, a menos que tu trabajo fuera plantar arroz y, si tal fuera el caso, sólo sería a principios de esa temporada. Como cualquier otra persona, los practicantes de tiempo completo tenían que buscar donde guarecerse, así que permanecían en un mismo lugar durante ese período, por lo regular en grupos pequeños. Fue por ello que se desarrolló un patrón anual que consistió en andar errantes ocho o nueve meses y luego quedarse tres o cuatro meses en alguna cueva o una especie de albergue hecho con anchas hojas tropicales o en una cabaña de bambú y caña dentro del jardín de alguna persona. Fue así como surgió la venerable institución del retiro de la temporada de lluvias, el *varshavasa*.

Al paso del tiempo eran cada vez más los practicantes de tiempo completo que se juntaban para pasar ese retiro. Decenas y hasta cientos de ellos, todos estudiando y meditando en un mismo espacio. A ellos se les unirían de vez en cuando los practicantes de medio tiempo de la localidad, para quienes el monzón también era un período de inactividad forzada y que, por lo tanto, tenían más tiempo disponible de lo habitual. Por lo regular, los de medio tiempo se hallaban demasiado ocupados como para dedicar mucha atención al Dharma. La instrucción que recibían de los que andaban errantes sería breve y probablemente la olvidaban entre tantos quehaceres y placeres del trajín cotidiano. De modo que la temporada de lluvias era una oportunidad de oro para que ahondaran en su práctica bajo la dirección espiritual de los de tiempo completo.

Al concluir la temporada de lluvias habría una gran celebración que se efectuaría en dos partes. Primero se observaría el *pravaraná*,

una ceremonia en la que todos pedirían el perdón de los demás. Después de estar juntos tres o cuatro meses sería inevitable que hubiera tensiones y malentendidos sin resolver y que requerirían aclaraciones. El más experto de los de tiempo completo empezaría por decir: “Venerables señores, si he cometido algún error, si he ofendido a alguien o si dije algo que no debí haber pronunciado en el transcurso de los últimos tres meses, por favor, discúlpenme”. A continuación los demás procederían según su ejemplo, desde los de mayor edad hasta terminar con los más novatos.

La segunda ceremonia del día sería el *kathinachivaradana*. *Kathina* significa “difícil”, *chivara* es “vestido” o “manto” y *dana* es “dar”, de manera que ésta es la ceremonia de la “difícil ofrenda de los hábitos”. Decimos “hábitos” pero lo cierto es que todos usaban “hábitos” en esa época, así que los de tiempo completo no usaban ningún atavío especial que señalara un grado eclesiástico, como podría sugerirnos la palabra “hábito” en la actualidad. Los de medio tiempo tomarían la responsabilidad de aportar mantos nuevos para los de tiempo completo, lo cual se consideraría una ofrenda meritoria, sobre todo al final de una temporada de lluvias. Se le llamaba “difícil” ofrenda porque no había más que esta única oportunidad a lo largo del año para realizarla y ver cómo los monjes se alejaban todos con muy pulcra apariencia.

Hasta hoy subsiste en Birmania un procedimiento tradicional que hace que en verdad resulte difícil esa ofrenda. Cada año los laicos (en particular las mujeres) se encargan de hacer esos hábitos partiendo de cero, todo en el lapso del mismo día de la ceremonia. Se sientan toda la noche a hacer el hilo de algodón con una rueca. Luego tejen el manto con ese hilo, cortan la tela en tiras y las cosen para, por fin, desteñir el hábito ya terminado,

listo para la ceremonia. Todo en sólo 24 horas. Lo hacen como muestra de su devoción a la sangha de tiempo completo.

Lo que sucedió finalmente, por una u otra razón, es que el retiro por la temporada de lluvias comenzó a extenderse más allá de dicha temporada de lluvias. A veces los de tiempo completo se quedaban un período más largo, quizá para llevar a una conclusión algún debate especialmente difícil acerca del Dharma. Después, podría haber ocurrido que quisieran añadir a ello un período de meditación intensiva todos juntos. Al cabo habrían permanecido tanto tiempo que ya la siguiente temporada de lluvias estaba a la vuelta de la esquina y decidirían que no tenía caso partir para andar errantes por tan sólo uno o dos meses. Poco a poco, su estancia sería menos improvisada y aquellas cabañas temporales hechas con cañas o, bien, los refugios cubiertos con hojas fueron reemplazados por moradas más sustanciales. Fue así como surgieron los monasterios y aquellos practicantes de tiempo completo se volvieron monjes.

Aun cuando, en efecto, los de tiempo completo comenzaron a estar en un continuo retiro, (a medida que el budismo se fue expandiendo) se siguió contemplando la tradición del retiro por la temporada de lluvias incluso en las regiones desérticas de Mongolia, Tíbet y el norte de China, donde casi no llovía, ya no digamos que no había temporada de aguas. Independientemente de que lo denominaran retiro por la temporada de lluvias o por el verano, se trataba de una temporada de esfuerzo intensificado. En algunos países se adoptó la costumbre de conferir ordenaciones al final del retiro y la conclusión invariablemente consistiría en la celebración del *kartikapurnimá*, el día de luna llena de *kartika* o día de la sangha.

## LAS CATEGORÍAS TRADICIONALES DE LA SANGHA

El hecho de que existieran monjes y laicos, practicantes de tiempo completo y de medio tiempo, demuestra que la sangha no es un cuerpo simple y homogéneo. Lo cierto es que, dada su naturaleza, está integrada por individuos en diversos niveles de compromiso y alcance espiritual. Por ejemplo, es posible distinguir un nivel social, uno eclesiástico y uno espiritual.

*La mahasangha*

En el nivel social está la *mahasangha*, la gran asamblea, llamada así porque es de un gran tamaño. Consiste en todos aquellos que, sin importar cuál sea su grado de sinceridad, van a refugio a las Tres Joyas y observan una cantidad mayor o menor de preceptos éticos. Es la colectividad de quienes aceptan los principios o verdades espirituales del budismo, más allá del estilo de vida que lleven, ya sea monástica o laica, hayan dejado el mundo o sigan inmersos en él. En muchos casos hay quienes siguen muy inmersos en él. La *mahasangha* consiste tanto en practicantes de tiempo completo como de medio tiempo y hasta hay quienes sólo son budistas nominalmente. Éste es el nivel más amplio de la sangha.

*La sangha de bhikkhus o bhikkhunis*

Después, en el nivel eclesiástico, está la sangha de bhikkhus o bhikkhunis. Es común que el término “sangha” se comprenda como refiriéndose en específico a la comunidad de practicantes

de tiempo completo, en la cual solemos pensar como una comunidad de monjes o monjas. Estas palabras, monjes y monjas, en verdad funcionan para denominar a muchos practicantes de tiempo completo a lo largo de la historia del budismo. Es difícil imaginar cuántos son los que hubo en los antiguos monasterios budistas. Hasta hace muy poco, en el Tíbet un monasterio de quinientos monjes se habría considerado un monasterio pequeño. Debe de haber sido muy grande la cantidad de bhikhus que vivían en un monasterio. Sin embargo, la sangha de bhikhus nunca ha sido una orden puramente monástica. Si hemos de utilizar la palabra “monje” en un contexto budista tenemos que recordar que conlleva un significado más amplio del que suele dársele en nuestro idioma.

En la actualidad hay dos ramas de la orden monástica: la rama theravada en Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Camboya y Laos y la sarvastivada, en Tíbet, China, Vietnam y Corea. Es poca la diferencia que hay entre el modo en que viven y las reglas que observan los monjes de estas dos grandes tradiciones. Sin embargo, cabe hacer notar que no debemos confundir a los lamas tibetanos con bhikhus. “Lama” significa maestro espiritual. A veces un lama puede ser un monje pero no siempre, sobre todo en las escuelas nyingma y kagyü. Asimismo, Japón presenta un caso particular, pues si bien se introdujo ahí la ordenación de bhikhus, ésta se extinguió y fue reemplazada por la ordenación de bodhisatvas.

También está la orden de monjas, bhikhunis. Ésta dejó de existir en varias partes del mundo budista incluso antes de que pudiera ser llevada al Tíbet, de modo que ni en el budismo theravada ni en el tibetano hay actualmente alguna tradición de

bhikhunis. No obstante, la ordenación de bhikhunis sobrevive en Vietnam, China y Taiwán (se discute mucho hoy en día sobre la conveniencia de restablecer de un modo más amplio la ordenación de bhikhunis y esa controversia gira, en buena parte, acerca de la tradicional subordinación de las monjas a los monjes). En general, las monjas siguen la misma cantidad de reglas que los monjes y se les profesa el mismo tipo de respeto que ellos reciben (o al menos así debe ser, de acuerdo con la tradición budista).

Sin importar si uno vive en un monasterio, si anda errante, si es un ermitaño o si es una especie de sacerdote local, el ser un bhikhu o bhikhuni no significa de por sí que uno vaya a refugio con especial profundidad. Lo que esos miembros de la sangha monástica tienen en común es su particular serie de preceptos éticos. Ésta es la sangha en un sentido eclesiástico: un grupo de personas que se apartan del mundo, por así decirlo, y que se unen bajo una orden religiosa llevando un modo de vida en común y, sobre todo, siguiendo una regla común.

Los monjes novicios sólo observan 10 preceptos y en algunas tradiciones 32, pero cuando reciben el *upasampadá*, la total aceptación dentro de la orden, tienen que seguir 150 reglas (en algunas partes del mundo budista en verdad siguen las 150).<sup>17</sup> Muchas de esas reglas ya no son relevantes. Se concibieron en condiciones de vida específicas de un practicante errante del norte de la India hace 2,500 años y se han desechado tácitamente en la época moderna.

---

<sup>17</sup> Estas reglas comprenden el *pratimoksha*, la serie de reglas de adiestramiento que se registran en el Vinaya Pitaka según las indicó el Buda. Las versiones que siguen las diferentes tradiciones budistas varían ligeramente. Vea Sangharákshita, *The Three Jewels*, Windhorse, Birmingham 1998, pp. 185-187

Las cuatro reglas más importantes son los *paráyikas*. *Paráyika* significa “derrota”. Si alguien rompe una de estas reglas queda permanentemente excluido de la orden y tendrá que esperar hasta otra vida para volver a ella. El primer *paráyika* dicta que uno no debe quitarle intencionadamente la vida a otro ser humano. El segundo dice que no debe tomarse lo que no se le ha dado a uno. Se refiere a no tomar algo que por su valor pueda llevarlo, como consecuencia, ante una corte legal. El tercero señala que hay que abstenerse de cualquier forma de relación sexual.

Estos tres *paráyikas* son bastante claros pero el cuarto requiere cierta explicación. Dice que no hay que declarar con falsedad que se ha alcanzado algún logro espiritual. A los occidentales parece no resultarles nada fuera de lo común preguntarle a alguien si está iluminado o si se halla en samadhi, pero en el Oriente se considera que es de mala educación hablar de cualquier tipo de logro personal, excepto, quizá, cuando uno habla con sus amigos más íntimos o con su maestro.

La razón de esto se ilustra en un episodio que aparece en el Canon Pali, donde al parecer Shariputra, el gran discípulo del Buda, ha pasado toda la tarde meditando en el bosque. Cuando al anochecer sale del bosque se encuentra con Ánanda y éste le dice: “Tú semblante luce maravillosamente radiante hoy. ¿Qué has estado haciendo?” Shariputra le contesta: “Estuve meditando en el bosque pero, mientras lo hacía, no vino a mí la idea de que ‘yo estaba meditando’”.<sup>18</sup> Lo que quiere indicar con ello es que en

---

<sup>18</sup> Vea *Samyutta-Nikaya* capítulo xxviii, sección 1 (*The Book of the Kindred Sayings* Tercera Parte, traducción de F. L. Woodward y Mrs. Rhys Davids, Pali Text Society, Oxford, p. 186).

tanto que uno piense que está meditando, en realidad no está meditando, puesto que no ha pasado del nivel del “yo” personal, el ser subjetivo”. De cierto modo, uno sólo está meditando cuando nadie está ahí haciéndolo; cuando, por decirlo así, eso simplemente ocurre.

Moggallana comenta acerca de esto haciendo un juego de palabras: “Así es como hablan las verdaderas personas. Dicen la esencia del asunto (*attha*, en pali) pero no involucran al sujeto (*attá*)”. En la mayoría de nosotros, por el contrario, apenas meditamos un poquito o tenemos un pequeño rasgo de generosidad y aflora el ego de alguna manera. Ocurre una inflación momentánea en cuanto pensamos “yo hice eso” o “yo tuve esa experiencia”.

Las demás reglas ocupan un lugar secundario con respecto a éstas cuatro, que son básicas, pues si uno infringe aquéllas puede reparar su falta si la confiesa a sus compañeros monjes. Por eso, incluso, en el caso de un ermitaño es conveniente que mantenga algún contacto con la sangha. Uno querrá reportarse a intervalos regulares para sentir que hay un ojo paternal que lo está cuidando.

Los monjes y monjas budistas tienen diversas obligaciones. Su primer deber es estudiar el Dharma y practicarlo. En especial se encuentran congregados para practicar la meditación. En segundo lugar se espera de ellos que sean un buen ejemplo para los laicos. En tercer lugar deben predicar y enseñar. En cuarto lugar tiene la responsabilidad de proteger a la comunidad local de las influencias psíquicas nocivas. En las culturas donde se da por hecho que nos rodean fuerzas ocultas es tradicional que se crea que, si bien, algunas de esas fuerzas son benéficas, otras son malignas y que, mediante sus austeridades, sus meditaciones y sus bendiciones, los monjes pueden mantener a raya a

esas fuerzas malignas e impedir que dañen a las gente común. En Occidente éste no es un favor que se solicite mucho pero en Oriente estamos hablando de que es una función monástica muy importante.

Por último, se supone que los monjes deben dar consejos para la vida mundana. En el Oriente, siempre que las cosas van mal (los niños se han metido en un lío, uno tiene problemas de dinero, alguien padece de alcoholismo, hay dificultades con los vecinos o con el cónyuge, en fin) se acostumbra consultar a los monjes para pedirles consejo. Como ellos no tienen esos problemas, ya que no están casados ni tienen hijos y no manejan dinero, uno espera que adoptarán un punto de vista más objetivo en cada situación, igual que el espectador que mira un partido de fútbol sentado en las gradas, que goza, por lo tanto, de un panorama más favorable que cualquiera de los jugadores que están en la cancha.

El investigador Edward Conze dijo alguna vez que sin una orden monástica el budismo carecería de columna vertebral. Lo que con seguridad podemos afirmar es que sin practicantes de tiempo completo, hombres y mujeres totalmente comprometidos con la práctica budista, no habría en torno a qué edificar una sangha. En Gran Bretaña los primeros monjes aparecieron antes de que se hubieran formado los primeros grupos budistas. El pionero de la sangha monástica inglesa fue Allan Bennett, que recibió la ordenación con el nombre de Ananda Maitreya en Birmania, en 1902 y retornó a Inglaterra en 1908,<sup>19</sup> pero en

---

<sup>19</sup> Vea más acerca de Ananda Maitreya en Stephen Batchelor, *The Awakening of the West*, Thorsons, Londres 1995, pp. 40-41.

Occidente, desde entonces, la rápida y pesada categorización de monjes como practicantes de tiempo completo y laicos como de medio tiempo, por lo general se ha roto. Hay ahora un objetivo más allá para la sangha, que trasciende cualquier distinción que tenga que ver con el estilo de vida. Hablamos de la comunidad *espiritual* propiamente dicha: la *ariasangha*.

### *La ariasangha*

Originalmente, el término *aria* se usaba para referirse a cierto grupo de tribus que invadieron a la India viniendo del noroeste. Debido al elevado estatus de las tribus conquistadoras, *aria* llegó a significar “noble” en un sentido muy general y poco a poco adquirió un significado espiritual, por lo que también se asociaba con “santo”. De tal modo, la *aria sangha* es la comunidad de los nobles o los santos, aquellos que están en contacto con lo trascendental; quienes tienen un conocimiento de la realidad esencial de todo.

Como la *aria sangha* incluye tanto a laicos como a monjes, puede decirse que constituye la jerarquía espiritual del budismo, a diferencia de la jerarquía meramente eclesiástica. No puede categorizarse como si fuera un establecimiento organizacional público o con un esquema formal, pues representa una jerarquía intermedia entre la budeidad y la humanidad no iluminada. Quizá sus miembros no sostengan un contacto físico. Acaso no sólo vivan en lugares diferentes sino también en momentos diferentes, pero las experiencias o logros trascendentales que comparten los unen más allá del espacio y el tiempo. La *aria sangha* es la *sangha* en el sentido puramente espiritual o, mejor dicho,

trascendental. O sea que en esencia se caracteriza por su calidad de sabiduría o introspección.

Por lo regular, el sendero budista se divide en tres elementos básicos: ética, meditación y sabiduría.<sup>20</sup> Los tres se deben cultivar a la vez pero todos culminan con la sabiduría. Se pueden cultivar la ética y la meditación sin sabiduría más ésta no se puede cultivar si no es sobre la base de la ética y la meditación. A su vez, el cultivo de la sabiduría (*prajñá*) también se divide en tres constituyentes.<sup>21</sup> El primer nivel es el que ocurre por la audición: *shruta-mayí-prajñá*. Este término se refería originalmente al aprendizaje oral, característico de una sociedad antes de su alfabetización, pero se puede considerar que incluye cualquier tipo de conocimiento y comprensión que se tome de los libros, además de conversaciones y conferencias. Uno *aprende* acerca de la naturaleza de la realidad e, incluso, sobre la naturaleza de la introspección en la naturaleza de la realidad. En este nivel el objetivo es obtener una idea conceptual clara de cómo son las cosas en realidad.

El segundo nivel de la sabiduría es el de la que se adquiere cuando uno piensa y reflexiona: *chintá-mayí-prajñá*. Después de oír o leer acerca de la verdadera naturaleza de las cosas uno revuelve en su mente lo que ha recibido y así empieza a pensar se-

<sup>20</sup> El Buda describió muchas veces el sendero a la iluminación con estas palabras y, según el Canon Pali, lo hizo en varias ocasiones durante sus últimos días de vida. Vea *Diggha-Nikaya* 16 y también Ñanamoli, op. cit., p. 291. Asimismo, vea una exposición del sendero triple en Sangharákshita, *What is the Dharma?*, Windhorse, Birmingham 1998, capítulos 10-12.

<sup>21</sup> Vea una referencia canónica a los tres niveles de sabiduría en *Diggha-Nikaya* 33 y, para una exposición, vea Sangharákshita, *What is the Dharma?*, op. cit., pp. 148-150.

riamente en ello. Con el tiempo uno desarrolla su propia percepción y, de este modo, obtiene una comprensión más profunda.

El tercer nivel de la sabiduría es el de la que ocurre con la meditación: *bhavaná-mayí-prajñá*. Ésta es la sabiduría que está por encima y más allá de cualquier introspección puramente intelectual. No es algo que se piense. No es conceptual en absoluto. Lo cierto es que sólo cuando por fin la mente se detiene por completo surge entonces la sabiduría, que comienza como destellos de una percepción directa; una comprensión intuitiva, no conceptual. En el estado de concentración mental que tiene lugar por medio de la meditación la verdad (o realidad) puede destellar en la mente de forma directa, sin que medien ideas, pensamientos ni sentimientos de lo que es la realidad o verdad.

La aria sangha consiste únicamente en aquellos que han tenido la experiencia de este tercer nivel de percepción. Sin embargo, en la vida espiritual nada hay que ocurra totalmente de inmediato. Cualquier maestría, ya sea en la ética, en la meditación o en la sabiduría, sucede por grados. A pesar de los topes y baches por los que pasamos en la vida espiritual, el verdadero progreso es constante y sistemático. Lo mismo podemos decir de la experiencia de la introspección y, por lo tanto, del avance que uno pueda ir teniendo como miembro de la aria sangha, ya que hay niveles de progreso incluso dentro de tan sublime compañía. Uno podría no tener más que la experiencia de un tenue destello de visión interior si su meditación es demasiado débil como para sostener algo más fuerte, pero si su concentración en la meditación es más poderosa, el destello de visión que experimentará en su momento puede ser tan brillante que ilumine las profundidades de la realidad. De acuerdo con este grado variable de intensidad

en la percepción se pueden distinguir los diferentes tipos de *aria pudgala* (persona noble o santa).

¿Cómo pueden medirse los distintos grados en la profundidad de la percepción? Hay dos maneras tradicionales, una subjetiva y otra objetiva. De un modo subjetivo, se mide la introspección por el número de “obstáculos” que rompe. Examinaremos esta manera de abordarlo cuando comencemos el siguiente capítulo. En cuanto a la manera objetiva, la medición se efectúa de acuerdo con la cantidad de renacimientos que aún queden por ocurrir una vez que se llega a ese nivel de introspección. Ésta es la medida que vemos que se ha utilizado para definir a la sangha en el “Tiratana Vandana”, el saludo a las Tres Joyas que cantan los budistas de todo el mundo. En la tercera sección de ésta la sangha se caracteriza por “actuar con felicidad... actuar con honestidad... actuar metódicamente... actuar correctamente”<sup>22</sup> y más adelante se declara que en la sangha hay personas que tienen alguno de los cuatro distintos niveles de desarrollo espiritual. Cada uno de esos niveles tiene un título:

- El entrante a la corriente o *shrotapanna*, uno que ya no tiene que luchar contra la corriente, por decirlo así. Es alguien que ya no puede caer en un desliz en su progreso espiritual y se dice que alcanzará la completa iluminación en no más de siete renacimientos.
- El que regresa una vez, *sakridagamin*, uno que logrará la liberación en su siguiente vida.

---

<sup>22</sup> Según los registros el Buda hizo esta clasificación en cuatro partes muchas ocasiones. Vea, por ejemplo, *Diggha-Nikaya* ii.252; vea también Nanamoli, op. cit., p. 162.

- El que ya no regresa, *anagamin*, uno que ya no tendrá que retornar al plano humano pero que renacerá en lo que se denominan “moradas puras” (*shuddhavasas*), en el pináculo del reino de la forma pura, el *rupadhatu*. Desde ahí alcanzará el nirvana.
- El arahat (que significa, sencillamente, “digno de veneración”), uno que ya alcanzó la meta.

Estas categorías puramente espirituales comprenden la aria sangha, pero el Buda describió además a la aria sangha con términos muy coloridos. Comparando a la orden de monjes con un vasto océano, dijo que así como el gran océano contenía todo tipo de monstruos, la sangha, de igual manera, contenía sus leviatanes espirituales.<sup>23</sup> Los así llamados monstruos de lo profundo son los que componen la aria sangha.

Está claro que para la sangha en su conjunto es bueno mantener un contacto frecuente con estos leviatanes y ésa debe de ser una de las ventajas que advirtió el Buda cuando aconsejó a la sangha que se reuniera en grandes grupos y con regularidad. Si tienes la costumbre de vivir y trabajar en el contexto de una pequeña comunidad budista local es bueno que de vez en cuando te ofrezcas el panorama más amplio de toda la sangha y que veas tu vida y tu trabajo dentro de un contexto mucho más grande. Es bueno para la salud que si te has habituado a ser un pez grande en un estanque pequeño, en algunas ocasiones te permitas tener la experiencia de ser un pequeño arenque en un gran océano. En su oportunidad podrás llegar a tener un vistazo de lo que parece ser un verdadero

---

<sup>23</sup> Veá Nānamoli, op. cit., p.162.

monstruo, aunque por supuesto nunca es fácil distinguir quién dentro de la sangha es un pecesito y quién una ballena.

#### LA JERARQUÍA DE LOS BODHISATVAS

En el Canon Pali, la colección de los relatos de las enseñanzas del Buda,<sup>24</sup> se esboza la jerarquía espiritual de la aria sangha. Todas las escuelas aceptan el Canon Pali y en las escuelas theravada de Sri Lanka, Birmania y Tailandia se entiende que constituye toda la literatura canónica budista. Las demás escrituras budistas entran bajo el amplio título de budismo mahayana (que algunos llaman budismo “desarrollado”), como el que se expandió por Tíbet, China, Japón, Corea, Vietnam y otros países de Oriente, más varios otros de Occidente en la actualidad. La palabra “mahayana” significa “vehículo grande” y a las escuelas que no han aceptado las escrituras del mahayana se les denominó hinayana o “vehículo pequeño” (por supuesto que ellas mismas no se denominan así).

El concepto de la aria sangha pertenece al sustrato de la creencia y la doctrina común de todas las diferentes escuelas, pero el mahayana añade a esta clasificación básica una jerarquía más, la de los bodhisatvas, aquellos que no buscan su propia emancipación individual del sufrimiento sino que aspiran al ideal del bodhisatva, la iluminación, no en su propio beneficio sino en el beneficio de todos los seres.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Vea un relato del origen del Canon Pali y de la forma en que está organizado en Sangharákshita, *The Eternal Legacy*, Tharpa, Londres 1985, capítulos 1-7.

<sup>25</sup> Vea Sangharákshita, *The Bodhisattva Ideal*, Windhorse, Birmingham 1999, pp. 180-185.

Al igual que la ariya sangha, hay también cuatro grados de bodhisatvas, según el número de etapas (conocidas como *bhumis*) que han atravesado en su desarrollo.

- El bodhisatva novicio, *adikármika-bodhisatva*, uno que ha aceptado con toda sinceridad el ideal del bodhisatva pero que aún tendrá que alcanzar la primera etapa del sendero o algún grado de visión trascendental.
- El bodhisatva “en el sendero”, uno que se encuentra entre el primero y el sexto *bhumi*.
- El bodhisatva “irreversible”, uno que ha llegado al séptimo *bhumi* (de un total de diez). Así como un entrante a la corriente ya no puede caer de nuevo en los reinos inferiores de la existencia, el bodhisatva irreversible no puede caer ya en la búsqueda de la iluminación individual, que para el mahayana sería un logro inferior, sino que está seguro de contar con un impulso que lo conducirá a la iluminación por el beneficio de todos los seres.
- El bodhisatva “del *dharmakaya*”. Éste es un concepto un tanto abstruso que se refiere a lo que podría describirse como aspectos personalizados de la budeidad misma. Así como la luz blanca se puede descomponer en los siete colores del espectro que observamos en un arco iris, la luz blanca y pura de la iluminación se puede descomponer (por decirlo así) en sus diferentes colores, es decir, en los diferentes aspectos de la mente iluminada: amor, sabiduría, paz, libertad, conocimiento, etc. Si el Buda es la personificación de la iluminación misma, los bodhisatvas del *dharmakaya* representan una personificación de los aspectos individuales de esa iluminación.

Las dos jerarquías, la de la *aria sangha* y los cuatro niveles del sendero del bodhisatva, están claramente sobrepuestas en algún grado. Hay textos del mahayana que se refieren a los entrantes a la corriente como “bodhisatvas del hinayana”.

Es así como la *sangha* es una comunidad espiritual que existe en varios niveles, desde el social y el eclesiástico hasta el más elevado de los niveles espirituales. Uno va a refugio a la *sangha* cuando se une a ella en cualquier nivel que le sea posible. En primera instancia, uno se puede unir al nivel de la *mahasangha*, con tan sólo ser un miembro de la comunidad budista en un sentido externo, puramente formal. En segundo término, uno puede unirse a ella en un sentido eclesiástico y más definitivamente comprometido cuando recibe la ordenación. En la tradición theravada la ordenación significa que uno se hace monje, pero en la mahayana, la ordenación del bodhisatva es, en principio, la misma para el monje que para el laico, aunque en la práctica uno descubre que el término “*sangha*” se usa con más frecuencia sólo para referirse a los monjes. En la orden que fundé sólo hay una ordenación, independientemente del estilo de vida y el género del ordenado. En tercer lugar, uno puede unirse a la *sangha* en el nivel de la *aria sangha* o *sangha* de los bodhisatvas en virtud de los logros espirituales que tenga. Veamos a continuación lo que conlleva en realidad un alcance de ese tipo.

### 3. Individualidad: La esencia de la sangha

Hasta aquí me he referido a los principios generales de la sangha en términos tradicionales e históricos, describiendo la manera en que surgieron sus instituciones y conceptos básicos. Ahora deseo echar un vistazo a lo que hay detrás de esas instituciones y conceptos formales e intentar definir los más hondos principios de la comunidad espiritual, independientes de cualquier contexto tradicional budista.

Por lo regular, el término *aria sangha* se traduce como “sangha de los nobles (o los superiores)”, pero la palabra que prefiero emplear para traducir el sánscrito *aria* es “individuo”. Los cuatro tipos de individuos a los que se refiere el “Tiratana Vandana” se denominan simplemente así, individuos. La expresión que se usa es *purisapuggala*, “personas que son individuos”. Una comunidad espiritual consiste, en esencia, en individuos. Donde se organiza un grupo de personas que no son individuos jamás puede haber una comunidad espiritual. Lo que habrá es tan sólo un grupo.

He expuesto ya la idea de que hay personas que son radicalmente más desarrolladas que otras y lo he hecho en términos bastante áridos, pero es algo absolutamente fundamental para el pensamiento budista. Es importantísimo que apreciemos lo

significativo que es distinguir a un individuo de quien no lo es. El desarrollo de la verdadera individualidad es muy reciente, comparativamente, en términos de historia del mundo y lo cierto es que no podemos darlo por hecho.

¿Mas, qué es un individuo? En la segunda parte de este libro exploraremos varias formas de contestar a esta pregunta. Ahora empecemos por lo que sería la respuesta budista tradicional, que por lo regular la encontramos refiriéndose a los diez obstáculos que necesitamos romper para alcanzar la libertad esencial.<sup>26</sup> Desde nuestro punto de vista, los más significativos entre ellos son los tres primeros. Si puedes romper esos tres ya tienes asegurado tu desarrollo continuo rumbo a la iluminación y te habrás convertido en un entrante a la corriente, un miembro (si bien en el nivel más humilde) de la comunidad espiritual en su sentido más alto. En resumen, te vuelves un auténtico individuo. Hay que hacer hincapié en que esta meta se encuentra al alcance de cualquier practicante budista que lo tome con seriedad.

El primer obstáculo es *satkaya-drishti*. *Sat* significa real o verdadero, *kaya* es cuerpo y *drishti* es punto de vista. El término completo se traduce normalmente como “creencia en una personalidad”. Es la creencia en que la personalidad actual de alguien, su “yo”, es fija, definitiva, incapaz de cambiar; “un hecho absoluto”. Esta creencia es el primer obstáculo que impide que uno crezca como individuo.

Es común, sobre todo en Occidente, que se explique *satkaya-drishti* de un modo exclusivamente filosófico, como si consistiera

---

<sup>26</sup> Es posible encontrar referencias en el *Majjhima-Nikaya* i.243-245 y *Digha-Nikaya* iii.234.

en adherirse a cierta escuela de pensamiento con respecto a la naturaleza del yo, pero en realidad no es así en absoluto. Este obstáculo consiste en apegarse a una de dos opiniones extremas. Una de ellas es la creencia de que el ser sigue existiendo después de la muerte como una entidad esencial, como una especie de bola de billar espiritual que rebota por todo el universo, no importa si uno supone que esa entidad se va al cielo o reencarna. La otra es la creencia de que el ser desaparece en el momento en que muere el cuerpo. A diferencia de estos dos puntos de vista, el budismo sostiene que los diversos procesos psicológicos y espirituales que en toda su complejidad constituyen la personalidad continúan después de la muerte, pero que no hay ninguna esencia inalterable que subyazca en ese flujo de eventos psíquicos.

Sin embargo, este obstáculo es más una actitud profundamente enraizada que un punto de vista intelectual. Puede racionalizarse con términos filosóficos pero, en esencia, es más una actitud inconsciente, una en la que alguien se dice, en efecto: “Así soy yo y nada se puede hacer para evitarlo”. Si soy enojón pues, ni modo, así soy yo. No hay nada que hacer. Es un rasgo básico de mi naturaleza. Así nací y con eso he de vivir. Los demás, claro está, tendrán que aguantarme como soy. Así me hizo Dios. ¿Quiénes somos nosotros para andar metiendo las manos en la obra de Dios? Así me conociste y así me has de soportar, con virtudes y defectos.

Aun si aceptamos que necesitamos cambiar, solo podemos concebir un cambio superficial. Si intentamos imaginarnos radicalmente cambiados y entonces miramos con cuidado a ese ser imaginado, notaremos que conlleva una impactante, fundamental y detallada semejanza con lo que ahora somos. Imaginar en

realidad la posibilidad de cambiar en forma radical implicaría soltar cualquier idea que tengamos de lo que somos en este momento.

El verdadero individuo sabe que el progreso, de la clase que sea, implica cambio y ese cambio significa que algo deberá dejarse, algo debe morir. *Tú* tienes que morir. Para producir un nuevo ser tiene que haber la muerte del viejo ser. Es la única forma. Un individuo acepta felizmente su muerte como una condición necesaria para el crecimiento.

El segundo obstáculo es *vichikitsa*, que por lo general se traduce como “duda”, “perplejidad”, “incertidumbre” o “escepticismo”. Una vez más, no se trata de una postura intelectual. *Vichikitsa* es mucho más volitivo que intelectual. No es tanto una incertidumbre intelectual sino una incapacidad emocional para comprometerse. Es una falta de voluntad para decidirse, para pensar y llegar a una conclusión. Es una renuencia a poner el corazón en lo que uno hace. No es esa duda honesta de la que habla Tennyson:

*Vive más fe en la honesta duda,  
créeme, que en la mitad de los credos.*<sup>27</sup>

*Vichikitsa* es falta de integración. Literalmente, uno no es un individuo sino un laxo conjunto de personalidades. De este grupo de partículas de “yo” surgirá un “yo” que hará que se comprometa toda la “persona” en una decisión. Al siguiente día, otro “yo” lo pensará mejor y echará atrás esa decisión. Un “yo” se

---

<sup>27</sup> “In Memoriam A. H. H.”, canto 96.

entusiasmo con algo y otro “yo” aparece después y se pregunta por qué tanto alboroto. De esa manera, un “yo” sucede a otro, como las olas que se rompen en la orilla del mar de nuestro actual estado mental. A todos nos resulta familiar esta situación y, en particular, es muy evidente para quienes meditan. Hay un “yo” que quiere meditar. Otro “yo” no desea hacerlo. Un “yo” prosigue con su meditación arrastrando a todos los demás, que van protestando todo el camino. Sin embargo, poco a poco, la protesta se debilita y aminora, sumergida en el oleaje de otras manifestaciones de “yo” (y que técnicamente llamamos “distracciones”), las cuales, si les es posible, tratarán de ponerle fin a la meditación. Es así como navegamos a la deriva en la meditación y es así como deambulamos por la vida, llevados para acá y para allá, ahora en una dirección y luego en otra. De ello se percató el Ricardo II de Shakespeare, quien vio cómo nos desintegramos cuando perdemos el tiempo:

*Consumí tiempo y, ahora, es el tiempo el que me consume.*<sup>28</sup>

Sólo un individuo, alguien integrado, una personalidad unificada, puede comprometerse a tal grado que en verdad obtenga un progreso espiritual.

El tercer obstáculo es *shilavrata-parámarsha*, que literalmente significa “asir (*parámarsha*) reglas morales (*shila*) y votos religiosos (*vrata*)”. Esto no es “apego a ritos y ceremonias religiosas”, como en un principio se tradujo al inglés hacia finales del siglo XIX. Así ocurrió en los días de la gran controversia

<sup>28</sup> *Ricardo II*, quinto acto, escena 5.

ritualista. Los simpatizantes del movimiento de Oxford habían tratado de devolverle a la iglesia anglicana los viejos rituales católicos y a ello se opuso con vehemencia el ala más protestante de la iglesia. Parece que los primeros que tradujeron el Canon Pali no pudieron evitar tomar este obstáculo como una especie de enunciado que atacaba el ritualismo y al pensar que el Buda era un proto-protestante o, incluso, un racionalista temprano, se opusieron al aspecto más colorido de la religión; una visión del Buda totalmente contraria a lo que señala la evidencia. De hecho, la traba se refiere a la dependencia de reglas éticas y ritos religiosos *como un fin en sí mismo*.

No obstante haber traducido ya el término del pali correctamente, sigue sujeto a malas interpretaciones. La ética y los ritos religiosos de ninguna manera constituyen un obstáculo por sí mismos. Lo que nos obstaculiza es nuestra dependencia de ellos. Es lo que sucede cuando los tratamos como un fin y no como un medio para llegar a la iluminación. En otras palabras, nos atascamos en la moralidad y la religión convencionales. A menudo se piensa que la idea de que esto pueda ser una traba proviene de una actitud específicamente zen, pero en esencia es budismo y hasta cristianismo básico. Jesús dice que “El Sabbath se hizo para el hombre y no el hombre para el Sabbath”.<sup>29</sup> De igual forma, la ética y las prácticas están ahí para que las usemos, no para que nos usen.

¿A qué se debe que nos confundamos en ese aspecto (lo cual no dejará de ocurrirnos, a menos que seamos entrantes a la corriente)? Una vez más, no estamos tratando aquí con un punto de vista que se mantiene de manera consciente sino con

---

<sup>29</sup> Marcos 2:27.

una actitud emocional inconsciente. Tiene que ver con el hecho de que tendemos a querer obtener algo de nuestra práctica espiritual que no tiene relación alguna con su auténtico propósito. Es común que de nuestra práctica se derive una especie de estatus dentro del grupo, un grado de aceptación que nos muestran los demás, respetabilidad, seguridad, un sentido de pertenencia. Es un fenómeno bien conocido en cualquier tradición espiritual dominante en una cultura. En Occidente prácticamente era obligatorio ir a la iglesia y el hecho de que uno lo hiciera establecía su reputación en la comunidad. En efecto, tal era la razón por la cual las personas iban normalmente a la iglesia, pues no iban con el fin de venerar a Dios sino a causar una buena impresión.

Sin embargo, aun cuando asistas a un grupo budista relativamente pequeño, que nada te aporte en el sentido de destacar convencionalmente en la sociedad, después de un tiempo es posible que te veas yendo a él sobre todo porque ahí encuentras una atmósfera positiva y amistosa. A pesar de tus buenas intenciones pasarás por cosas como la meditación, la devoción, el estudio, la amistad espiritual y otras por el estilo sólo para obtener ese tipo de autoafirmación que, en lo más profundo, es lo que en realidad deseas cuando te reúnes con el grupo. Para romper con este obstáculo es necesario tratar a esas prácticas y actividades (por importantes que sean) como medios para llegar a un fin específico: desarrollarse como individuo.

Hasta aquí de los primeros tres obstáculos.<sup>30</sup> Más allá de este punto, el que sólo retorna una vez ya debilitó la cuarta y quinta

---

<sup>30</sup> Vea más acerca de los tres obstáculos en Sangharákshita, *The Taste of Freedom*, Windhorse, Birmingham 1997, capítulo 1, en el cual se describen los tres obstáculos como: hábitos, superficialidad y vaguedad.

trabas, mientras que el que ya no regresa se ve liberado de futuros renacimientos humanos, pues ya rompió también con esas barreras (asimismo, un arahat rompe con las últimas cinco, pero no entremos en ello por ahora, ya que eso no tiene relevancia inmediata con el punto en el que la mayoría de nosotros nos encontramos por lo pronto).

El cuarto y quinto obstáculos son *kama-raga*, deseo de experiencias sensoriales y *vyapada*, ira o aversión. Estas dos trabas son mucho más pesadas que las tres primeras y se establecen mucho más hondo. Lo cierto es que nos atan con gran fuerza y es tranquilizador reflexionar que incluso alguien tan avanzado espiritualmente como un entrante a la corriente sigue siendo prisionero de ellas, al menos de un modo sutil. Un poco de imaginación nos demuestra cómo es que hasta uno que “regresará una vez más” sólo ha debilitado, pero no roto, esos obstáculos. En el caso del cuarto, basta con imaginar lo que sería quedarse ciego de repente, no ver más la luz ni los miles de detalles del mundo visual que nos rodea y que damos por hecho. Entonces comprenderemos el inexpresable anhelo con el que deseáramos volver al mundo visual. O supongamos que de pronto nos quedamos sordos y nos sumiéramos en un mundo totalmente silencioso, sin voces, sin música, sin ninguno de los constantes sonidos de fondo que nos recuerdan que estamos compartiendo el mundo con otros seres vivos. Ansiaríamos tener de nuevo aquel viejo contacto y añoraríamos la belleza de la música más simple como ninguna otra cosa en el mundo. Lo mismo podríamos decir acerca del sentido del tacto o del gusto.

El anhelo que tendría lugar si nos viéramos privados de toda nuestra experiencia sensorial es casi inimaginable. Sin embargo,

a la hora de la muerte eso es lo que ocurre. La mente se ve privada de ello y queda suspendida en un vacío verdaderamente aterrador para quienes desean seguir teniendo contacto con el mundo externo por medio de sus cinco sentidos. Por lo tanto, *kama-raga* es lo que ocasiona que la conciencia busque expresarse mediante otra existencia basada en los sentidos, así que si alguien rompe con esta traba habrá de convertirse en uno que ya no regresa.

En cuanto al obstáculo de la ira o aversión es más o menos imposible imaginarnos libres de todo elemento que nos cause desagrado, irritación, resentimiento, impaciencia o mal humor. Estos estados casi siempre prevalecen rondando en alguna parte de nuestra experiencia. Ni qué decir de nuestros más evidentes estallidos de ira, que brotan de ese pozo de aversión que hay en nosotros y que parece no tener fondo.

Mas aun cuando no pudiéramos llegar a vencer esos obstáculos, podemos al menos estar conscientes de ellos y de la necesidad de ir debilitándolos mediante la práctica de la meditación, en la cual tratamos de sustraernos de la experiencia sensorial aunque sea sólo de manera temporal, así como también procuramos soltar la animosidad. Sobre esta última tiene como objeto funcionar la práctica de de *mettā bhavanā*, el desarrollo de una benevolencia universal.<sup>31</sup>

Tenemos entonces la respuesta tradicional a la pregunta sobre qué es lo que hace que alguien sea un *aria*, es decir, un individuo. Si ya eres un individuo estás preparado para cambiar, para

---

<sup>31</sup> Esta meditación la enseñó el mismo Buda y la practican los budistas de casi todas las escuelas. Para una breve descripción vea Sangharākshita, *What is the Dharma?* Op. cit., pp. 190-192.

dejar ir cualquier idea fija de quién eres e, incluso, estás listo para morir. Has logrado la integración suficiente como para poder comprometerte por entero y ya no hay modo de que confundas los medios con los fines. Éstas son las actitudes que necesitamos fomentar si queremos romper los tres primeros obstáculos y entrar en la corriente. Después, un individuo se mantendrá consciente de la influencia que sobre su mente ejercen las experiencias sensoriales y de la necesidad de reducir esa influencia practicando la sencillez, el contento y la meditación. Además, un individuo procurará estar consciente de las emociones negativas, de no expresarlas de un modo dañino y de hacer lo posible por cultivar emociones positivas.

Tenemos así una forma de definir al individuo y habrá de bastarnos para entender por lo pronto el modo en que pretendo emplear este término. En la segunda parte de este libro exploraremos otras maneras de ver al individuo y otros aspectos de la individualidad. De momento nos concentraremos en la relación que hay entre el individuo y la comunidad espiritual, una relación que empezó con el surgimiento, comparativamente reciente, del individuo en la historia de la humanidad. Veamos enseguida cuál ha sido el desarrollo del individuo (y el de la comunidad espiritual) desde una perspectiva histórica.

## 4. La historia de la comunidad espiritual

La historia es una empresa arriesgada, un intento por ser objetivo acerca de lo que sucedió en el pasado, lo cual no tiene una esperanza real de éxito. Es difícil que surjan hechos íntegros. ¿En verdad el rey Alfredo quemó aquellos pasteles? Nadie lo sabe. ¿Es cierto que el rey Juan perdió sus joyas en la bahía Wash? ¿Quién lo sabe! ¿En realidad el rey Ricardo III se deshizo de esos dos pequeños príncipes en la Torre? Una vez más, ¿quién sabe! Los historiadores siguen discutiendo todos esos aspectos. Incluso cuando se llega a un consenso en cuanto a los hechos, hay trampas más adelante que aguardan escondidas al historiador desprevenido. Los niños que van a la escuela ya no se imaginan que “la geografía trata acerca de los mapas y la historia acerca de las personas”. La historia ya no es sencillamente “la larga proyección de la sombra del hombre”. Hay todo tipo de perspectivas que se pueden tomar como alternativas. Es posible efectuar generalizaciones muy amplias o llevar a cabo minuciosos registros de datos muy concentrados. Se puede tomar un punto de vista social, cultural, económico, feminista... y hay ángulos radicalmente diferentes e, incluso, contradictorios que se pueden asumir dentro de esas y otras áreas de estudio.

Mas una vez proferido este recordatorio, que al hablar de la historia debemos ser circunspectos, tomaré el riesgo y abarcaré una visión de la historia en su conjunto. Utilizo la palabra visión con toda intención, ya que deseo transmitir en unas cuantas pinceladas una impresión general muy viva. Claro que esas perspectivas a gran escala de la historia tienden a ir y venir como si cualquier cosa. Hegel veía a la historia como la manifestación progresiva del Espíritu y como un proceso, además, que avanzaba de Oriente a Occidente, desde la antigua China hasta la moderna América.<sup>32</sup> Continuando desde Hegel, Karl Marx presentaba a la historia en términos de economía y conflictos de clase, pasando por cuatro grandes etapas: teocracia, feudalismo, capitalismo y comunismo, dependiendo de quién controlara los medios de producción.

Después vino la visión de Toynbee sobre el auge y la caída de las civilizaciones, que enumeraba más de 20 civilizaciones distintas, algunas de las cuales sobreviven sólo a través de sus monumentos, como en Egipto, mientras que otras, como el hinduismo, aún palpitan con vigor y otras más, como el caso del Tíbet antes de la invasión china, únicamente existen en lo que Toynbee llama una forma fosilizada (aunque la mayoría de los budistas estaría en desacuerdo con esta afirmación en particular).<sup>33</sup> Ninguna de estas visiones de la historia ha sobrevivido en el siglo xx en muy buenas condiciones y el reciente intento que efectuó Francis Fukuyama por predecir el final de la historia parece ya bastante prematuro.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Vea Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, Dover Publications, Nueva York 1956.

<sup>33</sup> Vea Arnold J. Toynbee, *A Study of History: The Genesis of Civilizations*, Oxford University Press, Nueva York 1962.

<sup>34</sup> Vea Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, 1997.

Sin embargo, el filósofo existencialista Karl Jaspers (1883-1969), en su concepto de la Era Axial, nos aporta una visión al interior del surgimiento histórico de algunos ejemplos ampliamente diseminados de una conciencia radicalmente individualizada que no puede ser ignorada al discutir sobre el ideal humano de la individualidad.<sup>35</sup> Partiendo de este punto elaboraremos una breve revisión histórica de las comunidades espirituales. Con esto nos referimos a los individuos que se organizan sobre una base colectiva.

La historia de la humanidad como especie abarca cientos de miles e, incluso, millones de años. Mucho de ese tiempo es lo que por lo general se denomina como era prehistórica. El surgimiento de una conciencia específicamente humana produjo por primera vez una especie que no podía definirse en términos puramente biológicos. Recolectaban raíces, frutos y semillas y, más adelante, se dedicaron a la caza. Fue así como algunos grupos aislados de familias o tribus vagaron por un mundo que era mucho más pequeño que el nuestro. Su manera de percibir el pasado y el futuro era muy estrecha y su visión del mundo que les rodeaba se restringía a su localidad inmediata. De lo que tenían conocimiento era de su experiencia inmediata; su aquí y ahora. Lo que sabían lo sabían de manera directa e íntima. Eran ignorantes de casi todo, excepto de cómo sobrevivir. Esto sí que lo sabían muy bien. Al mismo tiempo, como eran muy pocos, el mundo natural por el que erraban les habrá parecido aterrador por su vastedad.

---

<sup>35</sup> Veá Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge y Keagan Paul, Londres 1953.

Deambulaban por bosques y sabanas, refugiándose en cuevas o en agujeros en la tierra o, bien, entre las ramas de los árboles. No hacían uso de nada que proviniera del pasado. No había casas, aldeas, puentes, caminos, cabañas ni senderos. No había leyes ni autoridades más allá de la del jefe de la familia. No había un sentido mecánico del flujo del tiempo para contrastar la medida de su experiencia. Simplemente veían que el sol salía y se ponía y miraban pasar las estaciones. Las ramas desnudas de los árboles daban nuevas flores y sus hojas frescas se abrían a la luz. Luego veían que esas mismas hojas se ponían amarillas y caían al suelo. Esto iba acompañado por cambios en la temperatura y en el modo en que podía conseguirse el alimento, pero uno no sabía nada del pasado; nada de la historia. Uno conocía a sus padres y a sus abuelos, a sus hijos y a sus nietos. Más allá de ello todo era una neblina. Uno no sabía nada acerca de otros seres humanos que hubieran vivido en otros tiempos u otros lugares. No había “conocimiento” como tal. El hombre primitivo era ignorante y, hasta donde sabemos, era felizmente ignorante. Nos resulta muy difícil imaginar ese estado del ser. Para nosotros esa era no puede más que parecernos muy remota.

Sin embargo, en cierto sentido esto no es algo tan remoto. El período de la prehistoria es virtualmente contérmino de la historia misma de la humanidad. Los diez a veinte miles de años que han transcurrido de una humanidad moderna o histórica no son más que una parada en los largos y errantes períodos del paleolítico y el neolítico en nuestro desarrollo. Lo cierto es que todavía estamos viviendo en los límites de la Era de Piedra. Casi todo lo que valoramos, las culturas avanzadas, la civilización, la literatura, la ciencia y la tecnología, el trabajo y el ocio, fue algo

completamente desconocido para nuestra especie durante prácticamente toda su historia. Nuestras raíces son muy profundas en efecto. Casi en todo lo que va de nuestra existencia como especie hemos sido primitivos e ignorantes. Bajo la superficie aún lo seguimos siendo en gran medida. La verdad es que mucho de nuestro condicionamiento inconsciente se deriva de las exigencias de la vida primitiva.

A estas lagunas de la prehistoria casi inimaginablemente extensas y casi completamente vacías se les ha denominado, por lo regular, con el poético nombre de Era de Prometeo, en honor al semidiós que, según la mitología griega, robó el fuego del cielo para que lo usara la humanidad. Además de emplear el fuego, los seres humanos primitivos crearon herramientas de piedra y desarrollaron los inicios del lenguaje y la religión. Los grandes mitos cósmicos y naturales se originaron hacia finales de ese período y junto con la religión vino el arte, que hasta hace muy poco no estaba separado de la religión.

De pronto (y hablando comparativamente fue muy repentino), hace unos veinte mil años, esta especie antigua de cazadores y recolectores comenzó a horadar la tierra, sembrar semillas y cosechar. Con el desarrollo de la agricultura, en algunos lugares la vida nómada dio paso a los asentamientos. Surgieron aldeas, pueblos y hasta ciudades, sobre todo en las márgenes de los grandes ríos y en los valles de Asia y del norte de África, en el Nilo, el Tigris y el Éufrates, el Indo y el Ganges, el Huang Ho y el Yangtze Kiang. La agricultura promovió el desarrollo de la previsión. Surcar la tierra para levantar una cosecha futura era una actividad considerada y no un impulso espontáneo. Así se dio el primer paso hacia la civilización.

La tasa de desarrollo creció exponencialmente y a la edad de Piedra le siguieron pronto las eras de Bronce y de Hierro. Se inventó el alfabeto, la literatura y se comenzó a escribir una especie de historia. Se dominaban las bases de la geometría y la astronomía. Tomaron forma el gobierno, la administración y las leyes. El comercio, la guerra y la conquista expandieron esos desarrollos llevándolos a tierras lejanas. Los mitos de la fertilidad reemplazaron a los viejos mitos cósmicos y naturales. A todo este período se le conoce como la Era de la Agricultura, la Era de los Valles en las Riberas o Era de las Monarquías Divinas.

Después, hace unos 2 500 años, se dio otro giro importante en cuestión de conocimiento, al cual Karl Jaspers llamó la Era Axial, cuando cobraron vida las grandes religiones, junto con una sucesión de grandes imperios. Podemos identificar una revolución posterior que inició hace unos 500 años, la era de la Ciencia y la Tecnología o Era de la Ansiedad, pero el momento crucial en el desarrollo de los seres humanos, el momento en el que la especie alcanzó por entero su singular potencial por primera vez, fue la Era Axial.

El término acuñado por Jaspers proviene de Hegel, quien en su *Filosofía de la Historia* habla del eje de la historia, el punto sobre el que gira toda la historia humana.<sup>36</sup> Para él este punto fue la aparición de Cristo pero, como señala Jaspers, esa interpretación sólo puede tener sentido para el creyente cristiano. Si en verdad hay un eje en la historia se encontrará que éste es una serie de circunstancias que tenga importancia para todos. Para que posea convicción como marco de referencia histórica de cual-

---

<sup>36</sup> *The Philosophy of History*, op. cit., p. 319.

quier persona, ese punto axial deberá serlo sin que se apoye en determinada religión.

Jaspers ubica este punto decisivo en un solevantamiento espiritual que él identifica que ocurrió entre el 800 y el 200 antes de nuestra era. En todo el mundo, o al menos en las partes más desarrolladas de éste, la humanidad pareció haber despertado repentinamente de un sueño en el que se sumió por eras. En este período nacieron varios individuos cuyos logros y maneras de ver el mundo influyeron profundamente en casi toda la raza humana, ya fuera de un modo directo o indirecto. Incluso después de 2500 años muchos de esos individuos siguen siendo nombres muy venerados y su obra se sigue apreciando, consultando y analizando.

Las *Analectas* de Confucio (551-479 antes de nuestra era) quizá sean aún la mayor influencia individual que haya habido sobre el carácter chino, mientras que el *Tao-te Ching*, obra del completamente misterioso Lao-tsé (¿604-531?), es un perene *best-seller* mundial. Éstos son apenas los dos mejor conocidos entre una numerosa cantidad de sabios chinos, entre los que figuran Mencio (372-289 antes de nuestra era) y Chuang tsé (c.359-275 antes de nuestra era). La India puede asimismo hacer alarde de una galaxia de sabios, responsables de las enseñanzas que atesoran los Upanishads, además del fundador del jainismo, Mahavira y, por supuesto, de Gotama, el Buda. Más o menos contemporáneo de ellos, Persia fue agraciada con la figura de Zoroastro o Zaratustra (¿628-551?), a quien conocemos como el fundador o segundo establecedor del zoroastrismo, la fe de los parsis. Ésta fue la religión del imperio persa e influyó de manera contundente en todas las religiones semíticas monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islam.

La pequeña patria palestina fue la cuna de los grandes profetas judíos: Amos e Isaías, Jeremías, el Segundo Isaías y varios más, cuyas sublimes percepciones morales desarrolló más adelante Jesús de Nazareth, de tal modo que aún resuenan en el mundo occidental moderno.

Finalmente, en Grecia hubo una explosión de creatividad filosófica, espiritual y artística que en ningún lado fue igualada, ni antes ni después. A. N. Whitehead hizo una famosa observación, si bien atrevida, al comentar que la filosofía occidental es apenas un poco más que una serie de notas al pie citando a Platón.<sup>37</sup> Platón fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, cuyas obras dominaron el pensamiento medieval islámico y cristiano, pero ellos tres representan tan sólo el punto más alto de una compleja tradición filosófica.

La poesía épica de Homero, la poesía lírica de Píndaro, las fábulas de Esopo, el drama poético de Sófocles, Eurípides y Esquilo, las comedias de Aristófanes y las esculturas de Fidias y Praxíteles representan las obras de arte más sublimes que aún perduran dentro de una cultura de inimaginable riqueza, que también produjo a los primeros historiadores modernos, Heródoto y Tucídides, además del médico Hipócrates, cuyo juramento de práctica ética sigue siendo relevante para los doctores en medicina del Occidente actual. Para concluir tenemos también a Tales, Anaximandro, Pitágoras, Arquímedes y Euclides, que fueron algunos otros pensadores griegos que establecieron los principios de las matemáticas y del método científico que dos

---

<sup>37</sup> “La caracterización más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas al pie citando a Platón”. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929, 2<sup>ffi</sup> parte, capítulo 1.

mil años después impulsarían otra explosión intelectual, dando paso al mundo moderno tal como hoy lo conocemos.

La simple recitación de semejante letanía de nombres deja claro que, como señaló Jaspers, “en esta era nacieron las categorías fundamentales dentro de las que seguimos pensando y se crearon los principios de las religiones del mundo, las cuales siguen rigiendo la vida de los seres humanos”. Jaspers añade que “se remodelaron los mitos. Se comprendieron en una profundidad novedosa durante esa transición, que fue creadora de mitos a partir de una nueva de modalidad, en el mismo momento en que se destruía el mito en su totalidad... El hombre ya no estaba encerrado en sí mismo. Deja de estar tan seguro de sí y por lo tanto se abre a nuevas e infinitas posibilidades... Por primera vez aparecían los *filósofos*. Los seres humanos se atrevieron a confiar en sí mismos como individuos”.<sup>38</sup>

Cuando preguntamos qué es lo que toda esa gama de individuos tuvieron en común ésa es la respuesta obvia. No es nada más que fueran figuras seminales, fundadores de religiones, escuelas de pensamiento o formas de expresión artística. Lo cierto es que no se veían a sí mismos de esa manera, aunque cuando los vemos en retrospectiva y miramos lo que resultó de sus vidas, podemos notar que muchos de ellos en efecto se convirtieron en fundadores de una u otra forma. Mas no, lo que todos ellos han tenido en común es que eran verdaderos individuos. Destacan entre la masa de la humanidad no porque hayan dominado a otros, por haber gobernado a los pueblos ni por sus conquistas sino por quienes eran cada uno de ellos. Incluso a

---

<sup>38</sup> *The Philosophy of History*, op. cit., pp. 2-3.

través de miles de años los reconocemos por ser individuos claramente definidos y así podemos establecer, de cierto modo, una relación personal con ellos. Representan una nueva corriente de seres humanos que sencillamente no fue evidente antes de este período. Ellos pensaban de manera independiente. No dependían psicológicamente del grupo. Eran capaces de estar solos si era necesario.

#### EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LAS COMUNIDADES ESPIRITUALES

Como resultado de esta nueva mutación (por decirlo así) encontramos, desde un punto de vista espiritual, dos fuerzas que operan, por tanto, en mutua oposición a lo largo de la historia: el grupo y el individuo. A éstas habrá que añadir una tercera fuerza, las comunidades espirituales. Puesto que es una característica general del individuo entrar en relación con otros individuos o proto-individuos es normal que los hallemos trabajando dentro del contexto de comunidades espirituales.

Fue así como aparecieron en la antigua Grecia diversas escuelas de filosofía, como la de Mileto, la platónica, la neoplatónica, los estoicos y los epicúreos. No deben verse a éstas como escuelas académicas de pensamiento en el sentido en que se consideran ahora. Se fundaron, al menos en ciertos aspectos, como comunidades espirituales de maestros y discípulos, quienes juntos buscaban la verdad. De hecho, la escuela de uno de los pensadores griegos de mayor influencia, Pitágoras, se conoció de manera explícita como una cofradía mística. Este género de comunidades espirituales se dieron a lo largo del mundo grecorromano.

Al mismo tiempo, en Palestina, comunidades como la de los esenios proveyeron el suelo en el que Jesús de Nazaret plantaría la semilla de sus enseñanzas y, subsecuentemente, las comunidades cristianas se extendieron con rapidez por todas las cosas del Mediterráneo. Mientras tanto, alrededor del siglo III de nuestra era, en lo que ahora es Irak e Irán se fundaron comunidades de maniqueos, seguidores del profeta Mani. Poco después en la misma zona y aun más allá surgieron varias comunidades de sufís. Durante todo este período en la India la sangha budista se estaba expandiendo y también, aunque en menor grado, la de los jainas. Cabría esperar asimismo encontrar comunidades espirituales en China, pero hasta que se formaron allí en el siglo II de nuestra era las sanghas budistas sólo podemos apuntar hacia una élite literaria que cumplía con esa función.

Estas tradiciones de comunidades espirituales eran y siguen siendo de especial importancia por la cantidad de individuos que participaban en ellas, por el tiempo que se han mantenido y por su influencia en el mundo. Hablamos de las comunidades budistas, sufís y cristianas. De éstas, la sangha budista es la que más tiempo ha pervivido. Por lo general se soslaya que la sangha budista es, por decirlo así, la forma clásica de la comunidad espiritual. Los budistas formaron una comunidad espiritual desde el principio y no como una especie de idea a seguir. En realidad se podría afirmar que el budismo *es*, en esencia, una comunidad espiritual. La sangha es parte integral de las Tres Joyas en todos los niveles y existe en dos grandes formas, como hemos visto antes: la hinayana (o mejor dicho, theravada) y la mahayana. En el theravada la comunidad espiritual tiende a ser identificada con la comunidad monástica pero en los países de práctica mahayana,

donde el gran factor de unificación, históricamente hablando, no es tanto los Tres Refugios sino el ideal del bodhisatva, se le identifica de igual modo con monjes y con laicos.

La familia sufí, también llamada comunidades o hermandades espirituales, si bien se ha extendido por todo el mundo islámico, en todo caso mantiene una relación ambigua con el islam ortodoxo. Quizás Al-Ghazali sea el más destacado y mejor conocido de todos los místicos sufís. Las ideas sufís se derivan del neoplatonismo, el maniqueísmo e incluso del hinduismo y el budismo. Por lo tanto, desde el punto de vista del islamismo ortodoxo muchas veces a los sufís se les considera heréticos y varios de ellos han sido ejecutados por sus pronunciamientos heréticos. Sin embargo, las comunidades sufís siguen aportando lo suyo al mundo musulmán en la actualidad.

Los inicios de la familia cristiana de comunidades espirituales, las iglesias cristianas, se hunden en la oscuridad y la controversia, pero en el siglo IV el cristianismo se convirtió en la religión oficial de todo el Imperio Romano. De ese modo, virtualmente dejó de ser una comunidad espiritual. Se convirtió en un aspecto de “el grupo”, el ala eclesiástica del estado. Al final se volvió una fuerza política por propio derecho, reclamando su autoridad y adquiriendo su propia esfera de influencia y control. Con el paso de los siglos, en especial la iglesia católica romana, se fue haciendo cada vez más autoritaria, intolerante, coercitiva y perseguidora.

Cabe mencionar que las semillas de esa degeneración ya estaban latentes desde los inicios del cristianismo, al igual que suelen estar presentes en cualquier forma de monoteísmo. Sin embargo, dentro de este cristianismo oficial y, en cierto grado

como protesta contra él, las comunidades espirituales siguieron surgiendo como comunidades monásticas. En ellas se encontraban los verdaderos cristianos, los individuos auténticos. Los monasterios fueron islas de civilización y cultura entre las oscuras eras que siguieron al colapso del Imperio Romano en el siglo V y hasta el reinado de Carlo Magno, en el siglo VIII, conservando mucha literatura latina y un poco de griega.

En este aspecto es especialmente importante, la Orden Benedictina, fundada por San Benedicto en el siglo VI, en Italia. Lo cierto es que era menos una orden que una sociedad poco estricta de monasterios autónomos, donde cada uno tenía su propio abad. Con el paso del tiempo, algunos de éstos cobraron fuerza económica y política y, al igual que sucumbió la iglesia cristiana original debido a la presión que inevitablemente causó, para el siglo XI ya los monasterios habían dejado de ser comunidades espirituales y se habían vuelto “grupos”, una parte de la iglesia en el sentido socio-político y eclesiástico más estrecho.

Otra vez surgió la necesidad de una reforma y fue el movimiento monástico cisterciense junto con los carmelitas o frailes blancos quienes, en el siglo XII, se dieron primero a esa tarea, seguidos en el siglo XIII por los franciscanos, los dominicos, los claretianos y los agustinos. Estos movimientos fueron los aspectos ortodoxos de un fermento espiritual que ocurrió en Europa durante la Edad Media, arrojando todo tipo de movimientos más o menos heréticos, como los lolardos, la Hermandad del Espíritu Libre, los taboritas y otros más, que fueron despiadadamente perseguidos por la iglesia y que en muchos casos fueron aniquilados.

Pero en el siglo XVI surgió el luteranismo. Ésta fue una herejía que no pudieron aplastar y que provocó una explosión de

otras herejías más a lo largo de la Europa central, occidental y del norte. A esto se le llamó la Reforma. Brotaron todo tipo de movimientos espirituales, grandes y pequeños, todos más o menos cristianos. Algunos de ellos no duraron más que unos pocos meses. Otros duraron años y sólo unos cuantos duraron siglos. Por ejemplo, de los movimientos derivados de la revolución puritana del siglo xvii en Inglaterra, los cavadores apenas duraron unos pocos años entre 1645 y 1650, mientras que los cuáqueros florecieron y aún existen.

De modo que está claro que las comunidades espirituales han desempeñado un papel muy importante en la historia europea, más de lo que se ha reconocido en términos generales. De hecho, puede decirse que durante dos mil años en Occidente se ha entablado una gran batalla entre la religión oficial, más o menos vinculada a los poderes prevalecientes, y la comunidad espiritual en una multiplicidad de formas mutantes. Es una batalla entre el poder y el amor (o *metta*, para utilizar el término budista), entre la autoridad y la libertad espiritual, entre el estancamiento y el desarrollo, entre la reactividad y la creatividad. Esta batalla se gana y se pierde de manera continua y nada garantiza que una comunidad espiritual sobrevivirá por mucho tiempo, así como tampoco hay ninguna certeza de que sobreviva la familia espiritual de la cual forman parte las comunidades.

El maniqueísmo es sólo un ejemplo de una tradición espiritual que perdió la batalla. El maniqueísmo era una enseñanza pacífica, tolerante, casi ecléctica. Filosóficamente era una forma de dualismo, es decir, proponía la existencia de dos principios esenciales, luz y oscuridad. Ninguno de ellos podría decirse que se originaba a partir del otro. Los maniqueos creían que no im-

portaba qué tanto fueras hacia atrás, siempre encontrarías esos dos principios. Independientes uno del otro y a veces en conflicto. La tarea de los seres humanos, según Mani, es liberar la luz que hay en nosotros de la oscuridad que contenemos y que nos rodea.

De acuerdo con algunos estudiosos, Mani pudo haber recibido la influencia del budismo. Lo cierto es que él hace referencia a las enseñanzas del Buda en algunas partes de sus escritos. Asimismo, las comunidades espirituales maniqueas parecen haber sido semejantes a las budistas en diversos aspectos. Incluso hay evidencias que sugieren que el maniqueísmo en el Asia central influyó a su vez en el desarrollo posterior del budismo mahayana y el vajrayana. Por ejemplo, es posible detectar tintes de maniqueísmo en la vida de Padmasambhava, uno de los fundadores del budismo tibetano. Uno de los rasgos característicos más impresionantes del maniqueísmo era su énfasis en la importancia de la belleza en la vida espiritual. Según la tradición Mani era pintor. Incluso ahora parece que la palabra *mani* significa pintor en el árabe moderno. De modo que él fomentó las artes visuales, incluyendo la caligrafía.

El maniqueísmo se expandió fenomenalmente rápido de Irak a Irán a través del decadente Imperio Romano, por toda el Asia Central, hasta penetrar en India, China y hasta Japón. Sin embargo, esta religión tan popular, tolerante y pacífica atrajo un grado conmensurable de vileza, intolerancia y persecución. En Occidente fue la iglesia cristiana ortodoxa la que la aplastó sin misericordia en cualquier parte donde existiera dentro del Imperio Romano. En el Medio Oriente la exterminó un renaciente zoroastrismo fanático y el mismo Mani fue martirizado

por los zoroastristas. Hasta en China los taoístas y confucionistas persiguieron a los maniqueos. Simplemente la literatura de esta comunidad espiritual de amplitud mundial fue destruida de un modo tan sistemático que no quedaron más que fragmentos. Algunos investigadores han podido reconstruir su historia y sus enseñanzas a partir de trozos y fragmentos de rollos hallados en el desierto y gracias a las referencias ocasionales en tono de repudio y hostilidad que se encuentran en los textos de los enemigos de los maniqueos.

De manera que tenemos aquí una importante lección que nos da la historia. Una comunidad espiritual puede ser tan grande y exitosa como lo fue la maniquea y, no obstante, desaparecer casi como si jamás hubiese existido. Éste es tan sólo un ejemplo histórico de un riesgo siempre latente. Así como el mundo ha visto surgir comunidades espirituales de diversos tipos, también ha visto cómo surge “el grupo”, con lo cual me refiero a las diversas colectividades en las que se ha organizado la humanidad. Si eres miembro de una comunidad espiritual es importante que recuerdes que estás participando en una constante batalla con el grupo. Por lo que respecta a la comunidad espiritual, ésta no es una batalla violenta pero el enemigo no será tan particular en este aspecto, si hemos de creer en lo que nos dice el pasado. La distinción y la relación que hay entre la comunidad espiritual y el grupo es lo que ahora deberemos considerar.

Además, he de añadir, esa relación no necesariamente tenderá a aplastar la posibilidad de existencia de la comunidad espiritual. Si pudo haber una Era Axial entonces es posible que pueda ocurrir un cambio aun mayor. Si los individuos y las comunidades espirituales pueden surgir de un grupo en determinado momento,

luego podemos creer también en la posibilidad, por remota que sea, de que la comunidad espiritual llegue a ser más grande que los grupos; que la luz supere a la oscuridad. Asimismo, hay lo que denominaría un “grupo positivo”. Necesitamos definir los términos. Veamos ahora con más detalle al grupo y a la comunidad espiritual.



## 5. El grupo y la comunidad espiritual

Tal como los hemos definido en el capítulo anterior, es evidente que los individuos escasean. No menos raras son las comunidades espirituales, ya que son los individuos los que las forman. A veces los individuos existen en un aislamiento comparativo. Con mayor frecuencia, al parecer, se encuentran juntos pero en número reducido. Cuando se juntan, crean entre ellos una comunidad espiritual. En cambio, cuando se juntan los que no son individuos lo que resulta es un grupo. Sobre esa diferencia entre grupo y comunidad espiritual hablaremos en este apartado.

Un grupo es, básicamente, un conjunto de personas que no son individuos. No tenemos en inglés una palabra para designar a personas así, lo cual ya es bastante interesante, pero el término tradicional budista es *prithagyanas*, “gente ordinaria” y a ésta se le distingue con toda claridad de los *arias*. Según la tradición budista la mayor parte de la raza humana cae dentro de esta categoría. La mayoría de nosotros sólo somos individuos en un nivel estadístico. Podríamos decir que nos encontramos separados unos de otros en todos los aspectos excepto el que en verdad importa. Tenemos cuerpos separados y, si tenemos suerte, votos separados pero es difícil decir que tenemos mentes separadas. Si

vemos con atención de dónde proceden nuestras opiniones y decisiones notaremos que lo más común es que no tengamos una mente propia. Lo que pensamos y sentimos lo determinan nuestro condicionamiento y las circunstancias particulares de nuestra existencia en especial. Si de algún modo tenemos algo de conciencia de nosotros mismos es apenas de una forma muy vaga e intermitente. Tendemos a pensar, sentir y actuar de acuerdo con lo que otros piensan, sienten y hacen y casi siempre aceptaremos, por lo regular de manera implícita, las normas y valores de los diversos grupos a los que pertenecemos. En esas ocasiones en las que fallamos en actuar como individuos, nuestras mentes, así como ellas son, han estado efectivamente sumergidas en una especie de mente grupal, colectiva.

#### CARACTERÍSTICAS DEL GRUPO

Dicho de un modo axiomático, si bien extremo, podríamos afirmar que, en comparación con el individuo, el grupo siempre está equivocado. ¿Por qué? En principio, un grupo comprende un número de “individuos estadísticos” o “unidades sociales” (y la naturaleza del grupo por lo general hace que éste sea un gran número). Consiste en personas que no poseen una verdadera individualidad, gente con un nivel comparativamente bajo de conocimiento y conciencia de sí misma. Sus emociones tenderán a ser burdas y reactivas, no les gustará estar solas, necesitarán el apoyo de los demás para sostener sus opiniones y sentimientos, les gustará formar parte de la multitud o de una banda y tendrán otras características por el estilo.

Esto no quiere decir que esas personas carezcan de valía. Todo lo contrario, su valor es infinito, aunque no se hayan percatado de ello. Precisamente porque todos los seres humanos son capaces de llegar a ser individuos necesitamos poder distinguir entre quienes intentan realizar su potencial y quienes no (o todavía no). Así tendremos una idea de adónde vamos y adónde estamos eligiendo no ir. El hecho de que la gran mayoría de la gente no esté interesada en desarrollarse como individuos y que sea poco probable que lo vayan a hacer en esta vida no significa que no tengan la capacidad de convertirse en individuos.

Los lazos que nos unen como individuos estadísticos dentro de grupos por lo regular son más o menos materiales (sin que necesariamente le adjudiquemos a esa palabra un sentido reprobatario). La gente está unida a su familia o a su tribu por lazos de sangre. Está unida a la gente con la que vive o con la que trabaja en un mismo espacio por los lazos del terruño, por esa lealtad común que mantienen a la tierra que ellos y sus ancestros han ocupado tanto tiempo. En el caso de los grandes grupos en particular, la gente está unida por lazos de intereses económicos. Asimismo, les unen el miedo y la necesidad de defenderse de otros grupos más grandes, más poderosos y más agresivos.

Desde la Era Axial, los individuos y las comunidades espirituales han seguido surgiendo en intervalos irregulares y en diferentes lugares. Sin embargo, ha sido mucho más marcado el desarrollo del grupo. Empezando por el grupo familiar, la tribu, el estado y el imperio, hemos heredado a lo largo de los siglos una vasta y compleja red de grupos a los cuales nos podemos afiliar: escuelas, negocios, corporaciones multinacionales, clubes de fútbol, clubes de Rotarios, consejos, iglesias,

comités, asociaciones, bares, grupos de intereses comunes, partidos políticos, etc. También pertenecemos a un grupo o clase social, un grupo económico, un grupo religioso, un grupo cultural, un grupo lingüístico, un grupo racial. Nacemos dentro de algunos grupos y tenemos que unirnos a otros por propia elección, pagando una suscripción, pasando por una iniciación, poniéndonos la camiseta o como quiera que deba ser. Estas dos categorías se sobrepone una y otra en cierto grado pero, en general, los grupos en los que uno nace tienden a parecer más un grupo que aquellos a los que nos unimos de manera voluntaria.

Muchos de estos grupos se relacionan con sus símbolos más distintivos, de modo que ver el símbolo significa tener un recordatorio inmediato de lo que simboliza ese grupo. Un tótem, una bandera nacional, un himno nacional y un atuendo nacional cumplen con esa función. Lo mismo ocurre con la corbata de la escuela, el prendedor de la fraternidad, la credencial del sindicato, el gafete del partido. Estos símbolos van acompañados de slogans y frases que expresan la lealtad al grupo: “Patria y libertad”, “Hogar dulce hogar”, “Tierra de esperanza y gloria”, “Tierra de libertad”, “Tierra de mis padres”, “Cachorros del bulldog”, “Será porque soy londinense”, “La empresa ancestral”, “No nos decepciones”, “Trabajadores del mundo, uníos”...

Lo cierto es que los sentimientos de lealtad a un grupo pueden ser muy profundos. No siempre consiguen expresarse esa lealtad y a veces ni se hace consciente pero ahí está, muy honda y si alguien ofende a esa lealtad grupal, un ciudadano modelo, de ánimo moderado, puede tornarse de pronto en un partisano fanático, listo para desgarrar el cuerpo de quienquiera que haya osado desafiar a su grupo o poner en duda su lealtad al mismo.

En un torneo o un partido de fútbol e, incluso, cuando te enrolas en el ejército te encuentras con que el espíritu colectivo del grupo al que te has unido se apodera de ti y te ves sumergido en él. Hay una especie de mente o alma grupal a la que obedeces casi a pesar de ti y que parece controlarte. No se trata de pura mitología oculta sino de un fenómeno ampliamente investigado.

Así de fuertes son los sentimientos involucrados, tan constantemente presentes, tan invariables, tan universalmente distribuidos entre todos los seres humanos, que algunos antropólogos y psicólogos llegan a afirmar que hay un instinto grupal, no menos poderoso que el instinto de reproducción. Dicen que el instinto grupal sencillamente nos impulsa a unirnos a los demás. Cabe preguntarse si en realidad se puede hablar de un instinto grupal. Hay psicólogos que dicen que la palabra “instinto” es una divagación derivada de la teoría psicológica y que no corresponde a nada en absoluto. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que un grupo consiste en individuos estadísticos, es decir, individuos cuya conciencia es un aspecto de la conciencia del grupo y cuyos pensamientos, sentimientos y conducta se conforman a las estructuras y normas grupales.

Está claro que, entre los animales, los grupos satisfacen una función biológica definida. Si hace un frío terrible y corres el peligro de morir congelado, sin tener fuego para calentarte o un sitio donde abrigarte, sin ropa para cubrirte y que hagan las veces de piel, pelo o lana, lo que harás es arrebujarte con otras personas para mantenerte calentito. Además de calor, un grupo proporciona seguridad. Sus miembros más aptos y fuertes por lo general protegerán a los más jóvenes y débiles. Incluso un león cazará a los animales más débiles si éstos se rezagan de su grupo. Es así cómo el grupo, en un nivel animal, propicia la supervivencia de las especies implicadas.

Tenemos en los huesos y en la sangre el deseo de pertenecer a un grupo. Arrastramos toda una larga historia de reuniones en grupos. Si incluimos a nuestros ancestros primates hablamos de 20 millones de años de condicionamiento grupal, como antropoides, como hombres mono y como humanos. Para empezar vivíamos en algo así como un extenso grupo familiar o una pequeña tribu de quizás unos 50 individuos, que apenas sostenían algunos encuentros ocasionales con otras tribus pequeñas. Con el desarrollo del lenguaje hemos podido dar lugar a agrupamientos tribales más grandes que éste, pero casi todas nuestras relaciones se habrían dado dentro de aquel grupo hogareño y, de alguna manera, tal es el tipo de grupo al que todos deseáramos regresar naturalmente.

Ha sido tan sólo en los últimos milenios (que en realidad es muy poco tiempo en comparación) cuando hemos desarrollado toda clase de agrupamientos sociales mucho más complicados. En la actualidad estamos batallando por obtener lo que queremos que nos den algunas instituciones sociales cada vez más distorsionadas e, incluso, aberrantes. Se va haciendo más difícil encontrar grupos en una escala correcta. Por una parte tenemos a la aislada familia nuclear, que puede ser tan constreñida que se convierta (como dicen algunos psicólogos) en campo de cultivo para la neurosis. Por el otro lado pertenecemos a un grupo, la nación, que resulta tan grande que se vuelve carente de significado en un nivel personal. Entre estas dos instituciones establecemos de modo parcial e intermitente una membrecía o una lealtad a diversa clase de grupos muy variados. Sin embargo, ninguno de éstos parece satisfacer nuestra ancestral necesidad de pertenecer a una pequeña tribu de entre 30 y 60 personas, un grupo en

el que podamos vivir y trabajar, creando relaciones personales genuinas y continuas con todos sus miembros.

Todos hemos nacido en algún grupo y, por lo mismo, estamos sujetos al condicionamiento que se deriva de esas afiliaciones. Nuestras ideas, opiniones, sentimientos, la forma en que reaccionamos hacia la gente y las situaciones, nuestras convicciones, todo eso tiende a estar determinado por un condicionamiento grupal de una u otra índole, excepto en el caso en que llegamos a hacernos conscientes de dicho condicionamiento y nos distanciamos de su influencia. Los mismos grupos suelen solaparse unos con otros y hasta cohesionarse y son todos estos grupos superpuestos los que constituyen “el mundo”.

Los grupos temen la individualidad y todas sus manifestaciones, por lo cual siempre procuran desalentarlas. El grupo requiere conformidad. Esto se debe a que su base reside en el poder, que ya sea físico, intelectual o económico, siempre es el poder del fuerte sobre el débil, el poder de aquellos que tienen los recursos, la astucia o el conocimiento que les permite imponer su voluntad a los demás, desplegando la fuerza bruta o la manipulación sutil para explotar a otros con fines muchas veces egoístas. El grupo consiste en aquellos que detentan ese poder, así como también en quienes se los conceden. Ese poder ocurre en cualquier grupo, sea político, cultural, tribal, familiar o religioso.

#### LA COMUNIDAD ESPIRITUAL

Los propósitos de una comunidad de individuos (una comunidad espiritual) son totalmente diferentes a los de un grupo. Tienen

dos aspectos. Primero, que sus miembros se ayuden unos a otros en su desarrollo espiritual. Segundo, que en cualquier manera en que puedan ayuden a otras personas más allá de la comunidad a desarrollar su individualidad. En esencia, una comunidad espiritual es una libre asociación de individuos. Por lo tanto, para formar una, el primer requisito es contar con algunos individuos. No puedes obtener una comunidad espiritual sin individuos, igual que no puedes obtener una omelette sin huevos. No creas una comunidad espiritual consiguiéndote un edificio, un atuendo exótico y estableciendo una larga lista de reglas. No necesitas el edificio, no necesitas una “auténtica tradición”, ni siquiera necesitas una religión. Lo que sí necesitas son individuos. Ése es el ingrediente básico. En otras palabras, requieres de algunas palabras que se encuentren relativamente emancipadas del grupo, relativamente integradas y conscientes y que tengan una dirección interna y un propósito positivo en su vida. Donde no hay individuos no puede haber una comunidad espiritual. Ya puedes llamarla como quieras. Si quieres crear una comunidad espiritual tendrás que empezar por atrapar al individuo.

A continuación tendría que haber un contacto regular entre esos individuos. No se trata tan sólo de un intercambio social amable. Tampoco implica que deban reunirse para obtener calorcito psicológico, comodidad y apoyo. La comunidad espiritual consiste en individuos que tienen un contacto personal profundo. Te retará a ser tú mismo y te exigirá avanzar hacia la meta de ser un auténtico individuo. Las personas de una comunidad espiritual harán lo mejor que puedan para producir una verdadera comunicación y genuinos intercambios espirituales. Dentro de la tradición budista a esa comunicación se le llama *kalyana mitratá*,

“amistad amable”. Sí, todos están tratando de desarrollarse, pero están intentando hacerlo *juntos*. Y no sólo eso. También están *ayudándose* unos a otros en su desarrollo.

Está claro que unos individuos que surgen de esta manera no concordarán en todo. Sin embargo, es importante que los miembros de una comunidad espiritual en particular compartan la misma visión general y la misma manera de abordar la vida espiritual. Debe haber un marco de referencia espiritual común dentro del cual intenten desarrollarse. Ese marco constituye su medio de comunicación y sin él les resultará difícil ayudarse o, incluso, entenderse. Éste consiste principalmente en dos cosas. Primero, una comunidad espiritual debe sostener un ideal espiritual común y todos sus miembros han de aspirar en esencia a lograr los mismos estados elevados de conocimiento, la misma realización. En segundo lugar, deben tener un medio en común para realizar ese ideal, un camino o enseñanza en común, una práctica o método en común. Caminan por la misma senda de la misma manera. Como ya vimos antes, en el budismo a estos dos aspectos se les conoce como la joya del Buda y la joya del Dharma. Por supuesto, la comunidad espiritual en sí misma es la sangha, la tercera joya.

Siempre es muy posible que una comunidad espiritual o al menos una parte de ella elija vivir bajo un mismo techo. Esto no sólo propiciaría un contacto personal más cercano y, por lo tanto, una ayuda mutua mucho mayor entre sus miembros, sino que también produciría una situación más intensiva de la que podría obtenerse de otra manera. No significa esto que sea esencial estar todo el tiempo con los amigos espirituales. Incluso después de que uno se vuelve miembro de una comunidad espiritual es muy bueno estar solo a veces. No obstante, en definitiva será

mejor nuestra oportunidad de lograr un desarrollo espiritual si mantenemos un contacto prolongado durante años con aquellos que están teniendo un progreso y, sobre todo, con quienes están más avanzados que nosotros. El mejor tipo de comunidad espiritual incluirá por lo menos a una persona que se halle más desarrollada que los demás y que pueda aportar alguna dirección para el resto de la comunidad. A una persona así se le conoce tradicionalmente como *kalyana mitra*, un amigo espiritual, aunque en determinada ocasión todos los integrantes de una comunidad espiritual deberían poder actuar como *kalyana mitras* entre sí.

Por definición (y ésta es una reflexión sensata) las comunidades espirituales son muy reducidas y muy pocas. En realidad no puedes tener una comunidad espiritual a nivel mundial. Parece que es una ley del desarrollo humano que cuando una comunidad espiritual alcance ciertas dimensiones comience a sentirse el jalón gravitacional del grupo y tienda a adoptar las características de éste. Cuando eso ocurre se degenera. La mayoría de los cuerpos religiosos convencionales, tradicionales y ortodoxos fueron alguna vez genuinas comunidades espirituales que se expandieron y luego fueron absorbidas por su mismo grupo de una forma que para éste fuera más aceptable. Sin embargo, aunque las verdaderas comunidades espirituales puedan tener un tamaño insignificante ejercen una influencia poderosa en la blanda masa de la población en general.

#### DE QUÉ MANERA SE AFECTAN MUTUAMENTE EL GRUPO Y LA COMUNIDAD ESPIRITUAL

El grupo y la comunidad espiritual están intentando hacer dos cosas muy diferentes e, incluso, opuestas. El grupo trata de pro-

ducir buenos miembros para el grupo: buenos padres de familia, buenas esposas y madres, empleados confiables, ciudadanos leales, soldados obedientes, miembros del partido que sean capaces de apegarse a los lineamientos. En cambio, la comunidad espiritual está tratando de producir individuos. El grupo insiste en la conformidad mientras que la comunidad espiritual estimula la libertad de pensamiento. Mas eso no es todo. El principio que define a la comunidad espiritual en oposición a la insistencia que el grupo hace sobre la conformidad es más que una simple libertad de pensamiento, por importante que ésta sea. Es la libertad de crecer.

Aun cuando en muchos sentidos el poder del grupo es limitado no se debe subestimar. Gobierna la vida de la gran mayoría de las personas y casi toda la gente está feliz de que así sea. Por lo tanto tenemos que preguntarnos qué es lo que en realidad buscamos y también debemos tener clara la naturaleza de las alternativas que hay ante nuestros ojos. ¿En verdad estamos buscando una comunidad espiritual o nada más queremos un grupo? La comunidad espiritual no es una colectividad de alguna especie sino una comunidad de individuos. Ni siquiera es un sucedáneo de grupo, lo cual en un momento de transición como el actual es lo que muchos de nosotros buscamos. Diversas instituciones, costumbres y tradiciones establecidas hace mucho tiempo se están descomponiendo. Los viejos grupos se están resquebrajando, empezando por la familia. Los lazos familiares ya no son tan significativos como antes. ¿Quién ahora se molesta en mantener un contacto con sus primos en segundo y tercer grado? A veces ni siquiera los conoces pero antes la gente seguía el rastro de cada persona que estuviera relacionada con ella, por lejanas que fueran.

En el Oriente la familia sigue rigiendo la vida de las personas. Cuando viví en la India era normal que me presentaran a alguien diciéndome que era “un familiar muy cercano”, “es mi hermano”. Pronto aprendí que eso no significaba precisamente lo que parecía. Yo les preguntaba, “¿Ah, tienen la misma madre y el mismo padre?” y me respondían: “¡Oh, no! Él es el nieto del hermano del esposo de la hija de la hermana de mi bisabuelo. Las personas acostumbraban mantener el contacto con todos sus parientes, los cuales llegaban a sumar hasta 200. Sin embargo, ahora en Occidente la familia es, en muchos aspectos, algo extinto.

La nación es otro grupo que se está desmoronando. Antes era un raro acontecimiento que uno dejara su país de nacimiento. Incluso dejar su pueblo era ya signo de toda una empresa. En el pasado se veía como un ideal vivir oyendo hablar del pueblo vecino sin que por ello uno deseara viajar a él. Ahora la gente se enorgullece de “conocer lugares”, como dicen. Ir a vivir, trabajar o estudiar a otro país ya no es un triste exilio, a menos que seas un refugiado que tuviera que escapar de su casa y, aun en este caso, estarías más que feliz si recibieras asilo de un próspero país extranjero.

Asimismo, están derrumbándose las lealtades de la clase social. En la antigüedad si nacías siervo morías siendo siervo. Si nacías en noble cuna no importaba que murieras en el patíbulo, tenías privilegios especiales de acuerdo con tu rango, como por ejemplo que te cortaran la cabeza en lugar de que te ahorcaran. Ahora todo es mucho más fluido. Las personas se identifican menos con su clase que con lo que hacen y, a medida que progresan en su profesión, muchos van dejando atrás el medio social en que nacieron y pierden contacto con los amigos de la niñez.

El resultado de todos estos cambios es que muchas personas, tras haberse separado de sus familiares y amigos y hasta de su propio país, se encuentran sin una ubicación social prescrita en la cual ubicarse. Es natural que se sientan solos y aislados y también es lógico que, incluso de manera inconsciente, empiecen a buscar un grupo al cual pertenecer. Es así como pueden entrar en contacto con una comunidad espiritual formada por algunos individuos. Si les gusta la atmósfera positiva, esos solitarios quizá quieran unirse a la comunidad, pero no se estarán uniendo a la comunidad espiritual sino al grupo. No se unen para desarrollarse espiritualmente sino para tener afecto y compañía, acaso porque no pueden simplemente enfrentar las cuatro paredes de su frío departamento. De esta forma la comunidad espiritual se vuelve el sustituto de un grupo. ¿Qué no tienes familia? De acuerdo, únete a esta comunidad espiritual. ¿Qué no eres miembro de algún club? Pues entonces siempre sabes dónde se encuentra la comunidad espiritual. ¿Qué no perteneces a una tribu ni cuentas con un jefe o un tótem propio? No te preocupes, hallarás algo que sirva a cambio entre la amigable comunidad espiritual de tu vecindario.

En este aspecto son muy reveladores ciertos desarrollos del Japón moderno. Durante los últimos cien años o más, con la restauración Meiji y la modernización e industrialización que de ésta se derivaron, las estructuras feudales que antes eran el foco de la lealtad en Japón salieron volando. Como resultado, el japonés promedio quedó flotando en el aire, sin nada a lo cual pertenecer o a qué serle leal ni nada por lo cual hacerse el *hara-kiri*. La familia era demasiado pequeña para satisfacer la fuerte necesidad que se sentía de una estructura similar a un clan, mientras que el país en su conjunto, la Tierra del Sol Naciente, era demasiado grande.

Al parecer los japoneses modernos han resuelto el problema adoptando a la compañía para la que trabajan como si fuera su “clan”. Dicen que “la estaca solitaria termina por ser clavada en la tierra”. En Occidente es normal que un joven pruebe diversos trabajos pero no sucede así en Japón. Es muy simple, uno nunca deja su empleo. Sirve sin restricciones a su compañía y ella se encarga de todo lo que respecta a su vida, desde la hipoteca hasta la boda. Su empresa le organiza las vacaciones y va con sus compañeros de trabajo. Mira con reverencia al presidente de la empresa, como si se tratara del jefe de un clan y llega al grado de sentir que por el daría la vida.

Hasta la religión ha sido aparejada a la gran necesidad que tienen los japoneses por pertenecer a algo. En Occidente encontramos a ciertos eclesiásticos bien intencionados que convocan a una renovación de la fe para llenar el vacío espiritual que hay en el corazón de nuestra sociedad... y son pocos los que escuchan, pero en Japón, a partir de la guerra, la religión ha revivido con proporciones épicas. Como hongos han proliferado nuevas sectas y hasta religiones. Casi cada semana salta una más. La enseñanza de todas estas sectas y religiones es principalmente de origen budista, tomando del budismo mahayana en general y del budismo nichiren en particular<sup>39</sup> y la mayoría de ellas se basa en el *Sutra del Loto*, pero al parecer lo que prevalece no es la enseñanza. Lo importante es la organización. Cada una de esas sectas tiene un fundador, al cual se le da el título de patriarca o arzobispo (pues es así como se dirigen a ellos, incluida la prensa). Por lo regular

---

<sup>39</sup> La escuela de Nichiren (1222-1282) fundó las bases de su enseñanza en el *Sutra del Loto Blanco*. La escuela contemporánea mejor conocida y más extendida basada en el budismo nichiren es Soka Gakkai.

el fundador tiene una esposa y juntos lideran a la secta. En otras palabras, son el padre y la madre arquetípicos y a veces sus devotos seguidores, que no es de sorprender que sumen cientos de miles y hasta millones, los llaman así, padre y madre. Algunos de esos seguidores devotos ocupan puestos importantes en el gobierno. Es natural que haya una jerarquía compleja, consistente quizá en una docena de diversos grados de membrecía, cada una distinguiéndose por sus coloridos mantos y uniformes y por sus emblemas, cintos y tocados. Erigen enormes templos y mansiones para sus líderes. Algunos de ellos poseen sus propias tiendas de departamentos y hasta estaciones de tren. Provocan inevitables encuentros masivos en grandes estadios y desfiles casi militares por las calles, con estandartes y slogans, música y cantos y nadie se sale de la fila.

Ya sea la empresa o la nueva religión, sirven muy bien para lo mismo. Ambas cumplen con la necesidad de pertenencia a un grupo. Está claro que no deberíamos usar a la comunidad espiritual como sustituto de un grupo de esta manera. El único peligro real que encara una comunidad espiritual es que resulta muy fácil que pueda convertirse en un grupo. Cualquier otro peligro cabe dentro de éste. O podríamos decir que el peligro es que el grupo reemplace a la comunidad espiritual. Ésta, como tal, no puede convertirse en un grupo. Solamente puede decaer o desaparecer y terminar siendo reemplazada por un grupo que lleve el mismo nombre y mantenga la misma apariencia externa.

Esto sucede a gran escala cuando una religión universal degenera y se vuelve una religión étnica. Quiero decir que en cierto momento una religión deja de satisfacer las necesidades espirituales del individuo, que es lo que todas las religiones univer-

sales profesan por su mera naturaleza, y empiezan a satisfacer las necesidades colectivas del grupo. Los sacerdotes comienzan a garantizar la fertilidad, a bendecir tanques, etc. Es como si el grupo ejerciera una especie de fuerza gravitacional sobre una comunidad espiritual que no se mantenga vigilante.

La comunidad espiritual residencial es particularmente vulnerable a este riesgo. Cuando las personas viven juntas bajo un mismo techo corren el peligro de ir acomodándose cada vez más a su situación y hasta la cocina, más que el recinto donde está el altar, se convierte en el foco de la vida en conjunto. El hecho es que antes de entrar a la corriente uno no puede detenerse, no puede dormirse en sus laureles. No puede permitirse pensar: “Ya ha sido suficiente por esta vida. Le echaré otro poco de ganas en la siguiente”. En cuanto dejas de esforzarte empiezas a retroceder.

Todo esto puede hacer que parezca que el grupo es el villano de la película. No es tanto así. Lo que sí debemos tener claro es lo que es y mantenerlo en su lugar correcto. El deseo de pertenecer a un grupo es una necesidad humana básica y no podemos ignorarla. Hay que tenerla en cuenta. Aunque el grupo y la comunidad espiritual están intentando dos cosas muy distintas están estrecha e íntimamente relacionados. Hay una relación dialéctica entre ambos y se influyen mucho mutuamente. La comunidad espiritual ejerce sobre el grupo una influencia refinadora y dulcificante, incluso civilizadora. Su sola presencia dentro del grupo lo ayuda a abrirse a valores más elevados y a convertirse en lo que podemos llamar un grupo positivo, uno en el que es posible que se desarrolle el individuo, aunque no se le estimule de un modo activo.

Si la comunidad espiritual puede ejercer una influencia positiva sobre el grupo ocurre, por el contrario, que el grupo puede tener una influencia más o menos destructiva sobre la comunidad espiritual. La mentalidad del grupo siempre trata de hacer que la comunidad espiritual se convierta en otro grupo y siempre, al final, consigue lo que pretende. Por lo tanto, los individuos que pueden darse cuenta de lo que ha sucedido tienen que restablecer a la comunidad espiritual. Sin embargo, ésta no puede escindirse por completo del grupo. Su compromiso con los valores más altos incluye a la compasión, el compromiso de trabajar con la mentalidad del grupo y, a partir de ella, desarrollar la individualidad. Otro modo de decirlo es que uno no puede nacer en una comunidad espiritual. Una comunidad espiritual hereditaria sería una contradicción. La evolución inferior se puede determinar por la réplica de ciertos genes pero la evolución superior no es, en absoluto, un proceso biológico (examinaremos con detalle lo que quiero decir con “evolución superior” en la segunda parte de este libro). La comunidad espiritual requiere de nuevos reclutas en cada generación. Ésa es su debilidad pero también su fortaleza.

De modo que no basta con crear nada más una comunidad espiritual de individuos en desarrollo. También se necesita establecer grupos sanos en los que puedan surgir miembros y, por ende, individuos en potencia. Serán grupos que se basen menos en la autoridad y en la fuerza que en la amistad y el amor. En los siguientes dos capítulos consideraremos primero la relación de la autoridad con la comunidad espiritual y después, en cambio, el desarrollo de lo que denomino un grupo positivo.



## 6. Autoridad

La palabra “autoridad” es muy ambigua. En el habla cotidiana alude al poder que ejerce una persona en virtud de su ministerio o de su cargo legal, social o político. En este sentido uno no tiene autoridad por sus cualidades como individuo sino por el puesto que ocupa, nada más. La autoridad así es muy diferente a la verdadera individualidad. La ambigüedad se da cuando hablamos, por ejemplo, de una autoridad moral. En este caso la palabra conlleva un tinte distinto, más cercano a su significado original (el que se deriva de “autor”). Sin embargo, en la actualidad la autoridad se comprende de un modo general como el poder que ejerce alguien debido a su ministerio o su puesto y es en este sentido como quiero analizarlo aquí.

La naturaleza precisa de la autoridad en este sentido es similar, en principio, a la idea de representar algo separado de uno mismo, como por ejemplo en el caso de un embajador, que representa al monarca; o un miembro del parlamento o un senador, que representan a un distrito o un estado; o un delegado, que representa a un sindicato comercial; o incluso un vendedor, que representa a una empresa. En todos estos casos se trata de alguien a quien se le faculta para determinados propósitos con

el poder del grupo o la organización a la cual pertenece. El grupo acepta o accede a cualquier cosa que esa persona acepte o concuerde como representante del grupo. El poder que ejerce el representante no es suyo sino que emana de otras personas. Es el poder del grupo.

Lo mismo sucede en el caso de la autoridad. También aquí uno ejerce el poder pero no por lo que uno es como individuo sino por el ministerio o el cargo que desempeña. Por supuesto que las cualidades de ese individuo lo harán apto para ocupar ese puesto pero el poder que ejerce se deriva del puesto y no de sus cualidades personales. En otras palabras, el poder que uno ejerce no es propio, pertenece al grupo o la organización particular que ha creado el ministerio o el cargo de esa persona.

Obtenemos de lo anterior una conclusión importante. Cuando tratamos con algún representante de algo o con alguien que ocupa un puesto de autoridad no estamos tratando con esa persona como individuo ni ella se comporta como tal y de esto se desprende otra conclusión aun más importante. Como ya hemos visto, podemos tratar con otros dentro de la comunidad espiritual sólo como individuos. Si lo hacemos de alguna otra manera la comunidad espiritual deja de existir. Por lo tanto, dentro del contexto de la comunidad espiritual no podemos tratar con los demás como representantes o como alguien que ocupa alguna especie de cargo oficial. De hecho, en la comunidad espiritual no puede haber representantes ni puestos de funcionarios y, por lo mismo, ninguna autoridad que se derive de ellos.

Si tratamos con los demás como si fungieran en puestos de autoridad o como representantes, entonces no estamos tratándolos como individuos y, por tanto, *ipso facto*, no estamos

funcionando dentro de la comunidad espiritual sino dentro de un grupo. Incluso en una situación budista de subsistencia correcta con base en equipo no puede haber una autoridad. Después de todo, ¿quién es el que emplea a quién?

A veces a la gente le gusta asumir cargos de autoridad. Les agrada hablar por los demás. Un individuo se resistirá a desempeñar semejantes papeles en la medida de lo posible, aunque habrá quien se lo dificulte. Por ejemplo, yo pasé casi veinte años enteros en la India y mientras estuve ahí no tuve otro interés que sumergirme en el budismo. Persiguiendo este único interés adopté por completo el estilo de vida de la India, al grado que a veces creían que era indio (a veces pero no siempre, como ya veremos). Durante muchos años jamás vi ni hablé con algún miembro de la comunidad europea. No obstante, algunos de los indios con quienes estaba en contacto insistían, a pesar de mi compromiso con el budismo y con el modo de vida de la India, en contemplarme como británico. Más aun, me veían como un representante de la Gran Bretaña. En 1956 me preguntaron en más de una ocasión: “¿Por qué invadieron Suez?” La gente que me preguntaba eso no me veía como un individuo, como Sangharákshita, sino tan sólo como un representante de Gran Bretaña y así me trataban.

Lo mismo me ocurrió pero a la inversa cuando regresé a Inglaterra en 1964. Venían a verme los reporteros de los periódicos (por lo regular eran simpáticas jóvenes que traían su libreta y su lápiz y todo tipo de ideas extrañas acerca del budismo) y me preguntaban de la manera más amable: “¿Por qué cree usted en la automortificación?” Una vez más no me veían a mí. No había un intento de descubrir qué era lo que en realidad creía yo. Me

miraban como a un representante de lo que entendían por budismo. No tenían en absoluto conciencia de mí como individuo.

Lo que tienen en común un representante y alguien con autoridad es, por supuesto, poder. Uno ejerce su poder sobre los demás o tiene el poder para hablar por otros (un poder que a veces nos endilgan). Tenemos aquí también una palabra con una ambigüedad interesante. “Poder” puede significar la capacidad, física, mental o moral, para actuar. También puede significar la fuerza o la energía que se aplica al trabajo. Sin embargo, lo que nos ocupa aquí es el poder como posesión de una influencia para controlar a otros, la capacidad de ejercer coerción directa o indirecta, física o psicológica sobre los demás.

La coerción espiritual es una contradicción. El poder como la capacidad para ejercer coerción no ha lugar en la comunidad espiritual. El poder tiene su sitio (y de hecho es necesario) en un *grupo*. Ése es su lugar. Lo cierto es que un grupo se basa en el poder y no puede existir sin él. Los asuntos de un grupo siempre son políticos y es del poder de lo que se trata la política. En esencia, la política tiene que ver con quién ejerce coerción sobre quién. Por otra parte, la comunidad espiritual no puede coexistir con el poder. Tan pronto como alguien ejerce algún poder ya no está tratando a los demás como individuos y cuando eso ocurre la comunidad espiritual deja de existir.

El grupo consiste en personas que se relacionan en términos de poder. El poder es el principio que gobierna sus relaciones. En cambio, la comunidad espiritual es la viva imagen de un principio muy diferente, consistente en individuos que se relacionan de acuerdo con ese principio. El lugar obvio para buscar ese principio es una religión universal, que idealmente es una

comunidad espiritual (a diferencia de una religión étnica, que por definición es ya una religión grupal). Una vez más, de manera ideal, en una religión universal no habría lugar para la autoridad y el poder. Desafortunadamente no siempre ha sido éste el caso de las religiones como fenómenos históricos. El poder tiende a colarse en ellas y, en la medida que eso ocurre, la religión deja de ser una comunidad espiritual y se convierte en un grupo. Es algo que parece haber sucedido más en determinadas religiones. Las religiones teístas, aquéllas en las que se da la creencia en un dios personal, un ser supremo, el creador y rector del universo, tienden a corromperse más marcadamente por la autoridad y el poder que las religiones no teístas, aunque éstas no están libres del mismo sino corrupto.

La razón es muy simple. El elemento que define a las religiones teístas, Dios, no aparece ni habla por sí mismo a las personas comunes. Necesita un representante para comunicar a la gente lo que quiere de ellas. Ese representante es un profeta o un mensajero de Dios, que es enviado para decirle a la gente qué hacer. Otro representante es el Hijo encarnado de Dios, que aparece en forma humana para decir a las personas qué hacer, cómo vivir, etc.

El representante no sólo nos dice qué es lo que Dios quiere que hagamos. Además, Dios lo ha dotado de poder. Tiene derecho a obligarnos a hacer lo que Dios espera de nosotros, en el caso de que no mostremos nuestra disposición para actuar de acuerdo con ello. Así que la pregunta crucial es, ¿exactamente, qué manera de ser es la que se representa aquí? En la mayoría de las religiones teístas el concepto de Dios es ambiguo, ambivalente y hasta se contradice. Se intenta combinar en uno sólo a dos

dioses diferentes, el Dios de Poder y el Dios de Amor, o el Dios de la Naturaleza y el Dios de la Moralidad. Las consecuencias de esta amalgama pueden perturbar al teísta. Por ejemplo, si una persona muy querida es alcanzada por un rayo y muere habría que entenderlo como un “acto de Dios” (y es así incluso como lo sigue definiendo la constitución inglesa) porque el rayo es parte de la naturaleza y detrás de ella está Dios. Pero ese Dios de la Naturaleza es también el Dios de Amor, de modo que uno tiene que interpretar su terrible pérdida como algo que le ha ocurrido a sí mismo y a los suyos por su propio bien. De algún modo todo el suceso tiene que ser la expresión del amor de Dios. Uno experimenta los efectos del poder pero los tiene que interpretar como actos de amor. Es decir, uno debe convencerse de que se trata de los actos de un Dios amoroso.

Surge la pregunta: ¿El representante de Dios representa ambos aspectos de Dios? Uno puede estar investido de poder y ejercerlo de parte de una autoridad más alta, pero puede alguien investir de amor a otra persona? En un habla cotidiana decimos: “dale mi amor a fulanita y zutanita”, ¿pero en realidad puedes dar amor que no sea tuyo? Claro que no. Es imposible pasarle el amor de una persona a otra. Dicho de otro modo, si bien es posible delegar el poder, el amor es una cualidad del individuo.

Por lo tanto, un representante de Dios no puede representar al Dios de Amor. Si acaso, al Dios de Poder. Para reafirmar su autoridad y poder quizá declare que representa al Dios de Amor pero por mucho que lo grite eso no será posible. Los representantes de las religiones teístas siempre ejercen el poder, ya que es todo lo que pueden ejercer. Como consecuencia, las religiones teístas siempre son o tienden a ser religiones grupales; estructuras de poder.

Esto es totalmente evidente en el caso del cristianismo, sobre todo en la Iglesia Católica Romana. Como ya hemos visto, los cristianos constituyeron, en su origen, un tipo de verdadera comunidad espiritual llamada *ecclesia*, Iglesia. Comenzó como un movimiento subterráneo, bastante literal en este aspecto, pues se dice que sus miembros se reunían en las Catacumbas, bajo la ciudad. Poco a poco esta comunidad espiritual de los primeros cristianos emergió al aire libre y el cristianismo se expandió por casi todo el Imperio Romano, hasta que en siglo IV se convirtió en la religión oficial de todo el imperio. Se prohibió que hubiera otras religiones y se proscribieron diversas herejías, aunque nunca era fácil definir cuál era una herejía y cuál no. Para lograr todo eso la Iglesia tuvo que asumir y ejercer un poder temporal.

Según tres de los cuatro evangelios el mismo Cristo rechazó el poder temporal. El poder fue una de las tres cosas con las cuales lo tentó el diablo cuando estaba en la espesura y él lo rechazó, pero la Iglesia no fue capaz de seguir su ejemplo y esto no fue sólo por una debilidad humana sino debido a la contradictoria naturaleza del mismo cristianismo. El Antiguo Testamento habla de un dios de poder, dios de batallas, un Dios que alienta a sus devotos (en este caso los hijos de Israel) a masacrar a sus enemigos. Sin embargo, el Nuevo Testamento habla de un Dios de Amor, que enseña a sus devotos a perdonar a sus enemigos. Es evidentemente imposible seguir los dos caminos al mismo tiempo. Entonces, ¿cuál elige uno?

La Iglesia tomó el rumbo del Dios de Poder, para emplear la fuerza al propagar su fe y, así, la comunidad espiritual se convirtió en un grupo, por dos razones muy relacionadas. Primero porque, como ya vimos, un dios necesita un representante que

lo interprete y uno no puede ser representante del amor. El Papa ha sido criticado a veces por no representar al Dios de Amor. Tenemos el ejemplo de una obra llamada *El Representante*, escrita en 1963 por el dramaturgo alemán Rolf Hochhuth, en la que se atacaba al Papa Pío XII porque rechazó condenar la masacre de judíos emprendida por Hitler. Sin embargo esa crítica queda al margen, ya que un representante no puede representar al Dios de Amor. Sólo puede representar al Dios de Poder.

En Segundo lugar, la Iglesia comenzó a ejercer un poder temporal y, naturalmente, llegó a representar a un Dios en el cielo que se equiparara a su propio papel en el mundo. Esto se observa en particular en el caso de la Iglesia Católica Romana, que se veía a sí misma como la heredera del poder político del Imperio Romano Occidental. La cabeza de la Iglesia Católica Romana, el Papa, antes sólo era el obispo de Roma pero, al final, después de algunos siglos, llegó a ser conocido como el Vicario de Cristo (vicario significa “representante”). De tal manera, desde la Edad Media hasta el siglo XIX, los papas han afirmado ser delegados de Dios, con un poder literalmente dado por Él para ejercer completo control sobre reyes y príncipes. En ocasiones, lo cierto es que han levantado ejércitos, luchado batallas y hasta liderado tropas en persona. Lanzaron varias cruzadas contra los musulmanes y también contra los desafortunados albigenses del sur de Francia. Su peor fechoría fue fundar la Inquisición, con la cual trataron de obligar a que hubiera una uniformidad de creencias.

En fechas recientes el Papa pidió una disculpa generalizada por los crímenes y abusos cometidos en nombre de la Iglesia aunque esto hay que tomarlo sobre todo como un gesto político. En el aniversario número 500 de la fundación de la Inquisición

Española se le pidió a los obispos hispanos que expresaran su arrepentimiento por los excesos en que había incurrido aquel cuerpo, pero se rehusaron, por las mismas razones políticas.

En el transcurso de los siglos miles de personas fueron cruelmente torturadas y asesinadas por la Inquisición y por otras instancias de la Iglesia Católica Romana. Durante la Edad Media e incluso después de ésta la Iglesia se comportó en todos los aspectos como una estructura de poder de la peor clase y, virtualmente, el único rasgo de cristianismo como comunidad espiritual se encontraba en los monasterios. No obstante, también ahí fue raro que durara mucho. Así que la Iglesia Católica Romana nos ofrece el ejemplo más prominente de cómo el poder se cuele en una comunidad espiritual y toma cierto control de ella. También ha sucedido en otras religiones, es cierto, entre ellas el budismo, si bien en formas mucho más sutiles.

Sin embargo, dentro de la comunidad espiritual hay quienes son más individuos que otros, aunque éstos utilizan su experiencia y hasta su autoridad natural no para dominar a los demás ni mucho menos para imponerles su propia visión sino para ayudarlos a desarrollarse como individuos. Mas si la comunidad espiritual no es una estructura de poder, ¿en torno a qué se cimenta? Está claro que si el principio que gobierna a un grupo es el poder, el principio que encarna una comunidad espiritual es el amor. Sin embargo, la palabra “amor” como la usamos nosotros es truculentamente ambigua, ya que eso que denominamos amor muchas veces es también sólo una forma de poder. La palabra adecuada en pali es *mettá* (y en sánscrito *maitrī*). Por lo regular se traduce como “amistad” pero del tipo de intensidad más alto que se pueda concebir. Es una especie de amistad sobrecargada. Sólo

los verdaderos individuos practican y experimentan una amistad así; únicamente los miembros de una comunidad espiritual. Cuando sentimos *mettá* por alguien lo vemos como individuo y como individuo lo tratamos. La importancia de *mettá* se refleja en el hecho de que la mayoría de los budistas la cultivan de un modo regular y sistemático, como una práctica de meditación: la *mettá bhavaná*.

La *mettá* no se expresa con violencia, coerción ni autoridad. Esa clase de poder quizá se haga necesaria en diversos tipos de situaciones pero éstas, por su misma naturaleza, son ajenas a la comunidad espiritual. Si *mettá* está presente la fuerza es innecesaria. Cada individuo ve por sí mismo lo que es necesario hacer en una situación determinada o se da cuenta tan pronto como se le señala de un modo amigable y, en cuanto lo advierte, procede felizmente.

Podríamos continuar y decir que las emociones positivas en general se encuentran en el corazón de una comunidad espiritual. No sólo *mettá* sino también *karuná* (compasión), *muditá* (regocijo por las virtudes y la felicidad de los demás) y *upeksha* (paz o ecuanimidad), así como *shraddhá* (fe y devoción). La comunidad espiritual personifica todas estas emociones sublimes, edificantes y vivificantes.

Pero aun entonces sigue faltando algo. Hay una dimensión metafísica o trascendental que también debe estar presente si se quiere sostener una comunidad espiritual. Los principios esenciales que gobiernan a la comunidad espiritual son *mahamai-trí*, la gran amistad y *mahakaruná*, la gran compasión. Es decir, amistad y compasión unidas a *prajñá*, sabiduría trascendental. En otras palabras, el principio que gobierna a la comunidad es-

piritual no es nada menos que lo que llamamos *bodhichita*, la cósmica Voluntad hacia la Iluminación,<sup>4º</sup> tal como se refleja en el corazón y en la mente de todos los individuos que integran a la comunidad espiritual.

---

<sup>4º</sup> Vea Sangharákshita, *El Ideal del Bodhisatva*, Editorial Pax, Bodhi. México 2007, capítulo 2: "El Despertar del Corazón Bodhi".



## 7. El grupo positivo y la nueva sociedad

Es difícil imaginar una comunidad dominada por la sabiduría y la compasión (o imbuida de éstas). Sin embargo, como individuos potenciales tenemos la experiencia de esas comunidades de vez en cuando y en un cierto grado. No hay excusa para que no intentemos vivir bajo esa luz. La mayoría de nosotros, casi todo el tiempo, funcionamos como miembros de un grupo y, por lo mismo, estamos acostumbrados a relacionarnos en términos de poder, no sólo el poder directo, desnudo, sino también el que se presenta como fraude, explotación y manipulación. En nuestros mejores momentos debemos querer cambiar todo ello. Tenemos que desear aprender a relacionarnos en términos de amistad y compasión, querer relacionarnos como individuos, es decir, en términos de esa compasión y sabiduría trascendentales.

Otro modo de expresarlo es que necesitamos querer relacionarnos sobre la base del *bodhichita*. Esta palabra viene del budismo mahayana y se refiere a la voluntad hacia la iluminación, inmanente en todo individuo. Cuando surge en nosotros el *bodhichita* (palabra que literalmente significa “corazón de iluminación”) tenemos una fuerte motivación a obtener la iluminación. Esa motivación tiene una orientación definitivamente

altruista. Procuramos alcanzar la iluminación no para nuestra propia liberación y felicidad sino para el beneficio de los demás. De hecho, como lo pone la frase tradicional, es en el beneficio de todos los seres.

Cuando vamos a refugio al Buda, el Dharma y la Sangha avanzamos del grupo a la comunidad espiritual; de regirnos bajo el principio del poder a inspirarnos con el principio del *bodhi-chita*; de la vieja sociedad a una completamente nueva, de otra índole. Los budistas hablan de dar el paso, de ir del mundo, el *samsara*, a *Sukhavati*, la Tierra Pura, un reino en el que se hallan las condiciones conducentes más completas para la práctica del Dharma. Con seguridad todos nosotros, al menos en ocasiones, nos sentimos insatisfechos con el mundo como es y quisiéramos vivir en uno mejor, más bello que el que ahora experimentamos, uno que respalde y estimule lo mejor que tenemos: la generosidad, la amabilidad y la conciencia, en lugar de uno que conspire para minar esas cualidades.

A través de la historia son muchas las personas que han sentido el mismo deseo, tanto en Oriente como en Occidente, por supuesto. Podemos estar seguros que lo mismo sentía la gente en tiempos del Buda, pues tenemos por ejemplo la anécdota de Vaidehí, esposa del rey Bimbisara, que gobernaba en el reino de Magadha, al norte de la India. La historia de Vaidehí tiene que ver con el *Sutra Amitayur-Dhyana*, el que trata acerca de la meditación sobre el Buda Amitayus, el Buda de la Vida Eterna<sup>41</sup> (éste forma parte de un grupo de tres sutras que hablan de Sukhavati,

---

<sup>41</sup> Vea *Amitayur-Dhyana-Sutra* en *Buddhist Mahayana Texts*, editado por E. B. Cowell et al., Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 161-201.

la Tierra Feliz y su Buda Amitaba o Amitayus. Las otras dos partes son el *Sutra Largo* y el *Corto* de los *Sutras de Sukhavati Vyuhā*).

La historia comienza con el príncipe Ayatasatru, que se apodera del reino de Magadha y aprisiona a su propio padre, el viejo y justo rey Bimbisara, a quien intenta matar de inanición, pero Vaidehí, la principal consorte del rey (y madre de Ayatasatru) se las ingenia para proporcionar alimento a su marido y mantenerlo con vida. Cuando Ayatasatru descubre lo que hizo su madre amenaza con matarla, pero termina contentándose con encerrarla también.

Ahí está Vaidehí, sola en su prisión, repudiada por su hijo e impedida de llevar comida a su esposo. Como es natural, se siente muy infeliz. Mas no sólo se entrega a su tristeza. Está también totalmente decepcionada de ser la reina y de la vida en general, así que deja de pensar en absoluto en sus bellos palacios, considera que ha perdido a su familia y concentra su mente en el Buda, que casualmente se encuentra a poca distancia de ahí, en el Pico del Buitre. Ella incluso tiene la idea de postrarse en esa dirección y, entonces, aparece el Buda frente a sus ojos. Si aparece literalmente en su forma física o si es alguna visión no sabemos, pero cuando la reina alza la mirada después de rendirle homenaje ahí está. Es el Venerado por el Mundo, Shakyamuni, con el cuerpo radiante de un tono dorado y púrpura (según dice el texto), sentado sobre una flor de loto compuesta de cientos de joyas, con Mahamodgalyáyana a su izquierda y Ánanda a su derecha. Por encima de él Vaidehí ve a los dioses que protegen al mundo, vertiendo flores celestiales sobre él y haciéndole ofrendas.

Tan pronto como lo ve, Vaidehí vuelve a postrarse en el piso y solloza: “¡Oh, Venerado por el Mundo! ¿Qué falta habré cometido

para haber engendrado a tan malévolo hijo?” Pero no sólo le preocupa su desgracia. Prosigue su oración así: “¡Oh, Glorioso! ¿Qué causa y circunstancia conectan tu vida a la de Devadatta, tu perverso primo y alguna vez discípulo tuyo? Mi único ruego es éste. ¡Oh, Honrado por todo el Mundo! Por favor, predica con todo detalle para mí acerca de los lugares donde no hay ni congoja ni problemas y a donde pudiera yo renacer. No estoy satisfecha con este mundo de depravación, con Yambudvipa (es decir, la India), llena de infiernos, de espectros hambrientos y de una vida bestial. En este mundo de depravación se reúne una multitud de malvados. Ya no quiero oír la voz de los maliciosos. Ruego jamás ver otra vez a una mala persona. Ahora tiendo ante ti, sobre el suelo, todo mi cuerpo y mis extremidades y busco piedad, confesando mis fallas. Esto es todo lo que ruego. Que el Buda, semejante al sol, me instruya sobre la manera en que debo meditar sobre un mundo en el que todas las acciones sean puras”.

Con sus poderes mágicos el Buda le muestra a Vaidehí muchas tierras puras diferentes en las que no hay sufrimiento, donde no se oyen voces de lamentaciones ni el más remoto eco de éstas. Ella las visualiza en toda su amplitud y elige renacer en Sukhavati, la tierra pura de Amitaba o Amitayus, el país de la dicha que se encuentra hacia el occidente. Luego el Buda la instruye para que sepa cómo lograrlo. Tiene que ir a refugio, observar los diez preceptos y, en resumen, deberá seguir fielmente todas las enseñanzas fundamentales del Dharma. Ante todo tendrá que meditar sobre Amitayus, el Buda de la Vida Eterna y sobre su Tierra Pura, Sukhavati. Deberá visualizarlos, verlos en esta misma vida, al menos en su meditación. El Buda le enseña cómo hacerlo mediante una serie de 16 meditaciones.

La primera meditación consiste en concentrarse en la imagen del disco rojo intenso que forma el sol del atardecer. Luego se visualiza una base de color lapislázuli, azul profundo, que se extiende hacia el infinito en todas las direcciones, cruzándose con una red de cordones dorados. Después, entre las doradas cuerdas brotan árboles hechos de joyas, lagos hechos de joyas, lotos hechos de joyas y, por fin, tras toda una serie de meditaciones, en medio de todas estas formas brillantes de colores intensos y luces deslumbrantes, se visualiza a Amitaba, el Buda de la Luz Infinita, asistido por sus dos grandes bodhisatvas, Avalokiteshvara y Mañjusrí, que personifican su compasión y su sabiduría.

El Buda le dice a Vaidehí que al meditar así, cuando ella muera renacerá en ese plano más elevado en el que se ha enfocado con tanta intensidad. Ella se encontrará sentada en el cáliz de una bella flor de loto con los pétalos abiertos y frente a ella verá a Amitaba sentado. De los propios labios de Amitaba ella oirá la enseñanza y lo único que tendrá que hacer es practicarla y meditar en ella.

De tal manera son arquetípicamente ideales las condiciones en la Tierra Pura. Ahí se oye discurrir acerca del Dharma en forma de música, con el viento que sopla entre los árboles de joyas y los cantos y trinos de los chorlitos, las garzas y las aves del paraíso. Literalmente, ahí todo te habla del Dharma y todas las condiciones de la vida te conducen a alcanzar la iluminación. Incluso bajo tan perfectas circunstancias no es fácil lograr la iluminación, pero al menos nada hay en el ambiente que te retraiga.

Es bella esta imagen, elaborada para Vaidehí en su prisión, pero puede parecer un tanto ajena y remota si la vemos desde el mundo en que normalmente habitamos. Sin embargo, Sukhavati

no es tan sólo otro mundo. Nuestra tarea es crear ese mundo en esta tierra lo mejor que podamos. Tenemos que mejorar las cosas aquí y hacer que la situación en la que vivimos sea cada vez más conducente al florecimiento de la vida espiritual y el logro de la iluminación.

Es por eso que en 1967 fundé un nuevo movimiento budista y, al año siguiente, ordené a los primeros miembros de la Orden Budista Occidental, la comunidad espiritual que se hallaría en el corazón de ese grupo positivo. La idea era crear (y permitir que otros pudieran seguir creando) nuestro propio Sukhavati aquí, en nuestro mundo, no importaba que fuera en una pequeña escala. Al paso del tiempo he visto crecer lentamente a este movimiento pero con paso firme. Cada año surge un nuevo centro budista, una nueva comunidad de retiros o un nuevo negocio con base en la subsistencia correcta en alguna parte del mundo y me da mucho gusto visitar esos sitios y asistir a sus inauguraciones siempre que me es posible.

Una de las más significativas ceremonias en ese sentido fue la apertura del Centro Budista de Londres, en Bethnal Green, al este de la ciudad, en 1978. En aquella ocasión tuvimos diez días de celebraciones y aprecio, que culminaron con la dedicación de dos recintos. En el más grande la ceremonia se centró en una imagen de Amitaba que rebasaba el tamaño natural. Era el Buda del Oeste, el Buda de la Luz Infinita que, como le dijo Shakyamuni a Vaidehi, reina sobre la tierra pura conocida como Sukhavati, “la tierra feliz” o “lugar de deleite” o, sencillamente, “abundante en dicha”. Sukhavati es el nombre que se le da a todo el complejo (el espacio de la comunidad y el centro público) que hay en Bethnal Green.

¿Pero en verdad era Sukhavati? ¿Qué es lo que en realidad estábamos celebrando cuando se abrió ese centro? ¿Nos estábamos felicitando porque ya habíamos construido un lugar a donde la gente podría venir una vez a la semana a hablar de budismo y escuchar conferencias a cargo de alguien que había leído más libros sobre el tema? ¿Habíamos trabajado tanto que podíamos hacer ya una pequeña meditación terapéutica y tomar una dosis medicinal de budismo de vez en cuando, lo suficiente como para poder continuar con nuestra vida normal como de costumbre? (“No los pongan a meditar más de cinco minutos”, me dijo una vez un prominente budista inglés. “Pasar de ese tiempo es peligroso para los occidentales”).

Elegimos el nombre de Sukhavati para indicar la aspiración de que ese centro cumpliera con una función más noble, radical e, incluso, revolucionaria que la de nada más ofrecerle vitaminas espirituales a la gente para ayudarles a seguir trastabillando por el camino de la mundanidad unos días más. Cualquier centro que esté relacionado con el movimiento que fundé tiene la intención de ser nada menos que el núcleo de una nueva sociedad.

“¿Una nueva sociedad?” La expresión no es nueva. Incluso fue el nombre de una revista semanal, pero bajo ese slogan hay una aspiración humana profunda, sublime y radical. La nueva sociedad está diseñada para permitir que las personas se desarrollen como seres humanos. No intentará hacer por la gente lo que sólo a ella le toca hacer por sí misma. Sin embargo, proveerá las facilidades, oportunidades y un ambiente estimulante, así como también un contexto social y espiritual de camaradería humana que posibilite a las personas su desarrollo como seres humanos.

Hablar de intentar crear una nueva sociedad dentro de la antigua es reconocer que la vieja sociedad no puede cumplir con esa función, porque la mayoría de sus miembros no están interesados en el desarrollo humano. Lejos de ayudar al aspirante espiritual, la sociedad en general le dificulta ese desarrollo, aunque uno trate de ir adelante y mucha de la energía que habría de estarse dirigiendo a la transformación espiritual se desperdicia en el simple hecho de tratar de resistirse a las fuerzas contrarias a la evolución que emanan de la sociedad y a su influencia opresiva, coercitiva y agobiante para el espíritu. En una sociedad ideal no tendríamos que andar a la defensiva todo el tiempo para conservar un pequeño espacio dentro del cual pudiéramos crecer. Nuestras energías se liberarían con el propósito de nuestro propio desarrollo espiritual en libre asociación con otras personas afines.

¿De qué manera puede funcionar un movimiento budista como una nueva sociedad en miniatura? ¿Cuál es su estructura? ¿Cómo funciona? En esencia es una camaradería entre personas que intentan desarrollarse como individuos. Al menos algunos de sus miembros lo hacen, manteniendo un contacto regular en cierto grado y procurando crecer juntos, ayudándose unos a otros en ese aspecto. Estos individuos constituyen la comunidad espiritual dentro de nuestro movimiento y también comprenden el corazón del mismo, pero no podemos esperar que todo el que se halle vinculado al movimiento estará haciendo ese tipo de esfuerzo.

Por lo tanto el movimiento consta de dos partes o niveles: lo que propiamente es una comunidad espiritual y lo que se podría describir como un grupo sano, positivo. Primero tenemos a la orden, la comunidad espiritual, abierta a todo aquél que tenga la suficiente integración como individuo para poder establecer

un compromiso válido con el sendero a la iluminación y que, por lo mismo, pueda emprender con seriedad el acto primario de cualquier budista; ir a refugio a las tres joyas. De tal modo, el corazón del movimiento consiste en individuos. El grupo positivo está abierto a quien desee participar en sus actividades. Éstos son los dos niveles, distintos pero que conviven e, incluso, se funden dentro del movimiento en su totalidad. Juntos comprenden lo que se podría denominar un grupo budista, si bien yo prefiero usar la palabra “movimiento”, porque sugiere que es, en esencia, un proceso dinámico.

Todas las actividades de este movimiento tienen un único propósito: ayudar a la gente a crecer y desarrollarse como individuos. Nuestra finalidad jamás ha sido construir una organización en un sentido ordinario, como sucede en el caso de algunas sectas budistas japonesas actuales. No es nuestro objetivo marchar con pancartas por las calles de Londres y tomar el Albert Hall ni terminar siendo una institución que sirve a sus propios fines. Lo cierto es que la presencia de la comunidad espiritual en medio del grupo positivo tiene la intención de asegurarse que no ocurra eso.

Cuando digo que los miembros de la orden son miembros de la comunidad espiritual quiero decir que forman parte de la auténtica camaradería espiritual viva, gozosa, de quienes practican la enseñanza y siguen el sendero. Cuando señalo que son aquellos que van a refugio no estoy hablando nada más de recitar la fórmula de ida a refugio dos o tres veces al año durante un festival budista, como sucede en gran parte del mundo budista e, incluso, en algunos grupos budistas occidentales. Al decir ir a refugio quiero decir en verdad comprometerse a realizar el ideal

de la iluminación humana en esta vida y estar preparados para desechar cualquier cosa que obstaculice ese compromiso.

Esta comunidad espiritual es sólo una parte del grupo positivo, que es más amplio y que es, a su vez, parte de lo que tradicionalmente se llama sangha, la comunidad espiritual de las cuatro direcciones: norte, sur, este y oeste; y de los tres períodos de tiempo: pasado, presente y futuro.

Aunque el desarrollo pueda hallarse aún en un estado embrionario ya formamos el núcleo de una nueva sociedad. Hemos iniciado una sociedad en la que la idea de que alguien pueda representar la postura o la opinión de otros, así como afirmar que goza de una autoridad especial por el puesto que ocupa o, también, buscar ejercer presión o poder sobre alguien más sería absurdo. En esta sociedad sólo puede haber lugar para individuos, viviendo en una libre asociación, inspirados por los principios de la gran compasión y la sabiduría trascendental y, sobre todo, inspirados por el bodhichita, la voluntad hacia la iluminación para beneficio de todos los seres.

## 8. El sendero del descontento

¿Cómo hace uno para unirse a una comunidad espiritual? Está claro que no bastará con que pagues una suscripción. Tampoco se trata de que, como ha sido el estilo japonés, te arrodilles en la nieve afuera de las puertas cerradas de un monasterio. Estos procedimientos formales en sí no te conducen a entrar a una comunidad espiritual. Ante todo y en esencia es una cuestión de tratar de llegar a ser un individuo e intentar tener un desarrollo espiritual. Después consiste en establecer contacto con otros individuos que también están tratando de desarrollarse y de participar con ellos en una práctica espiritual dentro de un marco de referencia espiritual común. Es esto lo que en realidad significa unirse a una comunidad espiritual.

Para decirlo al revés, uno se une a la comunidad espiritual cuando deja al grupo. Uno ya no se identifica con el grupo, deja de sentir que pertenece a grupo alguno. En la actualidad el peso de nuestras responsabilidades puede hacer que resulte muy difícil cumplir esto al pie de la letra. No podemos nomás así dejarle a cualquier otro la responsabilidad que tenemos con quienes dependen de nosotros, pero tampoco es esto una excusa para evitar tener un renunciamiento de algún modo tangible con respecto al grupo. Me temo que siempre hay la posibilidad de que nos

llevemos una decepción. Quizá digas: “No tengo ningún problema para seguir adelante perfectamente bien sin mi hogar ni mi familia, no soy emocionalmente dependiente” pero no hay modo de que lo sepas bien, a menos que pruebes cómo es la vida sin ellos. Podrías decir: “No tengo ningún apego en especial que me motive a vivir en mi país natal. Puedo muy bien desempeñarme en cualquier lugar del mundo”. Sin embargo, mientras no intentes salir adelante en un entorno totalmente extraño, con otro clima, otras instituciones, otras costumbres y hablando en un idioma distinto durante varios meses jamás estarás seguro. Es muy fácil sentir que te estás disociando de las actitudes del grupo pero si tu dependencia emocional con respecto al grupo tiende a mantenerse inconsciente será difícil que lo compruebes.

El mismo Buda se unió de manera efectiva a la comunidad espiritual al abandonar el grupo que, en su caso, era su hogar familiar. En los relatos tradicionales sobre la vida del Buda se nos narra con frecuencia este episodio de un modo dramático y bello. Se dice que una noche de luna, el Buda, tras haber tomado la decisión de dejar todo lo que amaba en el mundo, salió y se puso en marcha solo por primera vez en su vida.<sup>42</sup> Antes de partir entró en aquella pequeña habitación del palacio y vio a su joven esposa dormida, con su hijo acostado a su lado. Estuvo tentado a despertarlos para despedirse por última vez pero lo

---

<sup>42</sup> Los relatos tradicionales varían. En el *Majjhima-Nikaya* (Sutra 26) el Buda simplemente dice que “aunque el deseo de mi madre y mi padre era otro y lloraron con el rostro bañado en lágrimas”, él se afeitó cabello y barba, se vistió con los mantos que usa un vagabundo y abandonó el hogar, pero otras biografías, en especial las del mahayana, describen con gran detalle, como se sugiere aquí, el penoso trance por el que atravesó el Buda en su partida. Es ésta la versión que utilizó Sir Edward Arnold en su poema épico sobre la vida del Buda: *La Luz de Asia*.

pensó mejor. Hubiera sido muy doloroso para ella y quizá hasta habría intentado impedir que se fuera. De pie junto a la puerta sólo los miró por unos momentos y luego se dio la vuelta y salió pronto. Además de su esposa y su hijo también abandonó a su padre quien, como jefe del clan, tenía las posibilidades de darle el mejor apoyo en su vida. Dejó a su madre adoptiva, que lo había cuidado cuando él era un bebé y dejó a sus amigos. Durante muchos años anduvo como mendicante, un *parivráyaka*, uno “que ha dado el paso”. Se refiere a dar el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar. Podríamos decir, incluso, a la vida sin grupo.

En tiempos del Buda había muchos hombres y también algunas mujeres que andaban errantes como parivráyakas, sin raíces, sin hogar, sin grupo, por todo el norte de la India. Vivían de limosnas. Temprano en las mañanas iban de puerta en puerta con un cuenco de mendigar y aceptaban cualquier alimento que la gente tuviera a bien obsequiarles. Estos parivráyakas fueron los ancestros espirituales de los modernos sadhus de la India, a los cuales aún se les puede ver ir de un pueblo a otro caminando o sentados en los escalones de los templos o a los pies de una gran higuera.

Cuando uno da el paso, como hizo el Buda, deja de pertenecer al grupo y se convierte en una especie de lobo solitario, un individuo que anda solo. Para el grupo ha dejado de existir. En el hinduismo ortodoxo esta renunciación se señala de un modo dramático y hasta aterrador mediante un ritual especial en el que uno se vuelve oficialmente un vagabundo. Enciende un fuego sagrado y vierte libaciones en él mientras canta mantras y luego echa al fuego ciertas posesiones personales, que culminan con dos artículos muy simbólicos. El primero es su *tiki*, un mechón de pelo que todo laico ortodoxo hindú se ha dejado crecer en la

coronilla. Lo corta y lo coloca en el fuego. Luego, si pertenece a una casta hindú, toma el hilo sagrado que lleva enredado a su cuerpo y también lo pone en el fuego. Esto es algo tremendo porque toda la vida social hindú está impregnada de lo que implica la casta; es el aspecto más importante de la identidad de alguien. Pero todavía no llegamos al final de ese ritual. Para concluir uno lleva a cabo su propia ceremonia fúnebre. Actúa como sacerdote en su propia cremación. Quienquiera que haya sido antes ya murió. De acuerdo con la tradición hindú (aunque ya no tanto en la India moderna) uno está muerto oficialmente. Por lo que respecta al grupo ya no existe y ya no tiene derechos legales ni civiles. Es hasta esa instancia a la que llegaban tradicionalmente los hindúes (y no falta quien lo siga haciendo) para cortar de raíz su conexión con el grupo.

Para el Buda, una completa disociación física del mundo y renunciar a la identidad social era una práctica aceptada de una manera que para nosotros, en Occidente, no lo es, pero podemos tratar de emular la gran renunciación del Buda en la medida de lo posible si damos el paso (para expresarlo como lo hace el budismo tradicional) y dejamos tantos grupos como podamos: el hogar, la familia, la posición social, la identidad nacional, etc. Una renunciación como ésta es de mayores dimensiones en una sociedad como la nuestra, donde tal cosa no es permitida entre las opciones para adoptar un estilo de vida. Al hacer algo así uno se aventura en una transición que lo lleva de ser miembro de un grupo a ser un auténtico individuo.

El Buda se convirtió en el Buda, es decir, en “el que sabe”, después de seis años de lucha desesperada e incesante búsqueda como un parivráyaka. Cuando empezó a dar a conocer lo que había descubierto, la mayoría de sus discípulos fueron reclutados de entre la clase parivráyaka (la cual podría decirse que era la clase

desclasada, pues sus miembros habían renunciado a su clase, junto con todas sus demás afiliaciones). En la mayoría de los casos habían sido vagabundos durante muchos años antes de encontrarse con el Buda y abrazar su enseñanza después de que él los aceptara (u otros de sus discípulos) en la comunidad espiritual.

De modo que podemos distinguir dos fases diferenciadas de entrada a la sangha. Primero tenemos la fase en la que uno da el paso de la vida del hogar, renuncia al grupo y se va como vagabundo, sin identificarse con algún conjunto de personas en particular. La segunda fase consiste en incorporarse a la comunidad espiritual. Podría afirmarse que estas dos son el aspecto positivo y el negativo de un mismo proceso. Además, ambas fases se reflejan todavía hoy en el procedimiento de la ordenación budista. Cuando te ordenan como lo que en Occidente llamamos un monje budista (si bien la palabra “monje” no es la más adecuada) hay dos ordenaciones: la que se denomina ordenación inferior, *pabbayá* o dar el paso y la ordenación superior, *upasampadá*. Dar el paso simboliza liberarse del grupo, cortar con los lazos biológicos, los vínculos sociales, las lealtades al grupo y las relaciones políticas de cualquier especie. Uno se convierte simplemente en un individuo, queda solo consigo mismo, incluso aislado. La ordenación superior representa que ese individuo ha sido aceptado en la comunidad espiritual. La aceptación de ese individuo se hace sobre la base de que ya fue puesto a prueba, por decirlo así, al fuego de la soledad. No huyó para volver al grupo y por lo tanto puede ser aceptado, mas no como alguien que va a refugio a un pequeño y confortable corrillo religioso sino como un individuo al que otros individuos han aceptado como un miembro responsable de la comunidad espiritual.

¿Cómo podemos hacer en la actualidad para empezar a hacer la transición entre la vieja sociedad y la nueva? Por supuesto, es posible acercarse a una de las numerosas organizaciones budistas tradicionales que siguen con mayor o menor resolución el modo de vida del budismo oriental en la sociedad occidental moderna, pero suponiendo que por lo menos exista ya un núcleo de lo que sería la nueva sociedad, del modo en que la he descrito, también es posible hacer esa importante transición a través de un centro budista. Éste es el puente, el terreno común en el que estos dos mundos se encuentran y se empalman.

Lo que uno lleva al centro budista, al menos en un inicio, es un sentimiento de descontento. Puede parecer poco probable que los budistas fomenten una actitud como ésta. Con seguridad todos estamos bastante familiarizados con el descontento. Aquél que haya tomado alguna vez un catálogo de envíos por correo, hojeado sus páginas satinadas, encontrado algo que viene ilustrado y que es demasiado tentador como para resistirse y, finalmente, llenado y enviado la forma de pedido, esperando recibir ese abrigo para el invierno o ese taladro eléctrico que vienen con una garantía de satisfacción total, conocerá lo que es el sentimiento de descontento. Cuando por fin llega el paquete y lo desenvuelve, de algún modo parece menos glamoroso y menos lujoso de lo que se veía en la foto. Ahora parece de material barato y se ve más pequeño. A veces, incluso, el color está equivocado o le falta alguna pieza. Nuestra decepción puede ser tal que no dudamos en enviar de regreso el ofensivo e insatisfactorio artículo, exigiendo la devolución de nuestro dinero, quizás acompañado de una nota en la que no escatimamos palabras fuertes.

Pero todos hemos aceptado la devolución de un artículo que, cuando lo comparamos con las especificaciones del diseño, es

evidente que se encuentra incompleto o mal acabado. Sin embargo, nos mostramos más que satisfechos con él. Ese artículo, por supuesto, somos nosotros mismos. Deseamos que cualquier otra cosa en nuestra vida esté perfectamente hecha, bien pulida y brillante, pero nos queremos a nosotros mismos a pasar de nuestro estado imperfecto. Entonces, ¿cómo podemos llegar a sentirnos descontentos? Muy simple, nos sentimos descontentos cuando nos comparamos tal como somos aquí y ahora con lo que podríamos ser en el futuro. Nos sentimos descontentos cuando tenemos un atisbo de un potencial que no tiene límites y vemos que, en comparación, ahora somos claramente insatisfactorios y limitados. Cuando abrazamos esa visión, de alguna manera estamos dando los primeros pasos hacia devolvernó disgustados, exigiendo una individualidad humana que funcione adecuadamente.

El descontento, si no es un mero enfado sino un auténtico estado de ánimo creativo de revolución interior, es un impulso positivo y poderoso. Lo cierto es que ese estado de ánimo es el punto de partida. Uno puede estar descontento con la calidad de sus relaciones, con su trabajo, con lo que hace en su tiempo libre y, quizá, con mucha frecuencia, uno esté descontento consigo mismo. Uno empieza a buscar alrededor, un nuevo rumbo y es posible que oiga hablar del budismo y, luego, del centro budista, de las clases de meditación y, entonces, empieza a ir a esas clases y a las conferencias. Incluso, puede ser que vaya a un retiro de fin de semana. Como resultado de todo esto empezará a cambiar.

Es un cambio que se nota. Muchas veces lo he visto ocurrir. Uno ve cómo la gente cambia ostensiblemente frente a nuestros propios ojos. Podría afirmarse que se trata de un milagro que la gente pueda cambiar, no sólo en parte sino de pies a cabeza. El

Buda mismo habló de esto, diciendo que es el más grande de todos los milagros.<sup>43</sup> En general, él desaprobaba la exhibición de supuestos milagros o de poderes supranormales. A los indios de la antigüedad les interesaban mucho esas cosas y todavía la gente levanta la cabeza y pone atención en cuanto surge el tema. A menudo le pedían al Buda que hiciera gala de poderes milagrosos y a veces lo hizo, siempre que había una buena razón para ello, pero para él eso era completamente insignificante y si percibía que esos poderes iban a ser tomados muy en serio se rehusaba a tener algo que ver con ello. Llegó a decir “los desapruero y los desprecio. Los miro con desdén. No son verdaderos milagros. El auténtico milagro es cuando alguien que seguía la senda oscura cambia y empieza a seguir el sendero brillante, la vía de las actividades diestras, el camino de la vida espiritual. Ése es el verdadero milagro”.

Es un milagro que sigue ocurriendo y muchas veces contra todas las probabilidades. La gente llega de la calle, podríamos decir que literalmente, desesperanzada y afligida, como si vinieran cargando sobre sus hombros todas las preocupaciones del mundo. Empiezan a meditar y se van haciendo más conscientes. Después de unas semanas y, en ocasiones, en un fin de semana, durante un retiro en el campo, los ves que se muestran más radiantes y animados. Comienzan a tener un poco de la visión que tuvo el Buda sobre la existencia y cambian. Podría pensarse que cuando uno ha viajado a lo largo de varias décadas por la misma vieja ruta ya es demasiado tarde pero eso es un gran error. Si uno se encuentra con los estímulos adecuados y un tipo de condiciones apropiadas cambiará en cualquier momento.

---

<sup>43</sup> Esto es lo que (en el *Digha-Nikaya* 11) el Buda llamó “el milagro de la instrucción”.

Después de que se da este cambio positivo puede pasar que uno sienta un descontento aún más profundo. Quizá sienta que ya no puede seguir viviendo como lo había venido haciendo. Empezará a contemplar sus viejas relaciones y su viejo trabajo como algo muy limitante. En resumen, uno experimenta algo de lo que vivió el mismo Buda cuando decidió dar el paso. En ese momento puede ocurrir que uno decida actuar. Por ejemplo ir a vivir a una comunidad residencial durante un par de semanas para ver lo que es eso o entrar a trabajar en el proyecto de un negocio budista de subsistencia correcta por un período de prueba.

Todo el proceso quizá no tome más de dos o tres meses, desde que se da el descontento inicial hasta que uno da el paso, pero lo más probable es que dure algunos años. Varía mucho de una persona a otra pero cuando se da la transición de una vieja sociedad a la nueva uno ya es parte de esa nueva sociedad y la fuerza que ha adquirido como individuo fortalece a esa nueva sociedad. A partir de ese momento uno vive en una situación conducente a su desarrollo como ser humano y en ella las posibilidades de crecimiento son infinitas. Se trata en realidad de una oportunidad muy rara. Sé por experiencia que uno casi nunca encuentra esa oportunidad en el Oriente budista y que hasta hace poco ha habido muy pocas esperanzas de toparse con ella en Occidente. Pero se han establecido ya muchas comunidades espirituales efectivas y cuando uno se encuentra con ese contexto ya se halla en camino a convertirse en un verdadero individuo. De modo que a continuación trataremos el tema de la verdadera individualidad.



SEGUNDA PARTE  
EL VERDADERO INDIVIDUO



# Introducción

¿Soy un individuo o tan sólo una unidad social? En el fondo, ésta es una pregunta central en nuestra vida personal y tenemos que preguntárnosla constantemente, tratando de profundizar cada vez más en ella. Asimismo, como ya hemos visto, es la clave para el desarrollo de una sangha, una comunidad espiritual. Si no hay individuos no hay sangha. Por lo tanto, cualquier consideración de lo que es una sangha deberá incluir una comprensión lo más completa posible de la verdadera naturaleza de la individualidad. De modo que, ¿qué es un individuo? Ya vimos que se puede definir al auténtico individuo, en términos del budismo tradicional, como alguien que ha roto con las tres primeras trabas y de esa manera ha entrado a la corriente. También hemos presenciado el surgimiento del individuo en el contexto de la historia de la humanidad. En los siguientes capítulos estaremos considerando a la individualidad desde otros puntos de vista diferentes.

Primero veremos brevemente las cualidades típicas de un individuo. Después, en el capítulo 9 ampliaremos nuestro campo de acción y consideraremos el desarrollo de la individualidad no sólo en lo concerniente a la historia relativamente más reciente, sino también en el contexto de la evolución del conocimiento

en su conjunto. Sin embargo, una vez expandida nuestra visión para dar cabida a esa perspectiva tan amplia y loable, estrecharemos nuestro enfoque para abordar una pregunta que ya se te habrá ocurrido. ¿Es legítimo en realidad, de acuerdo con la doctrina budista, hablar del “individuo”? ¿Acaso el budismo no es famoso por su doctrina del “no yo”? Valdrá la pena dedicar unos momentos a aclarar en qué forma es adecuado pensar en la vida espiritual como el desarrollo de la individualidad y en qué forma no. Esto lo haremos en el capítulo 10, “El individuo integrado”. En los capítulos 11 y 12 relacionaremos nuestro concepto de la individualidad con otros dos campos de experiencia: la filosofía occidental, a través del pensamiento de Nietzsche; y las artes, en cuyo contexto consideraremos si es apropiado o no pensar en el artista como un verdadero individuo.

Pero para empezar, ¿Cuáles son, en general, las características del verdadero individuo? Yo diría de inmediato que, por supuesto, hay todo tipo de cualidades que el individuo tenderá a desarrollar y que ninguna relación de ellas podrá llegar a englobar toda la gama de posibilidades. La individualidad no se puede medir o pesar ni calcular a través de números de cualidades o características. Es insondable e inagotable y lo mismo se puede decir de sus cualidades y características. Sin embargo, hay ciertas cualidades del individuo que parecen especialmente relevantes para la experiencia y la conducta de muchas personas. Para ser un individuo, quizás antes que cualquier otra cosa, hace falta objetividad, claridad e inteligencia en el sentido más amplio. Es necesario estar consciente de que las acciones tienen consecuencias, de que uno es responsable de sus acciones y, por lo tanto, también de las consecuencias. Sin tomar en cuenta este *sine qua non* no podríamos

continuar. Asimismo, hace falta ser receptivo o, de lo contrario, una vez más, uno se atasca. Pero más allá de estos aspectos fundamentales podría decirse que las siguientes características positivas constituyen, en su conjunto, la naturaleza del individuo.

Primero que nada, un individuo está libre (al menos, comparativamente) del condicionamiento del grupo y constantemente trata de ver más allá de su propio condicionamiento. Está consciente del mundo, de las formas del mundo, de la manera en que éste se convierte en lo que es, de la historia. Una manera en la cual se puede desarrollar este tipo de conciencia es, claro está, viajando. Como han descubierto ya muchos, el proceso que va de mudarse de los apoyos familiares que sustentan el modo en que percibimos las cosas a tener la experiencia de un mero condicionamiento grupal diferente, que se obtiene en cualquier otro sitio, puede bastar para que uno se pregunte sobre la validez absoluta de la forma en que se ha acostumbrado a ver el mundo.

En segundo lugar, uno ha desarrollado una conciencia de sí mismo. No nos referimos al sentido adolescente en el que uno se martiriza con la idea de que todos lo están mirando, sino en el de estar consciente de lo que se está haciendo y por qué. Aquí estoy usando deliberadamente la palabra “desarrollado”. Hace falta disciplina y esfuerzo para desarrollar una conciencia de sí mismo y lo cierto es que muchas de las prácticas budistas tradicionales están diseñadas con la precisa intención de lograr ese desarrollo. El hombre primitivo tenía algunas nociones pero no estaba consciente de sí y lo mismo podría afirmarse muchas veces del hombre moderno “civilizado”. Sin embargo, como individuo uno es consciente.

Hablando de un modo más amplio, esa conciencia tiene cuatro direcciones: conciencia de sí, de la naturaleza, de los demás y

de la realidad.<sup>44</sup> La primera de estas dimensiones, la conciencia de sí mismo, incluye muchas cosas. Para empezar, uno está consciente de su cuerpo (su postura, sus movimientos). También está consciente de sus emociones, si son positivas o negativas y está consciente de sus pensamientos (ideas, conceptos, reflexiones, razonamientos). Asimismo, está consciente de sus condicionamientos (su educación, su entorno, sus primeras experiencias, sus relaciones, sus habilidades y tendencias, lo que le gusta y le disgusta). Está consciente de sus propias motivaciones básicas y es capaz de ser razonablemente objetivo con respecto a sí mismo y de ponderarse con justa precisión.

En esencia, uno está consciente de su particularidad, consciente de que la “conciencia universal” se ha enfocado en él y que, como parte de una infinita cantidad de focos en los que se centra esa conciencia, es irremplazable. Uno está intensa y luminosamente consciente. Siente la vibración de su propia existencia individual. Está consciente de sí mismo, se discierne y se distingue con agudeza de todo el resto de la naturaleza. Está absolutamente consciente de que es irrepetible, es decir, de que en el transcurso de muchas eras, a través de cientos y millones de años, nunca habrá otro igual.

La segunda dimensión de la conciencia es cuando uno está consciente de la naturaleza como algo más, algo que es completamente otra cosa, que no es yo mismo, aunque yo haya emergido de ella y por ella haya crecido. Uno está consciente de lo que le rodea, del entorno físico. Con la tercera dimensión de la conciencia uno está consciente de las demás personas, particularmente

---

<sup>44</sup> Para abundar acerca de esta forma de clasificar la conciencia vea Sangharakshita, *Vision and Transformation*, Windhorse, Birmingham 1999, capítulo 7, “Levels of Awareness”.

de otras que también están conscientes de sí. Uno sabe lo que sucede entre él y los demás. Es decir, está consciente de la naturaleza y la calidad de sus relaciones.

Por último y sobre todo, uno cultiva la cuarta dimensión de la conciencia, la de la realidad. Uno se hace consciente del misterioso y elusivo hilo de unidad que corre a través de la amplia tela de todas las cosas. O sea que uno está consciente (o trata de estarlo) de la realidad absoluta, lo que a veces se denomina trascendental. Tiene una relación directa y personal con la profunda realidad de todo. Podemos incluso decir, rayando en lo poético quizá, que a través del individuo funciona o está presente en el mundo la realidad más profunda de las cosas, la verdad detrás de las apariencias. A través del individuo se ve lo universal. De hecho, es el individuo y la coincidencia universal.

Si eres un individuo sabes lo que estás haciendo. No eres reactivo, mecánico ni estás impulsado por algo más. No te jala ni te arrastra un instinto ciego. No eres la víctima de tus propios arrebatos inconscientes. Eres espontáneo y libre.

En tercer lugar y continuando con esa conciencia de uno mismo, si eres un individuo entonces estás más allá de la masa humana. Ya no te hallas sumergido en la especie, en el grupo. Eres tú mismo. Podríamos afirmar incluso que cada individuo constituye una especie en particular. Un texto tibetano llamado *Preceptos de los gurús* enlista “diez rasgos del hombre superior”. El noveno de ellos dice:

*Distinguirse de la multitud en cada pensamiento y acción es un rasgo de un hombre superior.*<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Vea Dwight Goddard, *A Buddhist Bible*, Beacon Press, Boston 1970, p. 612.

Esto no quiere decir que te sales de tu carril sólo para ser diferente. Un individuo no necesariamente es un excéntrico. Tampoco hay que confundir a un individuo con un individualista o con alguien que tiene un ego inflado, el cual gusta de imponer a todo el mundo. Lo que pasa sencillamente es que uno piensa por sí mismo y, por lo tanto, de manera inevitable, piensa diferente a otros. Respetará lo que crean los demás y quizá hasta aproveche esos pensamientos pero considerará con cuidado la validez real de lo que piensan los demás.

No es que a uno le llegue el deseo de distinguirse del resto. No es que uno quiera “destacar de la manada”. Tampoco se pone uno “por encima del rebaño”. Lo cierto es que un individuo no es alguien que simplemente llegue a estar a la cabeza de un grupo social, como hacen los reyes, los ministros, los millonarios, las estrellas de cine y varios más. Un individuo es diferente en su tipo y en su calidad. Difiere por la simple razón de que es él mismo.

En cuarto lugar, no depende psicológicamente de alguien más. No requiere la aprobación del grupo para tener paz mental. No le importa discrepar. No le interesa considerar ideas que nadie más soñaría con adoptar. Si el grupo lo desapueba eso no le significa una presión para entrar en la conformidad. Si fuera necesario está preparado para andar solo. Esto no quiere decir que vaya solo con lo suyo porque así sean sus principios. Al contrario, la necesidad de aparentar ser independiente de los demás no es más que otra forma de dependencia. Asimismo, no necesita uno rehuir de la ayuda de otras personas para ser independiente. La gente mayor que se niega a aceptar sus propias limitaciones objetivas diciendo: “siempre he sido independiente”

no está demostrando sólo por eso una verdadera independencia. La auténtica independencia es la de la mente. Uno es autónomo y toma sus propias decisiones.

Junto con esta libertad y una determinación propia viene la creatividad. Una forma de decirlo es que la humanidad primitiva es reproductiva, la humanidad moderna es productiva (o sea que produce bienes materiales: alimentos, casas, ropa, artefactos) pero un individuo es creativo. Lo que uno crea como individuo, aunque sea algo material, tiene una importancia espiritual. Ya sea que cree música, literatura, filosofía, religión o lo que sea, en realidad se está creando a sí mismo. El individuo es su propia gran obra de arte. Esto es evidente en el caso de personajes como el Buda, Confucio o Sócrates. En tiempos más recientes y quizá en una escala menor, también lo vemos en Goethe, por ejemplo. Él es el mayor de los poetas de la lengua alemana pero podríamos decir, sin embargo, que su poema más grande es su vida. Su compromiso con su propio desarrollo como individuo surge claramente en su *Conversación con Eckermann*. Trabajó en su propio personaje, su propia personalidad, su propia vida de un modo muy consciente, con el mismo espíritu con que creó su obra literaria.

El director francés de teatro Antonin Artaud (1896-1948) expresa un compromiso similar de un modo muy apasionado en sus “Puntos”:

Detesto y rechazo como a un cobarde a todo aquél que admita haber sido creado y que no desee a su vez haberse recreado a sí mismo. Me refiero a quien está de acuerdo con la idea de un Dios como origen de su ser y origen de su pensamiento.

Detesto y rechazo como a un cobarde a todo aquél que admita no haber sido creado por sí mismo y que consienta y reconozca

la idea de una naturaleza matriz del mundo como su cuerpo ya creado.

Yo no admito haber no creado mi cuerpo yo mismo y detesto y rechazo como a un cobarde a cualquier ser que consienta vivir sin antes haberse recreado a sí mismo.

Detesto y rechazo como a un cobarde a cualquier ser que no reconozca que se le ha dado la vida sólo para que recree y reconstituya todo su cuerpo y su organismo.<sup>46</sup>

En quinto lugar, como individuo, es posible que uno no sea apreciado y que acepte que así es. Por supuesto que la impopularidad no es una característica que corresponda como tal a un verdadero individuo. No es más que algo que en ocasiones llega a experimentar. El mismo Buda (antes de ser el Buda) tuvo que estar preparado para perder la amistad y el respeto de sus cinco seguidores en el sendero del ascetismo, cuando decidió que la automortificación no tenía caso y comenzó a alimentarse bien otra vez.<sup>47</sup> Incluso antes de su iluminación no era muy querido en algunos lugares, porque desafiaba los fuertes intereses de un intrincado sacerdocio hereditario. Por fortuna, los indios en general son personas muy tolerantes. Otros grandes individuos no han corrido con tan buena suerte. A Sócrates lo condenaron a muerte, a Confucio lo llevaron de una provincia a otra y casi muere de hambre en una zanja. Los profetas de Israel corrían el riesgo de ser lapidados. En cuanto al artista creativo de los tiempos modernos, aún puede suscitar la furia de la muchedumbre.

---

<sup>46</sup> Jack Hirschman (ed.), *Antonin Artaud Anthology*, City Light Books, San Francisco 1965, p.222.

<sup>47</sup> *Majjhima-Nikaya* 36; vea también Nānamoli op. cit., p. 21.

En sexto lugar, el individuo desarrollará emociones que son positivas y refinadas. Claro que todo el mundo es capaz de tener emociones positivas. Incluso Stalin, al parecer, era un tipo amable de vez en cuando, pero es evidente en este mismo ejemplo que uno no puede confiar en que su natural calidez humana se expresará por sí sola como compasión, sensibilidad, paz y alegría. Ya sea positiva o negativa, la emoción humana tiende por naturaleza a ser cruda y hasta violenta. Por lo tanto, una naturaleza emocional positiva, refinada y enfocada tiene que ser desarrollada de manera consciente. Es necesario que uno asuma toda la responsabilidad de sus estados mentales. Uno reconoce que su experiencia emocional es creada por uno mismo.

En séptimo lugar, sus energías fluyen libres y espontáneas, pulcras y armoniosas. No están bloqueadas ni inhibidas ni “obsesionadas”. Toda su energía está siempre disponible. Por lo tanto puede ser creativo en cualquier cosa que haga.

En octavo lugar, uno está solo. Ser un individuo en medio de personas que no son individuos es estar solo. Crear en medio de gente que nada más produce o reproduce es estar solo. Como individuo podrás sentir esto con mucha intensidad y no sabrás si sentirte contento por ello o acongojado. Estarás contento porque al haberte creado completamente nuevo tienes la experiencia de algo que antes no habías sentido pero te apena porque mientras mayor es esa experiencia más difícil te será compartirla con otros. Sin duda el mismo Buda sintió la soledad, en especial durante el período que transcurrió desde que dejó su hogar, a los 29 años y el momento en que alcanzó la iluminación, seis años después, al pie del Árbol Bodhi. Incluso después de eso, mientras no pudo compartir con alguien su experiencia de la iluminación se habrá

sentido muy solo. Ya sea en uno u otro nivel, ésta es siempre la situación del individuo.

Sin embargo, no es el objetivo estar solo. La última característica del individuo que aquí deseo resaltar es que alienta a otros a ser individuos siguiendo su propio camino. Está dispuesto a responsabilizarse en cualquier situación en la que se halle y ayudar a que sea una situación creativa para los demás y para él. Como vimos antes, ésta es la base sobre la cual crean los individuos una comunidad espiritual.

De todas esas maneras uno acepta la responsabilidad de sí mismo, de su propio desarrollo individual, de su vida y del efecto que esa vida tenga en las vidas que lo rodean. Asimismo, uno actúa de acuerdo con todo ello, porque contempla su crecimiento como lo más importante para los demás seres humanos. Por lo tanto, se compromete sinceramente con el proceso del desarrollo individual. Dicho de un modo más tradicional, más budista, como verdadero individuo que es se compromete con las Tres Joyas.

## 9. La evolución del individuo

Sobre la base de la descripción anterior, ¿quién no quisiera ser un verdadero individuo? A la vez, hemos visto ya que los individuos son algo muy raro, lo cual sugiere que no es fácil convertirse en uno. ¿Cómo hace *alguien* para llegar a ser un individuo? ¿Cuál es el proceso? Vimos ya cómo empezaron a surgir los individuos durante lo que Jaspers denominó la Era Axial. ¿Pero cómo ocurrió? Podemos explorar eso basándonos en un concepto que en muchos sentidos es la idea más significativa en todo el rango del pensamiento moderno: evolución.

El *lugar común* de la evolución como concepto es, por supuesto, la gran teoría de Darwin sobre la selección natural y el origen de las especies. Sin embargo, no hay que restringir la evolución a una aplicación científica específicamente. En términos generales se refiere a la manera en que todos los procesos son adaptaciones o series de circunstancias condicionadas e impermanentes, sin importar cuánto parezca en su superficie que aún les falte arreglar en su forma y sus funciones, y que se han derivado de anteriores series de circunstancias o de adaptaciones menos organizadas. Es posible que éste sea el uso más importante de la palabra evolución, desde un punto de vista budista.

Como principio general, la evolución se puede aplicar a casi cualquier cosa. Nos permite entender toda la existencia, desde la formación de los planetas hasta el concepto central darwiniano de evolución biológica, pasando por las instituciones humanas y hasta por las ideas, todo como parte de un proceso de algún tipo de desarrollo o crecimiento. Podemos decir que el universo es un gigantesco proceso de devenir y que nosotros somos parte de ese proceso.

El modelo de evolución que conocemos mejor es el que va de una búsqueda a ciegas, accidental y cruel hacia adaptaciones cada vez más exitosas a las circunstancias ambientales siempre cambiantes. Si una especie desarrolla una nueva configuración genética que le aporta una ventaja sobre su entorno, entonces otras especies tienen que desarrollar sus propias adaptaciones para igualar ese reto. Incluso lo que conocemos como yo puede explicarse como un modo más o menos exitoso en el que cierto grupo de organismos se han adaptado a su medio. Podría decirse que es un desarrollo impulsado desde abajo.

Ése es un modelo mecanicista en esencia y deja sin responder todo tipo de preguntas importantes. Algunos dirían incluso que es más sabio dejar esas interrogantes sin contestar, argumentando que ninguna explicación podría empezar a disipar el misterio esencial de las cosas, en particular el misterio del conocimiento y el ser. Para tratar con este misterio es común que se invoque otro modelo muy diferente. Según este modelo de pensamiento la evolución no viene tanto impulsada desde abajo sino alentada desde arriba. Claro que hablando de un modo general esas ideas son las que provienen de la religión, que por lo regular tiene una perspectiva vitalista o teológica sobre el principio de la evolución.

El mero hecho de que la evolución comience a reflejarse sobre sus propias obras es ya un indicativo de que el proceso es también un progreso y de que de alguna forma ha de estar dirigido desde arriba o más allá de sí. Es decir que si se observa que el progreso ocurre dentro del proceso de la evolución podrá darse por hecho que dicho progreso sucede con relación a determinada meta, valor o principio identificable por encima o más allá de todo ese proceso.

Ninguno de estos modelos resulta del todo satisfactorio pero no es necesario que se coloquen como opuestos. Si no adoptamos una postura que tome con rigidez y al pie de la letra alguno de los modelos, se podría afirmar que ambos en su momento son relevantes para determinados aspectos de nuestra situación. De tal forma, en los vacilantes e imprevisibles peldaños de la evolución darwiniana podríamos leer también la progresiva manifestación a través del tiempo de una realidad absoluta y trascendente cuya mera presencia hace posible que surjan una nueva calidad y característica tras otra en ese proceso evolutivo. De todos modos, desde una perspectiva budista es obvio que no hay algún grandioso plan predeterminado detrás de todo el proceso de la evolución, pero quizá podríamos decir que esta realidad absoluta es una especie de depósito en el que la evolución, sobre todo la humana, se nutre continuamente.

La intención de traer el tema de la evolución al budismo no es tanto explicarnos la evolución de un modo espiritual como emplear la idea de la evolución para comprender mejor el desarrollo espiritual del individuo. No es el propósito sugerir algo meramente científico, histórico y ni siquiera religioso. Es una forma de describir un proceso interno en el individuo. Nos concierne

como seres que están en continuo crecimiento, *evolucionando*, como seres ciertamente capaces de un desarrollo infinito.

Para empezar podemos mirar atrás y ver cómo hemos evolucionado. Somos el producto de billones de años de evolución cósmica, de cerca de medio millón de años de evolución humana y de diez mil años de evolución cultural. Hablando biológicamente hemos evolucionado desde las formas de vida más ínfimas y simples. Desde un punto de vista antropológico hemos evolucionado desde el salvajismo y la barbarie hasta la civilización y la cultura, mientras que psicológicamente hemos evolucionado desde la conciencia hasta la conciencia simple y de la conciencia simple hasta los rudimentos de una conciencia de nosotros mismos. En segundo lugar podemos aspirar a ser aquello en lo que intentamos llegar a desarrollarnos, no como grupo ni como especie sino como individuos. La línea divisoria entre estos dos tipos de desarrollo la representa la conciencia de sí; la atención consciente.

Llegamos así a esta vertiente divisoria. Los seres humanos, en su mejor aspecto; conscientes, responsables, inteligentes y sensibles, se encuentran en este punto crucial en el que una evolución superior surge a partir de una evolución “inferior”. Es una lástima que seamos tan capaces de hundirnos más allá de este punto como de elevarnos muy por encima de él. Nos gusta creer que llevamos vidas humanas plenas pero es justo decir que la mayor parte del tiempo nuestra bestialidad innata, es decir, nuestra conciencia grupal, a penas se ilumina espasmódicamente gracias a la autoconciencia individual. Dicho de otra manera, la verdadera humanidad es más un logro que algo con lo que nacemos.

No quiero de ninguna manera negar nuestra humanidad común. La idea es recordarnos de lo que se trata ser un humano,

qué es lo que nos distingue de una evolución inferior. La evolución superior es la evolución de nuestra humanidad y ése debe ser un proceso continuo siempre. La libertad que obtenemos gracias a nuestra autoconciencia necesariamente nos permite tener la libertad para soltar esa libertad. Pero como individuos también somos capaces de ir construyendo sobre ese nivel básico de humanidad. Tenemos la capacidad de evolucionar para ir más allá del punto de autoconocimiento y llegar a otro punto crucial. Es aquí donde surge la conciencia trascendental, la conciencia directa de la realidad y ésta nos impulsa para ir más allá, hacia lo que los budistas llamamos iluminación. Es de esta manera como podemos ver que el budismo no es una religión en el sentido convencional y devaluado del término, sino un sendero hacia una evolución superior, en la medida en que todo el proceso evolutivo se hace consciente de sí mismo en los seres humanos.

Al novelista ruso Vladimir Nabokov le preguntaron una vez qué era lo que nos distinguía de los animales y él contestó:

El ser conscientes de ser conscientes de ser. En otras palabras, si no sólo sé que soy sino que también sé que lo soy, entonces pertenezco a la especie humana. Con ello viene todo lo demás: la gloria del pensamiento, la poesía, una visión del universo. En ese aspecto, el espacio que hay entre el mono y el humano es inmensamente mayor que el que hay entre la amiba y el mono. La diferencia entre la memoria de un simio y la de un humano es la misma que hay entre la simple letra "Y" y la biblioteca del Museo Británico.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Vladimir Nabokov conversando con James Mossman, *The Listener*, octubre 23, 1969.

Si bien hay cierta continuidad en el desarrollo de una evolución superior a partir de la evolución inferior, hay una discontinuidad crucial. La evolución inferior es colectiva: una mutación tiene que ser compartida entre todo un grupo de organismos antes de que se pueda declarar como la evolución de una nueva especie. En cambio, la evolución superior la efectúa el individuo, puesto que el punto de crecimiento es el desarrollo de la autoconciencia, la conciencia de sí mismo y la atención consciente. En el grado en que hay conciencia hay una evolución superior y viceversa. Del mismo modo que cuando ves un capullo en la rama desnuda de un árbol y sabes que tarde o temprano habrá en su lugar una hoja y, quizá, hasta una flor, sabes también que si en la vida de alguien ves un destello de conciencia puedes tener la certeza de que en algún momento lo verás desarrollarse más allá de ese nivel de conciencia.

Como resultado del desarrollo de la conciencia, un solo individuo puede, en esencia, desarrollar cualidades diferentes a las que se encuentran en la generalidad de las personas, no sólo en grado sino también en tipo. Ese individuo puede llegar a ser completamente un nuevo tipo de ser, lo que en la tradición budista se denomina un Buda, un iluminado. Es importante comprender que el verdadero propósito de cualquier religión universal (a diferencia de las religiones étnicas o tribales) es producir ese tipo de seres y que no se trata de obtener lo mismo de siempre pero ahora emitido en una novedosa edición mejorada, sino de una totalmente nueva especie de ser o, por decirlo así, una nueva mutación “metabiológica”.

La evolución superior es asunto del individuo, de modo que no debemos pensar en ella de manera general sino particular

e, incluso, personal. Hemos visto ya los vastos procesos de la evolución como si los miráramos en el telescopio. Habrá que tomar ahora un microscopio para examinar el tema y ver cómo evoluciona y se desarrolla el individuo. Bajo el microscopio, en efecto, nos colocaremos a nosotros mismos.

Los seres humanos consistimos, grosso modo, en dos amplias divisiones: el cuerpo físico y la mente o conciencia. El cuerpo pertenece a la evolución inferior. Así de maravillosamente formado como es, hemos heredado este cuerpo de una larga serie de ancestros animales cuyo origen se pierde en remotas y oscuras eras. En cuanto a la mente, ¡vaya!, sería resultar muy equitativo afirmar que la mente humana pertenece en esencia a la evolución superior. No, no podemos hacer eso. Aristóteles define al hombre como un animal racional. Sin embargo, no basta con un conocimiento racional ordinario en sí para elevarnos sobre la evolución inferior. Lo cierto es que algunos de los mamíferos más evolucionados evidentemente poseen capacidades rudimentarias de razonamiento propias. Lo que sí podemos decir es que la mente humana tiene el potencial para aventurarse en la evolución superior. El desarrollo de nuestros poderes, tanto los físicos como los mentales, está severamente limitado por nuestra herencia genética evolutiva, pero en la mente permanece la posibilidad de un desarrollo progresivo, que es parte de lo que denominamos evolución superior. En cierto sentido somos más mente que cuerpo y si en algún lugar está nuestro futuro es en la mente. Dicho de otro modo, la futura evolución de la humanidad será ante todo, si no es que exclusivamente, psicológica y espiritual.

Antes de describir las etapas del desarrollo por las cuales atraviesa la conciencia sería apropiado definir lo que queremos decir

con conciencia. Lamentablemente hay que confesar enseguida que cualquier definición sería tautológica. He aquí un intento de diccionario por definir la conciencia: “Carácter que pertenece a ciertos procesos o sucesos en el organismo vivo y que deben ser observados como únicos y, por lo tanto, como indefinibles en términos de cualquier otra cosa pero que, quizá, se podrían describir mejor como una visión de estos procesos o sucesos como si se percibieran desde dentro”. El individuo está, por decirlo así, dentro de lo que está ocurriendo. Esto se aproxima en buena medida, si no a una definición, al menos a una descripción de lo que es la conciencia o el conocimiento. De modo que el conocimiento es un sinónimo de conciencia, sea lo que sea que esto signifique.

La dificultad con la que nos encontramos es la de diferenciar las sucesivas etapas en el desarrollo de algo que es único e indefinible. Si en una etapa el conocimiento es único e indefinible lo mismo sucederá en cualquier otra etapa. ¿Cómo podemos distinguir una cosa única e indefinible de otra que también lo es?

La dificultad es más aparente que real. Se ha descrito la conciencia como “una visión de ciertos procesos o sucesos en el organismo vivo”. Donde hay una visión es obvio que hay algo que se ve. Por lo tanto, las etapas de desarrollo por las que pasa el conocimiento se pueden distinguir sobre la base de sus respectivos objetos. Si eso hacemos podemos hablar de cuatro grados o niveles de conciencia: la conciencia simple, la conciencia de sí mismo, la conciencia trascendental y la conciencia absoluta.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Para abundar sobre los niveles de conciencia vea Robin Cooper, *The Evolving Mind*, Windhorse, Birmingham 1996, capítulo 6.

Son términos provisionales e igualmente podríamos emplear otros. De manera alternativa, por ejemplo, estos niveles podrían llamarse conciencia de los sentidos, conciencia subjetiva, conciencia objetiva y conciencia universal.

El primer nivel, la conciencia simple, es equivalente a la percepción que se basa en los sentidos. O sea que consiste en que uno es consciente de las sensaciones que surgen a partir del contacto entre los órganos de los sentidos y el mundo externo. Es el nivel de conciencia que compartimos con los animales. Esto nos relaciona con el amplio proceso de la evolución biológica, un proceso de una vastedad casi inimaginable, que se extiende desde el organismo unicelular más sencillo hasta las milagrosas intrincaciones de nuestras funciones biológicas de primates.

El segundo nivel, la autoconciencia, no es nada más la percepción o el simple concebir (por medio del sentido cognitivo). Uno percibe que percibe. Uno sabe que sabe. No sólo se tienen sensaciones, sentimientos, emociones, pensamientos, voliciones y demás. Uno tiene la experiencia de estarlo experimentando. No sólo está uno consciente de lo que se presenta a sus sentidos, sino que es capaz de hacerse a un lado, como quien dice, para estar consciente de sí mismo en tanto que está consciente de lo que siente, en vez de sólo estar inmerso en lo que le ocurre e identificándose con ello.

En esta forma de conciencia reflexiva, aquélla que, por decirlo así, se flexiona para alcanzarlo a uno mismo es en la que característicamente reside más nuestra humanidad. Es la que nos conecta con las decenas de miles de años a través de los cuales la conciencia autorreflexiva nos ha permitido distinguarnos poco

a poco del resto del mundo animal. Aquí nos encontramos propiamente en el plano humano, el reino que exploran las ciencias cognitivas y sociales. Es la culminación de la evolución inferior y la inauguración de la evolución superior. Es un punto divisorio entre ambas y por lo mismo resulta de crucial importancia. Sin embargo, no acaba aquí todo de cuanto somos capaces. Podemos ir aun más lejos.

Con el desarrollo de la plena autoconsciencia nos vemos como en realidad somos. Con el desarrollo del tercer nivel, el de la conciencia trascendental, vemos el mundo como es en realidad. Es aquí donde la filosofía y la religión entran en su terreno. Es aquí donde establecemos un tipo de relación con la naturaleza de la realidad, culminando en una experiencia de conciencia trascendental. Es una conciencia de la realidad espiritual más elevada que engloba a uno mismo y a toda la existencia condicionada; a todo el proceso evolutivo. Se le describe como trascendental porque trasciende la distinción entre sujeto y objeto.

Al menos así es hasta cierto punto. En esta etapa se sigue percibiendo a un objeto como objeto, pero es como si la "línea" en la que el sujeto y el objeto normalmente se encuentran y se dividen fuera remplazada por una grieta, que bien podría ensancharse y volverse un claro boquete, a través del cual relumbra la clara luz de la conciencia absoluta o universal. Esa destellante visión en la que nos percatamos de lo trascendental empieza como un estrecho haz de luz intermitente y esa luz en la que captamos lo trascendental es también la luz en la que lo trascendental nos ve. Dicho de otra forma, La conciencia o conocimiento mediante el cual nos enteramos de lo trascendental es idéntica a la conciencia

o conocimiento por el cual lo trascendental sabe de nosotros.<sup>50</sup> La conciencia deja de ser totalmente identificada con el yo y sus condicionamientos subjetivos y psicológicos. Es por esta razón que también se puede decir que el conocimiento trascendental es una conciencia objetiva.

El cuarto nivel, la conciencia absoluta o universal, es el florecimiento gradual de la budeidad misma cuando se ha tenido esa experiencia de la conciencia trascendental. Nos libera de todo ese ciclo humano de la vida y la muerte y es por ello que se le podría denominar nivel sobrehumano. La grieta se ensancha y se vuelve una apertura, que a su vez sigue abriéndose y expandiéndose hasta el infinito. De esta forma el conocimiento y su objeto, que es infinito, se vuelven uno. El sujeto y el objeto desaparecen por completo. De modo que nada queda por decir.

La realidad práctica acerca de la manera en que evoluciona la conciencia (al menos más allá de las etapas de la evolución inferior) es obviamente más variada e incierta de lo que se sugiere aquí. Hay toda clase de etapas intermedias en la evolución de la conciencia. Sólo he delineado estas cuatro principales para ofrecer un bosquejo claro, amplio y sencillo sobre el tema.

Se ha sugerido que el proceso de la gestación humana recapitula en nueve meses los cientos de millones de años de evolución que subyacen en el conjunto de la especie humana. Asimismo, el niño recapitula en sus primeros años la evolución de la conciencia, yendo desde el conocimiento más simple hasta

---

<sup>50</sup> Está claro que tenemos mucho material aquí para preguntarnos si este concepto de una “conciencia trascendental” no será más o menos lo mismo que el concepto de un ser absoluto. Para más reflexiones acerca de este tema vea Sangharákshita, *El Ideal del Bodhisatva*, op. cit., p. 43.

la autoconciencia. Desde lo animal hasta la humanidad primitiva. En el momento de nacer un niño es un animal con necesidades animales, pero en el lapso de tres años desarrolla la razón, la memoria y el lenguaje, así como una autoconciencia rudimentaria que se refleja y se nutre de esos logros.

Sin embargo, el avance se desacelera de manera dramática durante esos primeros tres años. De atravesar por el equivalente a cientos de millones de años en el útero pasamos luego a abarcar unos cuantos millones de años de evolución durante los primeros tres años que pasamos ya fuera de él. Después de esa instancia prácticamente no hay ningún desarrollo, si lo comparamos con el asombroso progreso que se da en aquellos primeros años. En el tiempo subsiguiente que nos resta por vivir aprendemos a leer y escribir y adquirimos conocimientos, a veces en gran cantidad. Quizás aprendamos a pintar o a tocar el piano y es casi un hecho que aprenderemos a manejar un auto. En otras palabras, más o menos a manera de bosquejo, recapitulamos la historia de la civilización. Sin embargo, en términos de conciencia pasamos por la vida más o menos en el nivel que alcanzamos a los tres años de edad.

¿Por qué pasa esto? ¿Por qué nos detenemos en ese punto de autoconciencia rudimentaria? La razón puede encontrarse en la distinción que hay entre la evolución inferior, que es un proceso colectivo, y la evolución superior, que es un logro individual. La evolución superior no puede recapitularse como se recapitula la evolución inferior durante el desarrollo fetal. Uno puede heredar de sus padres una conciencia simple pero no la autoconciencia, mucho menos una conciencia trascendental. Aun cuando se tenga la suerte de contar con unos padres dotados de conciencia

trascendental, uno tiene que empezar desde el principio. Lo bueno es que el sendero de la evolución superior se puede recorrer dentro de los límites que impone una vida humana.

La evolución inferior nos va llevando hasta el punto de la autoconciencia rudimentaria y ahí nos deja. A partir de entonces el progreso depende de nuestro esfuerzo consciente. Sin éste no es posible que haya avance alguno. Este predicamento en cierta manera es una reminiscencia de otro episodio crucial en la evolución, cuando la vida comenzó a abandonar el mar, donde fue engendrada, para empezar a invadir la tierra seca. La marea llevó a la costa a varias criaturas marinas que estaban desarrollando la capacidad de aprovechar, aunque fuera de un modo muy limitado, las condiciones en la tierra. Quizás, por ejemplo, incubar sus huevos. Luego, al descender la marea, esas criaturas se quedarían encalladas y tendrían que arreglárselas como pudieran. El mar no contribuiría más a su desarrollo. La dificultad con la que nos encontramos nosotros podríamos decir que es un poco como la de esas criaturas. La vida nos ha llevado hasta la costa de la autoconciencia y ahí nos deja, para que en lo sucesivo nos valgamos por nosotros mismos. El impulso y el flujo general de la evolución ya no pueden hacer más por nosotros. A partir de ese instante todo depende de lo que hagamos en lo individual.

De modo que nos confrontamos con una alternativa y ésta no es ni colectiva ni se trata de enfrentarnos a nosotros como especie; es una alternativa individual. Te confronta a ti y a mí. Nosotros (quiero decir, tú y yo) podemos detenernos donde estamos ahora o continuar con el proceso de evolución. Si decidimos seguir adelante nos estaremos embarcando en una evolución que significará el desarrollo de la conciencia.

Más aun, si continuamos con el proceso de la evolución será sólo gracias a nuestra determinación y nuestro esfuerzo individuales. La naturaleza (y esto incluye a la Madre Naturaleza) no nos va a ayudar. La existencia humana es una lucha y por definición debe serlo. Es una pelea, incluso. Puede parecer que la vida simplemente sigue su curso y sin duda podemos fluir con ella, pero si algunos aspectos de la vida implican flotar de manera pasiva sobre una corriente predominante la evolución superior no es uno de ellos. El autodesarrollo (el desarrollo de la conciencia hasta un nivel superior) es ciertamente una lucha contra muchos aspectos muy recalcitrantes.

Esto se debe a que la mayoría de nosotros casi todo el tiempo pensamos en el autodesarrollo (si es que lo hacemos) como un desarrollo físico o intelectual. Puede ser que una mañana nos levantemos y pensemos “ahora sí, voy a hacer ejercicio” o “voy a leer algo de budismo ya”, ¿pero qué tan seguido incluyen nuestras aspiraciones el objetivo de desarrollar la conciencia, es decir, el autodesarrollo en todo el sentido distintivamente humano de la expresión? Si la respuesta es “No muy seguido, si es que acaso sucede”, tenemos que reconocer que estamos cometiendo un error en la manera en que conducimos nuestra vida humana.

No tenemos ninguna prisa en emprender el camino de la evolución superior. Lo cierto es que la mayoría de las personas ni siquiera están enteradas de que exista esa posibilidad y quienes sí saben que se podría hacer no se molestan en aprovechar ese conocimiento. Ya el ponernos a pensar en semejante pregunta nos coloca en una reducida minoría. Cualquier minoría se halla en una situación difícil y si además decide emprender el camino de la evolución superior tendrá la particular dificultad de que en esta vía es muy fácil desviarse.

Tradicionalmente la evolución superior es lo que le interesa a las religiones universales. Hablamos de las religiones del individuo, las que no le hablan a un grupo étnico en especial sino, en principio, a toda la gente. Sin embargo, hoy no nos ayuda mucho acudir a los ministros, los sacerdotes y los mulás para pedir que nos guíen acerca de la forma en que podríamos desarrollar nuestros niveles de conciencia. En muchas partes del mundo (y eso incluye a la población budista) las religiones universales se han vuelto esencialmente étnicas en sus intereses. Son parte de lo establecido y se ofrecen como una forma de servicios a la comunidad, no más. Quizá se pueda encontrar más interés en el desarrollo de la conciencia dentro de la esfera de las artes y en algunas ramas de la psicología que en los intentos más convencionales por llevar una vida espiritual.

Hay un verso en el *Bhagavad Gita*, el célebre y popular texto hindú, en el que se representa a Krishna (quien podríamos decir que encarna la conciencia absoluta) diciendo que de cada mil hombres sólo uno lo está buscando a él y que de mil que lo están buscando sólo uno lo encontrará.<sup>51</sup> De modo que, según dice Krishna, una persona de entre un millón alcanzará el objetivo y aun es posible que este cálculo sea muy generoso.

El Dhammapada afirma algo similar, desde una perspectiva menos dramática. Dice el Buda: “es difícil alcanzar el estado humano. Es difícil escuchar la auténtica verdad. El surgimiento de un iluminado es difícil”.<sup>52</sup> Podemos decir, parafraseando, que es difícil ser en realidad un ser humano. Es más fácil sustraerse

---

<sup>51</sup> *Bhagavad Gita* capítulo 7, verso 3.

<sup>52</sup> Dhammapada, 182.

de ese reto y enquistarse en un estado más o menos animal. Es difícil desarrollar la autoconciencia y más difícil aun desarrollar la conciencia trascendental. Es difícil ser un individuo y seguir haciendo un esfuerzo por estar consciente.

Si enfatizamos en esa dificultad no es para desanimarnos sino para darnos la esperanza de que se puede tener éxito. En tanto que nos demos cuenta que el proceso es difícil y tomemos en serio esa dificultad podremos superarla, pero si no nos permitimos percatarnos de lo difícil que ha de ser y pensamos que no será tan complicado, entonces no seremos capaces de lograrlo.

Aun cuando las posibilidades están en nuestra contra y la meta parece remota, nuestra labor inmediata está clara. Se trata de desarrollar nuestra autoconciencia rudimentaria y hacer que sea completa, además de empezar a desarrollar el tercer nivel de conciencia, la trascendental u objetiva. Si bien no es posible perfeccionar el tercer nivel antes de que se haya desarrollado totalmente el segundo, lo cierto es que ambos se desarrollan juntos. El desarrollo total de la autoconciencia perfecciona la humanidad del individuo y con el desarrollo completo de la conciencia trascendental uno entra en la corriente, es decir, se vuelve alguien en quien la influencia de la evolución superior supera a la de la evolución inferior.

La evolución superior es una propuesta formidable y requerirá toda nuestra energía. Si nos vamos a dedicar a ella tendremos que interesarnos en lo que implica: el desarrollo de la conciencia, siempre y en todo lugar. No le podemos dedicar medio tiempo y la mitad de nuestra energía. Es todo o nada. Cualquier situación que nos confronte y cualquier experiencia que nos sobrevenga, cualquier oportunidad que se presente nos ha de conducir a la

pregunta: “¿Qué implicaciones tiene esto, directa o indirectamente, con el propósito más alto que me he planteado?” Tenemos que hacernos esta pregunta con respecto al trabajo, a nuestras relaciones personales, a nuestras actividades sociales, culturales y deportivas, a nuestros intereses (los libros que leemos, la música que oímos, las películas que vemos). La pregunta siempre es la misma: “¿Qué efecto tendrá esto en mi desarrollo como ser humano?”

Tomar como prioridad el llevar una vida religiosa o espiritual en el sentido convencional no necesariamente ocasionará un impacto positivo en nuestro desarrollo, pero si hacemos del desarrollo de la conciencia nuestra motivación primordial en cada cosa que hagamos es seguro que progresaremos. Si no hacemos esto, pues no habrá desarrollo.



## 10. El individuo integrado

Es innato nuestro deseo de cambiar, de crecer, de evolucionar. Eso es lo que significa ser humano. Sin embargo, como hemos visto ya, la evolución de la conciencia no es un proceso automático. Como lo sabrá bien todo aquél que haya aspirado a cambiar, es difícil sostener ese esfuerzo. Por muy inspirados que lleguemos a estar a veces, es muy probable que termine pareciéndonos casi imposible sostener esa inspiración o llevarla a ser un esfuerzo consistente hacia una autoconciencia mayor.

¿Por qué pasa esto? La razón es que no somos tanto un yo como una sucesión de yoes. Quizá seamos un montón de yoes. No somos un yo unificado que opere de manera continua sino toda una cantidad de yoes que batallan para obtener la supremacía y sólo uno de ellos tiene el control en cada momento. Esto explica por qué fallamos con tanta frecuencia cuando emprendemos algo. Por ejemplo, detrás de una decisión de levantarse temprano en la mañana está la suposición de que quien toma la decisión es la misma persona que hará lo decidido. Sin embargo, cuando despertamos podemos descubrir que durante la noche otro yo tomó el control y es un yo que no tiene intenciones de levantarse. De hecho, fantasea con la idea de quedarse acostado

toda la mañana. Y ahí estamos, recordando vagamente la decisión que tomamos anoche y preguntándonos que habrá pasado con ella.

Por lo tanto, convertirse en un individuo conlleva un proceso de integración. De alguna manera tenemos que encontrar el modo de unificar a los diferentes yoes que llevamos en nuestro interior, los que constituyen el conjunto de nuestro ser, consciente e inconsciente, intelectual y emocional. Además de esta integración, a la cual podríamos llamar “horizontal”, hay que lograr una integración “vertical”, una en la que participe nuestro potencial superior aún no comprendido, que se consigue cuando nos permitimos tener la experiencia de nuestras cimas, así como de nuestras profundidades. Si pensamos en la vida budista de esta forma podemos ver que al comprometernos a observar los preceptos éticos podemos vivir de tal manera que en verdad sostenemos lo que decimos y hacemos lo que pretendemos hacer. En otras palabras, desarrollamos integridad. La práctica tradicional budista de atención consciente en todas sus formas también nutre la integración de nuestros múltiples “yoes”, toda vez que hacemos el esfuerzo de mantener una atención consciente continua a lo largo de todo cuanto hacemos en el día. La meditación se puede describir como un método directo para tener integración. Ante todo nos procura una integración “horizontal”. Poco a poco, al enfocarnos en un objeto de concentración, vamos reuniendo nuestros yoes diseminados: Después, sobre la base de esa integración horizontal podemos realizar prácticas de meditación en las que reflexionamos sobre una verdad superior y vamos teniendo una experiencia de la misma. Éste es un proceso de integración “vertical”. Las prácticas de devoción y el estudio del

Dharma nos ayudan también a avanzar en dirección a este tipo de integración vertical.

No obstante, una vez que hemos entendido la necesidad de desarrollar atención consciente en todos los sentidos y de haber iniciado, quizá, el intento de desarrollarla mediante tales métodos, todavía no es seguro que la desarrollaremos de la forma correcta. Corremos el riesgo de desarrollar, en cambio, lo que pienso que se podría denominar una conciencia alienada. En una era de transición, en la que no hay valores estables universalmente aceptados sobre los que podamos basar nuestra vida, mucha gente pierde cualquier sentido de identidad verdaderamente sólido. Asimismo, muchas personas están condicionadas para insistir en sus sensaciones corporales, en especial las que tienen que ver con el sexo, así como para reprimir las emociones negativas, para sentir lo que se les dice que deben sentir en lugar de lo que en realidad sienten. De modo que, por las más diversas razones, muchos de nosotros pensamos que no podemos (o no estamos dispuestos a) tener una experiencia de nosotros y percibir nuestros sentimientos y emociones. Como resultado, cuando intentamos desarrollar atención consciente es posible que nos hagamos conscientes de nosotros sin que en realidad tengamos una verdadera experiencia de nosotros mismos. De cierto modo, estamos conscientes de que no nos sentimos; conscientes de que no estamos ahí.

Esta imposibilidad de experimentarnos es desastrosa porque tiende a crear una escisión entre lo consciente y lo inconsciente, entre esa parte de nosotros que nos permitimos percibir de manera continua y esa otra parte que inconscientemente hemos decidido no sentir y que, por lo tanto, sólo percibimos de manera intermitente y parcial, si acaso.

Mas el hecho de que rehusemos tener la experiencia de cierta parte de nosotros no significa que esa parte haya dejado de existir. Puede estar inadvertida pero sigue muy viva y no sólo vivita, sino también coleando. De una u otra forma hará sentir su presencia. Por lo regular lo hará a través de estados de ánimo. De pronto nos sentimos deprimidos, enojados, ansiosos. Un humor parece tomar posesión de nosotros y en verdad no sabemos por qué. A veces llegamos a decir cosas como: “hoy no me siento tan yo” o “no sé qué es lo que me pasa este día”. Casi como si sintiéramos que somos alguien más, mientras persiste ese estado de ánimo.

Desafortunadamente, en el pasado, ese doloroso estado de conciencia alienada ha sido agravado por ciertos maestros espirituales de Oriente, que han hecho todo tipo de declaraciones que no han conseguido tomar en cuenta las diferencias entre la mentalidad occidental moderna y la forma tradicional en que se ven las cosas en el Oriente. Se sabe que los maestros budistas, por ejemplo y muchos de sus discípulos occidentales, han afirmado que no tenemos un yo, basándose en la autoridad de la enseñanza del Buda sobre el *anattá*, o dicen que el yo es una ilusión. Entre tanto, los maestros hindúes te dicen que tú no eres el cuerpo, que no eres la mente, que no eres ni tus sentimientos ni tus emociones ni tus pensamientos. Que, de hecho, eres Dios.

La verdadera conciencia, la conciencia integrada, se desarrolla cuando uno aprende a experimentarse de un modo más completo y a ser más consciente de lo que percibe en su cuerpo físico, en sus sentimientos y sus emociones, en particular aquellos sentimientos que a uno le gusta creer que no experimenta. Una de las funciones de la sangha, si bien básica también muy importante, es proporcionar un entorno seguro en el que nos podamos abrir

a los demás y, al obtener de ellos el reconocimiento de nuestra experiencia, aprender poco a poco a reconocerla más nosotros mismos.

Otra forma en que la sangha desempeña un gran papel en todo esto es ayudándonos a hacernos conscientes de lo que ocurre. Es obvio que nos resulta muy difícil distinguir si hay aspectos de nuestra experiencia que no nos estamos permitiendo notar, puesto que el problema es la misma falta de consciencia, pero los amigos espirituales quizá sí vean muy bien lo que hay, mejor que nosotros y encontrarán el modo de hacérselo notar, con amabilidad y compasión. Por supuesto, nosotros podemos hacer lo mismo por ellos.

Cuando hablamos de esto es inevitable que surjan algunas interrogantes. Si la conciencia tiene que ver con experimentar-se uno mismo, ¿qué debemos entender por “uno mismo”? ¿El yo y la conciencia son lo mismo? ¿Qué relación hay entre el yo y la individualidad? ¿Son dos cosas diferentes o son la misma? De nuevo nos preguntamos, ¿qué es la personalidad y en dónde entra el ego? Las tradiciones espirituales del mundo han dicho mucho sobre todo esto. También lo han hecho los contextos de la filosofía antigua y moderna, además de la psicología moderna. En cierto sentido son todas variantes de la pregunta básica: “¿quién soy yo?”

No propongo que entremos en una discusión en este espacio acerca de la naturaleza del yo, aunque se trate de un tema interesante e importante. Lo que sí quiero es establecer algo con respecto a la terminología. Todos estos términos: yo, individuo, personalidad, ego, tienden a usarse con mucha libertad, pero en verdad es muy importante lo que significan. Preguntas como

“¿qué es el yo?” no son simples cuestiones semánticas ni juegos de palabras. O quizá sí sean preguntas semánticas, sólo que aquí la semántica viene a ser de una gran importancia práctica, incluso para la vida espiritual.

Alguien tan relevante como Confucio nos da su testimonio sobre el valor de la semántica. En China, cuando él vivía (más o menos en tiempos del Buda), había cientos y hasta miles de pequeños estados y cada uno de ellos era administrado por un príncipe o duque. Por supuesto, algunos estados eran mejor administrados que otros. Esto provocaba el surgimiento de especulaciones y consultas a los sabios, porque los gobernantes más filosóficos deseaban saber cuál era la mejor manera de reformar su estado. Una vez le preguntaron a Confucio: “Si quieres crear un estado ideal, ¿qué es lo primero que tienes que atender?” (claro que también a los sabios occidentales, como Platón y Tomás Moro, les hicieron esta pregunta). Es fácil imaginar los asuntos en los que la mayoría de las personas pensarían para empezar: defensa, ingresos, agricultura, educación, leyes y hasta religión o cultura, si seguimos contando, pero lo que Confucio respondió fue: “Rectificar los términos”.<sup>53</sup> Esto debe ser lo primero. Hay que empezar por ser precisos en lo que uno expresa, definiendo los términos que emplea. Si uno hace eso, las órdenes ya no serán ambiguas y las acciones serán decisivas.

Este consejo es relevante no sólo para reformar un estado sino también para reformarnos a nosotros, si eso es lo que deseamos. En particular, el consejo de Confucio resulta pertinente para nuestro Occidente actual. Tenemos muchos consejos para

---

<sup>53</sup> Analectas 13.3.

elegir de entre ellos. Hay tantos maestros espirituales y todos ellos utilizan el mismo tipo de lenguaje, pero lo hacen para ofrecer una guía bastante opuesta. Uno de ellos puede estar pidiendo que te preguntes: “¿Quién soy yo?” y nada más. Que cuando hables te preguntes: “¿Quién está hablando?” Que cuando escuches te preguntes: “¿Quién está escuchando?” Que cuando estés pensando te preguntes: “¿Quién está pensando?” Que cuando estés teniendo cualquier tipo de experiencia no te preocupes por el objeto y mejor te ocupes del sujeto; que te preguntes: “¿Quién está teniendo esta experiencia?” La idea es que mantengas esas preguntas dando vueltas en tu mente.

Sin embargo, otro maestro, igualmente imperioso, podría decir: “No, desecha todo pensamiento acerca de ‘yo’. Es pura ilusión. Cuando nos preguntamos ‘¿Quién soy yo?’ es cuando empiezan los problemas”. Y así, otro maestro autorizado dirá: “Alcanza el gran Yo. Ve que tu yo verdadero es Dios, que tú eres este gran yo, que es Dios”. Mientras que otro más insistirá en que tienes que poner los pies en la tierra y seguir adelante con tu vida, ser tú mismo, cultivar tu propia personalidad, hacer lo que te corresponde y desarrollarte a partir de tus raíces, pero entonces habrá algún otro que declare que: “No, lo que debes hacer es arrancar al ego de raíz. Hacerlo volar con dinamita, si es necesario”. Un reconocido budista británico dijo una vez en una conferencia que hay que extirpar grandes terrones de ego sangrante para aligerar tu carga y posibilitarte el ascenso espiritual.

Es con todo esto como podemos terminar confundidos en lo que es un asunto fundamental. No sabemos a quién creerle y, por lo tanto, no sabemos que hacer con respecto al aspecto más central y, al mismo tiempo, más incipiente de nuestra experiencia.

Cuando tratamos de ponernos en buenos términos con ello descubrimos que apenas tenemos una pálida idea de que hay algo alrededor y lo llamamos “yo”. Tenemos muy claro (al menos casi todo el tiempo) que hay algo ahí, como quieras llamarlo y parece que eso que llamamos “yo” es lo mismo a lo que nos referimos cuando decimos ego u otros términos similares. ¿Pero qué es ese algo en torno a lo cual gira toda nuestra experiencia? ¿Qué deberíamos hacer con ello? Podemos encontrar que no parece haber un claro consenso en cuanto a esto, pero es indudable que prevalece la experiencia de “yo”, aun si ésta no debería ser. Incluso si nos decimos que sólo estamos pensando que ahí está pero que en realidad no existe, el pensamiento está ahí, aunque parezca ilusorio. Si en verdad deseamos estar gravemente confundidos podemos ponernos a pensar que sólo estamos pensando que estamos pensando que ahí está (es decir, que nuestros pensamientos se están persiguiendo la cola).

La pregunta práctica se mantiene: ¿qué hacemos con eso que llamamos “yo” (o con la idea de “yo”, que viene a ser lo mismo)? ¿Deberíamos cultivarlo, refinarlo, idealizarlo o rechazarlo? Y si vamos a rechazarlo, ¿deberíamos erradicarlo, ignorarlo o socavarlo? ¿Deberíamos tan sólo verlo con gentileza, fijamente, hasta que nos demos cuenta que en realidad no está ahí? Si no establecemos este asunto nuestra vida espiritual se hallará más o menos en un punto muerto.

Me atrevería a decir que la solución política que sugiere Confucio, la rectificación de los términos, podría emplearse para aclarar este insalvable obstáculo espiritual. Palabras como yo, persona, individuo o ego tienen todas un sentido un tanto cuanto ambivalente. Cada una de ellas puede ser cultivada o erradicada,

dependiendo del sentido en el que usamos la palabra. Lo cierto es que podemos colocar estos significados ambivalentes en columnas separadas para identificar mejor lo que hay que cultivar y lo que debemos erradicar. Así tenemos que hay la verdadera individualidad y la falsa individualidad, el yo superior y el yo inferior, la persona y la personalidad, tener conciencia de sí y centrarse en el ego.

¿Pero cuál es la base de la diferencia entre las interpretaciones positivas y negativas de estos términos? Si volvemos a la pregunta de la conciencia alienada veremos que ésta surge debido a que uno no consigue tener una experiencia de sí mismo, sobre todo de sus propios sentimientos y emociones. Quizás, en especial, uno no logre contactar con sus emociones y sentimientos negativos.

Hablando en un sentido práctico, no tenemos que preocuparnos por la realidad u otra posibilidad del yo o del individuo en ningún sentido metafísico. Estamos conscientes de nosotros mismos y sin duda ésa es nuestra experiencia. La tarea es aclarar e intensificar esa experiencia de tener un conocimiento de nosotros mismos, cultivar ese yo superior, la verdadera individualidad y la conciencia de lo que percibimos como entidad físico-psíquica, para llegar a ser una persona integrada.

Ésta es, pues, la base para distinguir entre los usos negativo y positivo de las palabras yo, individualidad, persona y ego. Tiene que ver con el grado de integración o unificación al que se refieren. La verdadera individualidad es integrada, la falsa individualidad no. La primera hay que desarrollarla, de la segunda hay que deshacerse. Podemos decir lo mismo del yo superior y el yo inferior, de la persona y la personalidad, del estar consciente de

quien se es y del egocentrismo. El primero de cada uno de estos términos se refiere a la experiencia que tratamos de cultivar a través de la práctica espiritual; una experiencia integrada de “yo”. Jung nos ofrece una buena noción de esto en la siguiente definición del yo (como lo resumió uno de sus discípulos): “Por definición, el yo comprende toda la esfera de acción de una personalidad, desde sus rasgos más individuales hasta sus actitudes y experiencias más genéricas, tanto reales como potenciales. De tal modo, trasciende la personalidad existente. Por lo tanto, al arquetipo de la integridad o del yo lo podemos considerar como el dominante del desarrollo psíquico”.<sup>54</sup> Logramos esta experiencia cuando recuperamos y reconocemos cualquier aspecto de nosotros mismos del que hayamos podido tratar de disociarnos y permitiéndonos la oportunidad de volver a experimentarlo.

Esto es por lo que hay que pasar para llegar a ser un verdadero individuo, pero cabría preguntarse si convertirse en un individuo es algo tan bueno. ¿De qué manera encaja esta idea del desarrollo de la individualidad con la famosa doctrina del *anattá* (“no-yo”) que pronunció el Buda<sup>55</sup> o ciertamente con la idea en

---

<sup>54</sup> (sin ubicar hasta el momento de imprimir).

<sup>55</sup> De acuerdo con los registros del pali, la exposición de *anattá* fue uno de los aspectos de la enseñanza del Buda a sus primeros cinco discípulos. Vea Ñanamoli p. 46. La esencia de la enseñanza es que no puede identificarse ningún aspecto del propio ser, sea en su forma material, en sensación, en percepción, en voliciones o en conciencia, como lo que uno llama su yo. Al mismo tiempo, lo que uno es está compuesto nada más por estos elementos (que tradicionalmente se llaman cinco *skandhas* o “montones”); no hay un “yo verdadero” o alma como algo que se halle detrás de todo eso. No hay una esencia inalterable y, por lo tanto, en cierto sentido, no hay un “yo” que renazca. Nuestra existencia es simplemente una combinación siempre variable de estos cinco elementos. De modo que quizá sea más útil pensar que no hay un yo *fijo*.

general de que una auténtica vida espiritual entraña, de alguna manera, llegar a estar “desprovisto de ego”?

La enseñanza del Buda que se refiere al *anattá* es la negación aparentemente categórica de que exista algo que pueda denominarse yo. Cuando estuve estudiando pali, el Abhidhamma y lógica budista en Benarés, a mi maestro le gustaba enfatizar que la palabra *anattá* (*anátman* en sánscrito) es una expresión compuesta, constituida por la palabra *attá* (*átman*) que, por lo regular, se traduce como “yo”, más el prefijo *an*, que significa “no” o “sin”. Entonces añadía que si alguien deseaba entender el sentido de la expresión completa antes tendría que haber comprendido el significado de *attá*. No es posible que uno se percate de la verdad del no-yo si no tiene primero una idea de qué es aquello a lo que nos referimos al decir “yo”. Puede parecer obvio pero, al parecer, no resultó tan obvio para todos. Algunos monjes theravadines estaban escandalizados con lo que él proponía pues les parecía totalmente herético.

Sin embargo, él tenía mucha razón. No es posible que uno entienda lo que quiere decir no-yo a menos que sepa qué concepto en particular del yo está negando el prefijo. Es evidente, a partir de los diversos contextos en los que aparece la palabra *anattá* dentro de las escrituras budistas, que al Buda le interesaba negar la idea brahmánica (tan común en su tiempo) de que había un yo permanente e inmutable. Él no enseñaba que la experiencia que tenemos de nosotros mismos fuera totalmente una ilusión y que en realidad no estemos aquí en absoluto. Él enseñó que el yo empírico, la psique, no es una entidad fija, que está en constante cambio y que es precisamente porque está cambiando que puede evolucionar. Todo lo que conocemos, experimentamos y

nombramos con el nombre de yo se halla en un estado de flujo constante. Esto es lo que quiere decir *anattá*. De modo que el propósito de la enseñanza del *anattá* es enteramente práctico. No es para tomarlo como un enunciado metafísico sino como un medio para tener claro el sendero a la iluminación. Sólo si entendemos (y no nada más de manera intelectual sino en lo más hondo de nuestro corazón) que no hay nada fijo en el centro de nuestra experiencia podremos evolucionar.

## II. Superar al yo

Mi principal objetivo al traer a colación en este contexto a mi filósofo moderno occidental favorito es presentar un concepto de su pensamiento, que aclara la característica que define al sendero budista. Me parece, hablando desde una perspectiva budista, que la obra de Nietzsche constituye la más importante entre todas las líneas de pensamiento que ha producido el Occidente moderno. Por lo tanto, propongo ofrecer un breve esbozo de la vida y la obra de Nietzsche y, entonces, comparar su concepto central del superhombre (más las ideas afines, en especial aquella de que hay un proceso continuo de evolución dentro del individuo) con el budismo como la suma o ejemplificación de ese proceso evolutivo continuo.

Me familiaricé con la obra de Nietzsche cuando tenía unos 18 años, durante los primeros días que pasé en el ejército, todavía en Inglaterra. Un glorioso día de verano, aprovechando mi día libre, fui a Box Hill, un bello sitio muy famoso en Surrey. Ahí me tiré en el prado, a la brillante luz del sol, para leer *Así hablaba Zaratustra*. La combinación de un pensamiento profundo y de una bella poesía en ésta, la más conocida y popular de las obras de Nietzsche, me causó una impresión tan tremenda que cuando

miré hacia arriba parecía como si las palabras estuvieran escritas con letras escarlatas sobre el cielo azul. Desde entonces siempre he disfrutado leer a Nietzsche y a él regreso constantemente.

Nietzsche nació en Alemania en 1844, hijo de un pastor luterano (de hecho, fue Nietzsche quien dijo que el pastor luterano fue el padre de la filosofía alemana). Su padre murió en 1849 y Nietzsche pasó el resto de su niñez rodeado de mujeres: su madre, su hermana, su abuela y dos tías solteras. Después lo enviaron a un internado. Asistió luego a las universidades de Bonn y Leipzig, donde estudió filología clásica y se le otorgó la cátedra de filología en Basle, cuando tenía 24 años. Ni siquiera se había graduado aún pero fue recomendado por el eminente investigador y filólogo Ritschl, a quien había impresionado profundamente el desempeño de Nietzsche como alumno. En Basle, Nietzsche se interesó especialmente en la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner. En 1872 publicó su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*. A éste le siguieron otras obras pero en 1879, cuando apenas tenía 35 años, renunció a su puesto en la universidad, terminando así con su trayectoria académica y en lo sucesivo pasó la mayor parte de su vida activa en Suiza e Italia.

Fue un período de intensa soledad. Lo cierto es que nadie que lea acerca de los detalles de su dolorosa y aislada existencia puede evitar conmoverse. Estaba casi completamente solo, a no ser por uno o dos amigos con quienes se escribía. Además, su estado de salud no era bueno y a veces le sobrevenían dolores insoportables. Siguió escribiendo hasta 1888. Entre 1883 y 1885 produjo *Así hablaba Zaratustra* pero su obra casi no tuvo reconocimiento. Cuando salió a la luz la cuarta parte de *Zaratustra* no se vendieron más que unas cuantas docenas de copias. Por fin,

en 1889, Nietzsche enloqueció y murió a los 55 años, en 1900, sin que la demencia cediera.

En cuanto al pensamiento de Nietzsche, la palabra filosofía no es la más adecuada. Él despidió diversas ideas iluminadoras que ciertamente iban en grupo o al menos eso ocurrió con sus ideas principales. Sin embargo, no era su propósito plantear una interpretación lógica consistente de toda la existencia o la experiencia. Sus grandes antecesores, Kant, Hegel, Fichte, Schelling y Schopenhauer, habían intentado cada uno construir una filosofía sistemática, pero Nietzsche no era un elaborador de sistemas. No aspiraba a erigir un gigantesco y solitario edificio de pensamiento en el que todo pudiera acomodarse. En realidad, insistía en la iconoclasta paradoja de que “la voluntad por sistematizar es una voluntad de carecer de integridad”.<sup>56</sup>

Por lo tanto, a excepción de *Así hablaba Zaratustra*, todas las obras posteriores de Nietzsche no son más que líneas de aforismos. Podría decirse que es el maestro del aforismo. Ningún otro parece haber sido capaz de decir tanto en tan pocas palabras. Hasta donde sé, acaso su único rival sea William Blake con “Los proverbios del infierno”, de *El matrimonio del cielo y el infierno* y aquí quizá Blake sea aun más agudo que el mismo Nietzsche, pero Blake no hizo más intentos por expresarse de esa forma. Escribió “Los proverbios del infierno” cuando era muy joven y a medida que fue creciendo se fue haciendo más prolijo. Por su parte, Nietzsche cada vez era más aforístico y brillante, devastador e

---

<sup>56</sup> “La voluntad por *sistematizar*: en un filósofo, moralmente hablando, una corrupción sutil, una enfermedad del carácter; hablando de un modo no moral, su voluntad de parecer más estúpido de lo que es...” Vea **Walter Kaufmann**, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1975, p. 80.

iconoclasta y sus pronunciamientos eran cada vez más como un relámpago o un golpe de mazo.

El enfoque aforístico y no sistemático de Nietzsche no es accidental. Es aforístico porque así lo ha elegido. De hecho, tal es la esencia de su método. Algunos de sus aforismos tienen un poco el espíritu de los dichos de los maestros zen de China y Japón. Cada uno de ellos penetra en lo más hondo de la realidad de la existencia desde un punto de vista en particular y resalta por méritos propios. La verdad de un aforismo no depende de la verdad de otro. No hay una conexión lógica entre ellos de esa manera.

Una vez, Coleridge dijo acerca del gran actor Charles Kean: “Verlo actuar es como leer a Shakespeare a través de destellos de relámpagos”. De igual modo, leer a Nietzsche es como tratar de integrar un paisaje, el paisaje de la existencia humana, mediante la iluminación vacilante pero brillante de los destellos de los relámpagos. Por un instante, en unas cuantas palabras, es como si todo se inundara de luz y pudiéramos verlo todo claro desde un ángulo en particular. Después, la oscuridad absoluta. Luego leemos otro aforismo y llega un nuevo destello desde otro punto que ilumina otro cuadrante del cielo, de forma que todo se revela una vez más, antes de que la oscuridad descienda a continuación.

Es como si los destellos de los relámpagos nos mostraran diferentes paisajes. En cierto nivel sabemos que son el mismo paisaje pero resulta difícil armar las piezas de los distintos vistazos que revelan los destellos para formar una sola composición visual coherente que lo integre todo. Lo mismo podemos decir de los textos de Nietzsche. Son una lectura inspiradora pero en realidad son muy difíciles de exponer de manera sistemática.

Sin embargo, lo que esto quiere decir es que podemos considerar los aforismos de Nietzsche de forma individual, sin relacionarlos necesariamente con el resto de su obra y es así como propongo que hagamos. Los aforismos que revisaremos en este capítulo son los que se refieren a su idea del “superhombre”, “la conquista de sí mismo” y la “Voluntad por el Poder”.

Pongo entre comillas la palabra “superhombre” por dos razones. Primero para indicar que no es una traducción literal del término original que usa Nietzsche y, en segundo lugar, como una advertencia para que no le adhiramos al concepto de Nietzsche ciertas connotaciones dudosas que se le han agregado desde que los nazis lo emplearon para sus propósitos (y, claro está, para distinguirlo de Superman, el héroe de los cómics).

El término que utiliza Nietzsche es *Übermensch*, que literalmente no significa superhombre sino superior al hombre. Podríamos incluso decir que significa “muy por encima del hombre”. El *Übermensch* es el hombre que destaca muy por encima de los seres humanos tal como existen en el presente. Los trasciende. Asimismo, podríamos decir que es el “hombre trascendente”. En otras palabras, el superhombre de Nietzsche no es sólo una evidente humanidad actual, una humanidad cotidiana en un grado superlativo, sino un tipo de humanidad completamente diferente.

Nos quedará muy grabada la palabra superhombre como la traducción aceptada del *Übermensch* de Nietzsche porque durante mucho tiempo ha prevalecido en el mundo de habla inglesa como la expresión cultural más prominente del concepto de Nietzsche, debido a la obra de George Bernard Shaw, *El hombre y el superhombre*. Las posibilidades de que en este aspecto se suplantara la

obra de Shaw se nulificaron en mayor o menor medida a causa de que, lamentablemente, después de la muerte de Nietzsche todo su modo de pensar se corrompió y se degradó de un modo desesperanzado en la comprensión popular. Ante todo, se envileció en manos de su hermana y, después, en manos de aquellos que intentaron relacionar las ideas de Nietzsche con la ideología nazi. Ha sido apenas en los años más recientes cuando se ha rescatado el pensamiento de Nietzsche, liberándolo de las malas interpretaciones más toscas para, por fin, interpretarlo con más exactitud, lo cual ha logrado muy bien Walter Kaufmann.<sup>57</sup>

Si queremos empezar a disfrutar de una auténtica probada de Nietzsche debemos observar la manera en que presenta su material, que como lo sugiere el título *Así hablaba Zaratustra* es bastante individual. El Zaratustra de Nietzsche tiene muy poco que ver con Zaratustra o Zoroastro, el fundador histórico de la antigua fe del zoroastrismo. El Zaratustra de Nietzsche es de ficción. Es tan sólo el portavoz de las ideas del propio Nietzsche. Sin embargo, lo que los dos Zaratustras tienen en común es que aportan un mensaje a la humanidad.

La primera sección del libro, “Prólogo de Zaratustra”, lo representa descendiendo de una montaña. Por supuesto, esto es simbólico y ésa es la intención. Zaratustra ha estado en la montaña durante diez años, pensando y meditando y ahora su sabiduría ya maduró y desea compartirla con los humanos. En su descenso lo reconoce un santo ermitaño que ha vivido mucho tiempo en el bosque, al pie de la montaña y que recuerda haberlo visto hace mucho, cuando subió. El ermitaño trata de persuadir

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*

a Zaratustra para que no deje la montaña: “La gente es muy ingrata y distraída. No malgastes tu tiempo con las personas. Es mejor ser un ermitaño, vivir en la selva con las aves y las bestias, olvidarse del mundo de los hombres y sencillamente venerar a Dios”, pero Zaratustra deja al ermitaño y sus oraciones en el bosque y conforme continúa con su camino se pregunta: “¿Será posible que ese viejo santo en la espesura no haya oído decir que Dios murió?”<sup>58</sup>

La contundente observación de que Dios ha muerto constituye una de las percepciones más importantes de Nietzsche y se ha repetido a lo largo del siglo xx, dando lugar a todo un movimiento teológico que promulga “la muerte de Dios”. Nietzsche fue el primero que vio que Dios ya no estaba más allá arriba, en los cielos. De hecho, vio con claridad algo que desde entonces muchos han llegado a notar también, aunque habrá quienes declaren sin embargo que él está totalmente equivocado. Lo que vio fue que la enseñanza del cristianismo ortodoxo, con su creencia en un dios personal, un ser supremo, un creador, más sus doctrinas del pecado y la fe, la justificación, la expiación y la resurrección había muerto, caducado, era ya irrelevante. Su declaración anunciaba el inicio de lo que algunos identificarían como una era postcristiana. Si Dios había muerto, entonces el concepto cristiano del hombre también había muerto. El concepto del hombre como un ser que ha caído, un ser que por ser desobediente y pecaminoso necesita de la gracia para redimirse. Un ser que ha de ser juzgado y, quizá, castigado. Ese concepto ya no es relevante. Han explotado todos los viejos dogmas.

---

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin, Londres 1961, p. 41.

De modo que hace falta un nuevo concepto de quiénes y qué somos los seres humanos. Nos encontramos en un universo sin Dios. Estamos solos. Por lo mismo, tenemos que tratar de entendernos nuevamente. Ya no podemos aceptar respuestas preparadas. Nos encontramos aquí y ahora, en medio de un universo cuajado de estrellas, parados en la tierra, rodeados por otros seres como nosotros, con una historia a nuestras espaldas y posiblemente con un futuro por delante. Ahora tenemos que preguntarnos (y la pregunta es para nosotros, puesto que no hay nadie más): “¿Quién soy? ¿Qué soy?”

Las viejas definiciones ya no están. Debemos definirnos de nuevo, descubrirnos, conocernos. De cualquier manera, esto es lo que Zaratustra hizo en la montaña. Pensó, meditó y contempló durante diez largos años y ahora sabe lo que es el hombre. Ahora le trae a la humanidad el mensaje de lo que aprendió. Así, Zaratustra llega a un pueblo que se halla en la orilla del bosque, se acerca a la plaza del mercado y ve a la gente reunida. No se han congregado para escucharlo. Ni siquiera sabían que él venía. Están ahí para ver a un equilibrista que camina por la cuerda floja, pero como el actor aún no aparece Zaratustra aprovecha la ocasión y les habla.

Lo primero que les dice a quienes están en aquella plaza del mercado y, a través de ellos, a toda la humanidad es esto: “Les enseño acerca del hombre superado. El hombre es algo que ha de ser superado”. Entonces pregunta: “¿Qué han hecho ustedes para superarlo?”, con lo cual quiere decir: “¿Qué han hecho ustedes para superarse a sí mismos?” Mediante las palabras que Zaratustra dice en este prólogo, Nietzsche destaca que la evolución jamás se detiene. En el curso de la evolución todo tipo de

seres han creado algo que los supera. Han dado nacimiento a algo más elevado que ellos mismos en la escala evolutiva y no hay razón para suponer que dicho proceso finalizará con los seres humanos. La perspectiva que tiene Nietzsche de la evolución es bastante primitiva aquí pero no tenemos que tomarla tan al pie de la letra para que su conclusión dé en el blanco.

Así como los monos crearon a los humanos, de igual manera, en un salto aun más atrevido y glorioso, nosotros debemos ahora crear un nuevo tipo de ser. Eso lo llevamos a cabo al superarnos y Nietzsche prosigue señalando que eso empezamos a realizarlo en tanto que aprendemos a desdeñarnos, a sentirnos insatisfechos y descontentos con nosotros mismos. Sólo cuando comenzamos a mirarnos con desdén podemos empezar a alzarnos por encima de nosotros y ser más elevados, grandes y nobles de lo que éramos.

Debemos enfatizar de nuevo que el hombre superado de Nietzsche no es el producto de la evolución de un modo que se asemeje en absoluto a las líneas que traza Darwin. Para Nietzsche el hombre superado no se produce de forma automática, como resultado del funcionamiento ciego general del proceso evolutivo. Nietzsche distingue tajantemente entre lo que denomina el Último Hombre y el hombre superado mismo. El Último Hombre no es más que el último de los productos humanos del proceso evolutivo colectivo en general, pero no un tipo de un orden supremo. En cambio, el hombre superado será el producto de lo que el individuo, hombre o mujer, haga por alzarse e, incluso, por volar por encima de sí mismo. Es debido a la distinción que Nietzsche hace entre el Último Hombre y el hombre superado que puede disociarse de las ideas superficiales del siglo XIX que

hablaban del progreso humano como un desarrollo social colectivo continuo. En cuanto respecta a Nietzsche, nosotros también debemos hacer algo sobre ello, por una propia elección individual.

Nietzsche no siempre es muy explícito en este aspecto pero parece afirmar que en tanto que la evolución darwiniana es colectiva, esta otra evolución más elevada (como yo la denomino) es individual. Él tiene una visión dramática de la humanidad, como una cuerda o un puente que se tiende sobre un abismo, entre la bestia que hay en un extremo y el hombre superado en el otro.<sup>59</sup> Dicho de otra forma, dice que hay un elemento de riesgo que viene junto con el hecho de ser auténticamente humano. Representamos algo que está en transición y no tanto un extremo fijo. Por lo tanto tenemos que vivir con inseguridad e, incluso, de un modo peligroso. No debemos apeteecer una acogedora comodidad. Tenemos que vivir por algo más que nosotros mismos si en verdad hemos de llegar a ser nosotros mismos. Ese algo más por lo cual debería y debe vivir cada individuo es el hombre superado.

Para Nietzsche el punto crucial, la vertiente del proceso evolutivo, no ocurre entre el animal y el hombre sino entre el hombre que es todavía un animal y el hombre que es auténticamente humano. Es una distinción tajante. Lo cierto es que las perspectivas de Nietzsche acerca de lo que constituye la humanidad son bastante radicales y demandantes para cualquier budista que haya de aprobarlas. De hecho, lo que dice es que la mayoría de los seres humanos no son humanos en absolutos sino animales.

Desde un punto de vista budista el reino humano incluye un amplio rango de desarrollo en términos de conocimiento de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 43.

uno mismo o conciencia. La mayor parte de los seres humanos por lo regular oscila entre su naturaleza animal y los estados mentales caracterizados por las afinidades humanas e, incluso, ocasionalmente, los estados mentales más finos e integrados que por tradición se relacionan con el plano de los dioses. La forma en que Nietzsche define a la humanidad es mucho más estrecha y es evidente que no habla muy bien de la persona promedio. A nadie le gusta oír que en realidad no alcanza la calidad de ser humano.

No nos sorprenderá entonces que cuando Zaratustra le habla del “hombre superado” a las personas que están en el mercado éstas se rían de él y se interesen más en el equilibrista. Para Nietzsche la categoría del humano genuino, el plano humano propiamente dicho, sólo incluye a filósofos, artistas y santos. Además, al parecer, el hombre superado es superior a cualquiera de ellos. Kaufmann, al exponer a Nietzsche, dice que “él sostiene en efecto que el golfo que separa a Platón del hombre promedio es mucho mayor que la grieta que hay entre el hombre promedio y un chimpancé”.<sup>60</sup>

A decir verdad, Nietzsche distingue tres categorías. La primera consiste en el reino animal, que comprende a la mayoría de los seres humanos; podríamos decir que son seres humanos honorarios. La segunda consiste en el reino humano dicho ya con propiedad y la tercera es la categoría del hombre superado. Asimismo, Nietzsche habla de lo que llama “hombre preliminar”, que al parecer es un estado intermedio entre el plano humano y el del hombre superado. O sea que hablamos de aquellos quienes

---

<sup>60</sup> Kaufmann, *op. cit.*, p. 151.

tienden a buscar en todo los aspectos de sí mismos que deben superar. Sin embargo, él no es muy claro en cuanto a lo que los diferencia de la ya estrecha categoría en la que entran los humanos genuinos. Si el hombre superado es el ideal de Nietzsche, el humano auténtico parece ser el que aspira a serlo y que se ocupa del proceso de superación, como hacen los artistas, los filósofos y los santos.

Para superarse, uno “le da estilo a su propio carácter”.<sup>61</sup> Con esto, Nietzsche quiere decir que uno no se acepta a sí mismo como ya hecho. Él se queja de que el carácter de la mayoría de las personas no tiene un estilo particular. Es casi como si fueran el producto en serie de una fábrica o, peor, la materia prima a partir de la cual se pudiera formar el estilo de un verdadero individuo. Sin embargo, la actitud que adopta es la de alguien que toma su vida y su carácter como materia prima, de la cual algo deba obtenerse.

Por lo general pensamos en nuestro carácter, temperamento y nuestras características o cualidades personales como una serie de dones. Nos imaginamos que estamos hechos como somos para toda la vida. Si tenemos la tendencia a enojarnos con facilidad es que así somos, es nuestro modo de ser. Si somos sensibles o tímidos pues es que así nos hicieron. Pensamos que, en principio, no es diferente a ser alto o bajo de estatura. Pero según Nietzsche es posible que hayamos pasado por toda una línea de producción, que consiste en la herencia genética y la influencia

---

<sup>61</sup> “‘Darle estilo’ al carácter de uno, ¡todo un arte sin igual! Es lo que logran quienes ven todas las virtudes y debilidades de su propia naturaleza y las integran en un plan artístico hasta que todo aparece como arte y razón”. Cita de Kaufmann, op. cit., p. 251.

parental, más los condicionamientos sociales y educativos en general. No obstante, aún queda un largo tramo por atravesar. No somos el producto terminado. De hecho, apenas es con lo que vamos a empezar.

En efecto, Nietzsche dice que debemos trabajar en nosotros mismos, crearnos a partir de las condiciones en que nos encontremos, igual que un alfarero crea una bella pieza partiendo de un montón de barro. Así como es posible tomar una pesada masa pegajosa, hundirle los dedos y empezar a darle forma, uno puede también ir modelándose. Si uno comienza por ser honesto consigo mismo y admite que está más o menos sin terminar como ser humano, podrá entonces entregarse a la labor de moldear esa masa desaliñada e informe para hacer algo mejor.

Como ejemplo de alguien que le dio estilo a su carácter, Nietzsche cita a Goethe, el más grande de los poetas alemanes, que vivió de 1749 a 1832, un notable dramaturgo y novelista, además de pensador, científico y místico, pero por lo que más lo admiraba Nietzsche era por esa cualidad particular: todo el tiempo estaba tratando de hacer algo de sí mismo. Como ya vimos, era un individuo. En sus biografías y en los registros que han quedado de sus conversaciones resulta evidente que durante toda su larga vida, más de 80 años, siempre estuvo trabajando en él, del mismo modo en que uno podría trabajar en un poema, una novela o un tratado científico. También fue evidente para sus contemporáneos. La primera vez que Napoleón vio a Goethe exclamó espontáneamente: “¡Miren, he aquí un hombre!” Si consideramos que Napoleón conquistó Europa mientras que la condición política de Goethe era de menor importancia (no más que un ex ministro de un pequeño estado alemán), aquello nos

sugiere que Goethe tuvo éxito en el objetivo central de su vida. A partir del nada promisorio montón de pasiones libertinas e ideas silvestres que fue en su juventud, Goethe creó un hombre en el sentido más pleno y auténtico, como pudo observar Napoleón.

Ya vimos que Nietzsche legó al concepto del hombre superado mediante una consideración de la naturaleza general del proceso evolutivo. De acuerdo con el modo en que él entendía la naturaleza de la existencia, la vida (no sólo la humana sino cualquier vida) es algo que siempre debe tender a su propia superación. Nunca ha de estar satisfecha de sí misma. Continuamente, en cada una de sus etapas, debe ir más allá de sí misma. La vida, podríamos decir, es un proceso de autotranscendencia.

A este impulso innato es a lo que Nietzsche llama Voluntad por el Poder.<sup>62</sup> Es un término que incluyó comparativamente tarde en sus textos y, al igual que el de “superhombre”, ha sido muy mal entendido y, lamentablemente, malinterpretado, con la suposición de que conllevaba dudosas resonancias políticas e, incluso, militares. Sin embargo, con Poder, así, con P mayúscula, Nietzsche no se refiere a nada material en absoluto. Lo cierto es que no está hablando de política. La Voluntad por el Poder es la que busca un modo de ser más abundante, noble y sublime; una vida cualitativa y dimensionalmente diferente. En especial, es la voluntad por realizar al hombre superado.

Nietzsche enfatiza que este grado superior del ser es alcanzable sólo en la medida en que se vaya dejando atrás el grado inferior del ser, que se niegue y se destruya. Esto nos lleva a un aspecto vital de la Voluntad por el Poder, así como al enfoque

---

<sup>62</sup> Vea Kaufmann, op. cit., capítulo 6.

general de Nietzsche, que es que ésta implica una iconoclasia incondicional. Nietzsche contempló valores comúnmente aceptados, ideas generalmente sostenidas acerca del bien y del mal y exhortó de un modo bastante categórico y perentorio a erradicarlas porque eran basura. De otra manera, señalaba, no puede conseguirse la existencia del hombre superado.

De forma que Nietzsche es abiertamente despiadado e inflexible cuando condena al hombre promedio y sus requisitos subhumanos. Estamos acostumbrados a pensar en los profetas hebreos, Amos, Jeremías e Isaías Segundo, por ejemplo, como bastante terribles cuando se dedican a fulminar la vanidad del hombre, pero parecen dóciles si se les compara con Nietzsche. Él se inclina por hacer estallar (así lo dice) las viejas tablas de la ley No tiene tiempo en absoluto para toda la civilización y cultura modernas. Casi seguro que Nietzsche es el más devastador crítico de sí mismo que haya producido la raza humana (en el más completo y literal sentido de la palabra “devastador”). Denuncia amplia y totalmente a los seres humanos como los conocemos, con todas sus obras y sus maneras. Sencillamente afirma que éstas deben dejarse, no por pura negatividad personal sino porque son un estorbo. Deben trascenderse y dejar la vía libre para el hombre superado.

Es crucial para la iconoclasia de Nietzsche que al negar los valores y las formas de pensar existentes no se caiga en negar elementos externos a uno. No se trata de negar los valores de los demás sino los propios. Es a uno mismo al que debe superarse. Es consigo mismo con el que hay que entablar una batalla sin cuartel. La afición que muestra Nietzsche por la terminología bélica es otra fuente de malos entendidos, ya que el enemigo siempre es uno mismo.

En el *Dhammapada* encontramos la propia exhortación del Buda a participar en esa guerra inexorable: “Por más que uno haya de conquistar mil veces a mil hombres en la batalla, aquél que se conquista a sí mismo es quien obtiene la victoria más gloriosa”,<sup>63</sup> ¿pero qué tanto podemos presionar para conseguir una semejanza o siquiera una comparación entre la enseñanza de Nietzsche y la del Buda? Nietzsche sabía algo acerca del budismo pero en su tiempo había muy pocos textos budistas traducidos y no conocía lo suficiente como para llegar a un juicio equilibrado al respecto. Por ejemplo, tenía un escaso concepto del contenido positivo del ideal de la budeidad y hay muy poco de ese contenido positivo en su concepto del hombre superado. No es sorprendente si tomamos en cuenta que el hombre superado de Nietzsche es el producto de su pensamiento. Es la creación de un intelecto brillante, que penetra hasta el punto del genio intuitivo pero que no por eso deja de ser intuición intelectual y no el producto de una realización trascendental. De modo que el concepto del hombre superado no iguala ni de lejos al del Buda, el de una humanidad iluminada.

No obstante, el concepto del hombre superado en verdad apunta en la misma dirección general y la cuerda de Nietzsche, que se extiende sobre ese abismo entre la bestia y el hombre superado, corresponde por lo tanto, de un modo general, al sendero budista, puesto que ese sendero somos nosotros mismos. No somos entidades estáticas sino seres que evolucionan y se desarrollan. De acuerdo con el budismo, igual que con Nietzsche, andamos por este sendero conquistándonos de manera continua y elevándonos a niveles cada vez más altos.

---

<sup>63</sup> *Dhammapada* 103.

Si queremos ser osados podemos incluso decir que la Voluntad por el Poder corresponde, de una forma general, a la Voluntad hacia la Iluminación. Las dos son activas. Las dos son voliciones poderosas. Ambas tienen que ver no sólo con pensar en el ideal realizable más supremo sino también con lograrlo en efecto. Uno es el ideal del hombre superado mientras que el otro, por supuesto, es el ideal de la budeidad, la suprema iluminación por el beneficio de todos los seres. El logro de ambos ideales requiere la conquista de nuestras más primitivas identidades, de nuestro ego más inferior, de nuestros valores más ínfimos y nuestras ideas más básicas de cualquier índole.

Establecida esta clara semejanza podemos entonces destacar dos claras diferencias. La Voluntad hacia la Iluminación, el *bodhichita*, es más altruista, más atento a los demás, más cósmico.<sup>64</sup> Es la manifestación en el individuo de un principio universal, cósmico. Por supuesto, la figura de Zaratustra, cuya finalidad es ejemplificar al hombre superado, quiere compartir su sabiduría con la humanidad, quizá como un aspecto esencial de su logro. Pero la Voluntad por el Poder es, en esencia, más individualista que la Voluntad hacia la Iluminación.

La segunda diferencia entre la enseñanza del Buda y el pensamiento de Nietzsche tiene que ver con el método. Nietzsche trae a colación la necesidad de estar a disgusto con lo que somos y de conquistarnos para crear al hombre superado. Esto con una claridad cegadora que rebasa a la de cualquier otro filósofo o pensador occidental, pero falla lamentablemente, aunque con

---

<sup>64</sup> Para más acerca del bodhichita vea Sangharákshita, *El ideal del bodhisatva*, Bodhi, Editorial Pax, México 2007, capítulo 2: "El despertar del corazón bodhi".

nobleza, al no indicarnos cómo hacerlo. Dice “supérate” pero no nos da una idea de cómo hacerlo. No hay instrucciones prácticas. Nos quedamos con la exhortación vacía. En cambio, el budismo, como una tradición espiritual antigua, tiene muchos métodos, ejercicios y prácticas para la propia superación.

Es una gran diferencia. No es difícil ver que alguien está enfermo, pero sólo un médico muy hábil puede prescribir el método de tratamiento que necesita para recuperar la salud. Es cierto que Nietzsche pinta un severo y vívido panorama de la enfermedad de la humanidad moderna. Esa enfermedad que, en cierto sentido, es la humanidad y, asimismo, nos da un diagnóstico agudo. Después nos ofrece una ilustración brillante e inspiradora del paciente que ha recuperado una perfecta salud. Sin embargo, no nos aporta nada que vincule una imagen con la otra. Nietzsche no es el único que lo expone así. Casi toda la filosofía occidental moderna adolece del mismo eslabón perdido. Es rica en pensamiento abstracto y mucho de él, como el de Nietzsche, late con mucha energía intelectual, pero por lo general carece de contenido práctico.

Por fortuna, en el budismo encontramos no sólo el ideal abstracto sino también los medios prácticos para la realización. Se nos prescribe un modo de vivir. No obstante, los budistas pueden aprender mucho de la visión incondicional que tiene Nietzsche del potencial humano, correctamente entendido. La poderosa visión de Nietzsche, aliada con el claro sendero de práctica del budismo y las condiciones de apoyo (la sangha) en su conjunto nos dan la posibilidad de la transformación completa de la humanidad que tanto deseaba Nietzsche. Ésta es sólo una de las tantas formas en que la cooperación entre la filosofía occidental y las tradiciones espirituales de Oriente pueden aportar valiosos frutos.

## 12. El artista como el verdadero individuo

En los últimos capítulos hemos empezado a construir el retrato de un verdadero individuo. Hemos visto surgir al individuo en el contexto del desarrollo y el cambio evolutivo. Asimismo hemos notado dos etapas contrastantes e, incluso, contradictorias en el crecimiento del individuo. Primero la necesidad de reconocer e integrar todos los aspectos de sí mismo, contándose entre ellos los que uno preferiría *no* saber y, después, sobre la base de esa integración, la necesidad de decidirse a ir más allá, “conquistarse a sí mismo”, como lo dice Nietzsche. Además, también hemos visto que el budismo puede considerarse como el sendero de la evolución superior y vemos que ofrece métodos y prácticas específicas mediante los cuales el individuo puede irse formando.

Puede parecer extraño que pongamos tanto énfasis en las cualidades del individuo en un libro que habla de la comunidad espiritual pero, como ya hemos analizado, la sangha, en esencia, no tiene que ver con organizaciones o estados eclesiásticos sino pura y simplemente con la comunicación que se da entre individuos. Por eso es de suma importancia que entendamos la naturaleza de la individualidad.

En la parte final del libro ampliaremos nuestro campo de investigación para explorar los tipos de relaciones que son parte fundamental de la vida de cualquier individuo budista, una consideración de lo que es la sangha en su sentido más extenso, pero antes de eso quiero exponer un último aspecto de la individualidad. Hemos dicho que el verdadero individuo se caracteriza porque es consciente de sí mismo, por sus emociones positivas y refinadas, por su independencia mental y su libertad con respecto al condicionamiento grupal, por su creatividad y su energía que fluye libre, porque es más bien solitario y muchas veces no es muy popular. Me sorprende que se pueda decir que estas características pueda compartirlas una clase de persona que quizá, por lo general, no se asocia con cuestiones espirituales: el artista.

Ya dijimos que Nietzsche identificaba al artista (junto con el filósofo y el santo) como capaz de superarse a sí mismo. Pero, ¿por qué?Cuál es la relación entre el arte y el desarrollo espiritual (en este contexto la palabra arte considera todas las bellas artes: pintura, escultura, poesía, música, arquitectura, etc.)? Quiero sugerir que, a la vez que tiene cierta relación con la vida espiritual por medio de la producción de obras de arte con una importancia sagrada, el artista representa un aspecto o manifestación particular de la misma evolución superior. Por supuesto, no quiero decir con ello que uno no pueda participar en la evolución superior de la humanidad si no es un artista, pero uno no puede ser un artista auténtico de ninguna clase si al mismo tiempo no está participando en la evolución superior; en la vida espiritual.

Puede parecer que estamos glorificando al artista y esto ya es bastante difícil de tragar. Muchas personas no notan que el arte y los artistas son muy valiosos en comparación con lo que

suelen reconocer como actividades serias o importantes. A veces las artes son vistas como actividades glamorosas pero triviales. No se les ve como un auténtico trabajo. Algunos las ven como un lujo arcano de una élite privilegiada y de poca relevancia para el resto de nosotros. Lo cierto es que si consideramos la vida de diversos corrillos artísticos, del pasado y del presente, esa manera de considerar al arte quedaría descartada. Tenemos, por ejemplo, a la multitalentosa familia Sitwell, que por sí sola parece haber formado una serie literaria, capturada en la autobiografía de varios volúmenes que ha hecho famoso a Osbert Sitwell. Su niñez entre una familia brillante y excéntrica, en una amplia y laberíntica mansión antigua, le aportó muchas anécdotas que contar, aunque uno de sus cuentos cortos ejemplifica el modo en que la obra del artista había llegado a alienarse de los valores de la mayoría de las personas comunes.

Parece que Osbert vivía en una ala de la mansión y su hermana Edith habitaba en otra ala. Entre ellos mediaba media milla de corredores que, regularmente, atravesaba un pequeño regimiento de sirvientes. Una mañana él hizo sonar una campana para llamar a una sirvienta y le dio una nota para que se la entregara a su hermana, “si es que ésta no estaba ocupada”, mas le advirtió a la mucama: “si ella está haciendo alguna cosa no la molestes y mejor devuélveme la nota”. Cerca de quince minutos más tarde retornó la sirvienta sin la nota y Osbert le preguntó: “¿Entonces mi hermana no estaba ocupada?” y la mujer respondió: “Así fue, señor, ciertamente. No estaba haciendo nada en absoluto. Sólo estaba escribiendo”.

A pesar del respeto que se le ha conferido a algunas grandes obras de arte del pasado, para la mayoría de la gente el trabajo

creativo todavía no cuenta como “estar haciendo algo”, por lo cual la actividad del artista resulta mal comprendida. Lo cierto es que rara vez se entiende que (como yo lo creo) el arte es parte de la vida espiritual y que el artista es, o al menos podría ser, el verdadero individuo. Sin embargo, si lo pensamos un poco notamos que un gran artista en verdad comparte las características que hemos identificado como aspectos de la individualidad.

Para empezar el artista está más vivo que otras personas. La evidencia se halla en la sensibilidad del artista, dicha en su mejor sentido. Un pintor, por ejemplo, está mucho más finamente consciente de las diferencias en las formas, los contornos y los colores que otros sujetos. Si sales a caminar por el campo en compañía de un artista notarás que tiende a observar más que tú. Te hará ver la manera en que se delinear los árboles contrastando con el cielo, llevará tu atención al color exacto de una hoja o una flor que ha caído al suelo o te mostrará las sombras azuladas que los árboles proyectan sobre la hierba. Un pintor hace que despertemos y veamos lo que nos rodea, con una conciencia más aguda de lo que sucede en el mundo exterior donde hay siluetas, formas y colores.

De semejante manera, el músico tiene un oído muy agudo. Puede detectar diferencias de timbre musical y de ritmo que para el resto de nosotros difícilmente existen. Por ejemplo, las sutilezas del arte de tocar la tabla, en la música de la India, pueden ser impresionantemente complicadas de seguir, incluso para un oído entrenado. Se puede tocar el tambor con una delicadeza y un refinamiento increíbles, haciendo que suene como un murmullo que, poco a poco, se transforma en una especie de gruñido que se entremezcla con otras voces más agudas. Si se tiene el adiestra-

miento y la sensibilidad para oírlo es posible tener una impresión muy clara de que el tambor está hablando, que se comunica. Sin embargo, quien no cuente con ese grado de desarrollo auditivo será incapaz de oír su lenguaje.

Por supuesto, el poeta es asimismo sensible a los diferentes tonos y ritmos de las palabras. Todos usamos palabras constantemente pero tendemos a emplearlas de manera descuidada y brusca, sin un cuidado pleno de lo que significan, de sus cualidades sensibles y de sus texturas. Edith Sitwell, por ejemplo, describió los diferentes valores de las palabras de tal modo que se reveló la excepcional sensibilidad que ella tenía. Decía que algunas palabras eran “ásperas”, “hirsutas” o “pesadas” mientras que otras eran “suaves” o “ligeras”. Esa conciencia de las distintivas cualidades de las palabras va mucho más allá del rango que la mayoría de nosotros suele considerar.<sup>65</sup>

Los artistas no sólo están conscientes del mundo exterior constituido por las impresiones sensoriales. También están particularmente conscientes de sus propias respuestas a todo ello, así como de sus estados mentales y emocionales. No es nada más que reflexionen acerca de esos estados más que otras personas. En realidad los viven con mucha mayor intensidad. Además, el artista acostumbra estar muy consciente de los demás. Esto se manifiesta gráficamente en la obra de los grandes pintores, dramaturgos y novelistas, donde las personas en verdad están vivas. Hay una especie de biografía espiritual en un gran retrato. Tomemos por ejemplo el famoso retrato que hizo Velázquez

---

<sup>65</sup> Vea “Some Notes on my own Poetry”, en *Collected Poems*, McMillan, Londres 1957, pp. xv-xvi.

del Papa Inocencio X. Vemos ahí una detallada lectura de un hombre perverso. Sientes que puedes ver en esa cara, en sus ojos gélidos, en la textura de su piel, en la forma de la boca y en su torva y fija expresión todo lo que ha hecho alguna vez. Ése rostro sólo puede ser el de alguien que ha llegado a donde está por medio de la corrupción y, sin embargo, puedes ver que su camino hacia una meta lo ha construido también sobre muchas otras cualidades y fragilidades humanas. El pintor vio todo eso y lo plasmó en el lienzo.

En las obras de Shakespeare y las novelas de George Eliot podemos encontrar la misma capacidad de ver con esa intensidad, al grado que uno consigue captar con absoluta convicción la vida de otro ser humano. Volviendo por un momento al punto en que el artista se halla entre el pintor y el novelista, debo confesar que cuando era muy joven me imaginaba que toda la serie de descripciones que hacía Hogarth de la vida de Londres en su tiempo, como en *Rake's Progress* y *Marriage à la mode*, eran caricaturas. Que en sus sátiras exageraba para causar un efecto, haciéndolas un tanto densas, pero ahora que he visto un poco más de la vida y he observado a la gente más de cerca he llegado a la conclusión de que Hogarth estaba registrando con mucha precisión y que la gente es así en realidad. Vio a las personas como eran y fue así como las inscribió en sus pinturas y grabados, con un candor terrorífico.<sup>66</sup>

Así que el artista se halla consciente del mundo externo, de sí mismo y de los demás. También está consciente de algo que está más allá de todo ello. De algún modo incomprensible está

---

<sup>66</sup> Se pueden ver estos grabados en el Museo Británico.

consciente de la realidad misma, mas no en el sentido de considerar el concepto de realidad con R mayúscula, sino en el de ser profunda y resonantemente sensible al significado y el misterio de la existencia. El artista siente la presencia de este misterio de la existencia, ya sea cósmico o humano.

Como resultado de esa sensibilidad realzada y cultivada, el artista se distingue por sus emociones positivas y refinadas, sobre todo por una capacidad de sentir empatía por los demás y por capturar sus impresiones mentales más fugaces y sublimes.

Asimismo, el verdadero artista es de espíritu independiente y, en gran medida, se ve libre del condicionamiento grupal. Los artistas no dudan en seguir su propio camino y en ser ellos mismos. Lo cierto es que desde siempre se han destacado por desdeñar los convencionalismos, por agitar la nave, por rechazar la comodidad y por rehusarse a hacer lo que se espera de ellos o lo que ocasione menos alboroto. Al adoptar este tipo de actitud no están optando por ser excéntricos, perversos o complicados. Simplemente están tratando de hacer su vida y ser ellos mismos.

Por supuesto, entonces, el artista es creativo. Ni falta hace decirlo. Lo más importante es que el artista crea nuevos valores, unos que no existían o que no se habían vivido o percibido antes. Sin embargo, además de esto, el artista simplemente es productivo y los más grandes artistas son inmensamente productivos. Sus energías fluyen con una vitalidad extraordinaria. La cantidad tiende a verse acompañada de una enorme calidad (aunque no viceversa, claro está). Shakespeare, Goethe y Lope de Vega fueron escritores prolíficos. Los antiguos dramaturgos griegos produjeron muchas más obras de las que sobrevivieron intactas. Bach, Handel, Haydn, Mozart y Schubert vertieron, cada uno de ellos,

una casi imparable avalancha de música, en tanto que Tiziano, Rubens y Rembrandt dejaron a la posteridad una fabulosa cantidad de lienzos.

Causa tremenda impresión leer la vida de un gran artista. Uno se maravilla ante el espectáculo de ese flujo ininterrumpido de creatividad y se pregunta cómo hicieron para realizar todo ese trabajo en lo que, en muchos casos, como el de Mozart, fue una vida muy corta o, como en el caso de Bach, cuando tenían veinte hijos y una vida muy atareada. De igual manera hay otros muchos casos de diversos grandes artistas cuya vida transcurrió bajo circunstancias domésticas muy poco favorables. Como quiera que lo veamos, semejante creatividad implica un trabajo bastante arduo. Aquellos artistas no se sentaban a tronarse los dedos esperando que surgiera la inspiración. Hacían lo suyo día, tarde y noche. Se sentaban en su escritorio o se paraban ante sus caballetes tan pronto como amanecía y pasaban horas en su labor, cada día, a veces sin descansar, acumulando años de trabajo y, de pronto, llegaba la vejez.

Por último, apuntemos que, en esencia, los artistas son solitarios. Se aíslan de las masas como consecuencia de su enorme conciencia, su gran individualidad y su creatividad aun mayor. Es común que la persona ordinaria no comprenda por qué un artista se dedica con tanto ahínco a las palabras, a los sonidos, a las líneas, los colores y las formas. Dirá que cualquier palabra o matiz funcionará igualmente bien y que, por lo tanto, ¿qué caso tiene afanarse así por ello? ¿En realidad tiene sentido detallar con tanta precisión esa progresión musical, dentro de todo el marco de la vida? Si pones esa coma o quitas ese punto, ¿qué diferencia hay? ¿No es todo eso un poco mezquino y cursi. No obstante, para un artista todo eso es lo más relevante.

Debido a que la gente común carece casi por completo de compasión y comprensión hacia lo que realiza el artista, éste suele resultar poco apreciado. A veces ni siquiera tiene reconocimiento. Como quiera que sea, los grandes artistas se han adelantado a su tiempo. Están incluso más adelantados que otros artistas comparativamente ordinarios. A veces al resto de la humanidad le toma siglos alcanzarlos. Con frecuencia vemos que un artista es vilipendiado por su generación pero que las generaciones posteriores lo ensalzan. Parece que la voz de las personas comunes sólo está dispuesta a honrar al artista una vez que haya fallecido. Como quien dice, el artista bueno es el artista muerto. Se sabe de sobra así es y no hace falta insistir en ello. Es normal que el artista se sienta más solo aun que el genio o místico religioso.

Si revisamos qué es lo que hace que alguien sea un auténtico individuo veremos que el verdadero artista tiende a tener, en esencia, las mismas características. ¿Pero qué define a alguien como artista? La definición, por supuesto, dependerá de la naturaleza de lo que ella o él están creando. Así que para zambullirnos de una vez en lo más profundo de lo que es una de las más provocativas y debatidas interrogantes de la historia del pensamiento occidental, preguntémonos, ¿qué es el arte?

También en el Oriente se han hecho esta pregunta, sobre todo en la India, pero ahí el debate ha seguido diversas líneas que ni siquiera podríamos empezar a comparar con las discusiones que se han dado en Occidente al respecto. Es una pregunta que solía ocupar mucho de mi tiempo y de mi energía en los días que precedieron al momento en que me hice responsable de varios asuntos, lo cual puso un límite a la cantidad de reflexiones que podía dedicarle al tema. Descubrí que hay innumerables

definiciones de arte, algunas bastante extraordinarias. El eminente crítico Herbert Read dijo que “el arte es un intento por crear formas placenteras”. La definición de Clive Bell es más sucinta y en sus días fue muy famosa. De hecho fue el tema de su obra más conocida: “El arte es forma significativa”. En cuanto a lo que dijo el crítico y estadista italiano Benedetto Croce, podemos notar cierta vaguedad: “El arte es intuición”. La verdad es que todas las definiciones que hallé resultaban más o menos insatisfactorias, demasiado amplias, estrechas o simplemente incompletas, de modo que al final decidí formular la mía propia.

Escribí una obra breve sobre el tema, *The Religion of Art*, a principios de la década de los 50, cuando vivía en Kalimpong y ahí definí el arte como “la organización de las impresiones sensoriales que expresa la sensibilidad del artista y comunica a quienes integran su público un sentido de valores que puede transformar sus vidas”.<sup>67</sup> La razón por la que esta definición me parece particularmente satisfactoria es que recoge una perspectiva definitivamente espiritual acerca del arte. Es desde este ángulo en específico como quiero examinarlo aquí con más detalle.

La primera aseveración, “El arte es la organización de las impresiones sensoriales” debería resultar bastante obvia, pero vale la pena establecerla. Un libro sobre poesía que consulté empezaba diciendo que jamás deberíamos olvidar que la poesía consiste en palabras (y que si hay personas que se olvidan de esto, sin duda ese autor tiene razón en recordárselos), pero vayamos un poco más allá. Si la poesía consiste en palabras, ¿en qué consisten las palabras? ¿Cuál es la materia prima de la poesía? Las

---

<sup>67</sup> Sangharákhita, *The Religion of Art*, Windhorse, Glasgow 1988, pp. 84-85.

palabras consisten en sonidos, vibraciones en el aire, sonidos que se relacionan en diversos grados y (a veces, sólo de un modo marginal) con significados conceptuales. La materia prima de la pintura sencillamente son impresiones visuales: forma y color, luz y sombra. De igual manera, la música se compone de impresiones auditivas: sonidos y ritmos, ya sean fuertes o suaves, armónicos o discordantes. Lo cierto es que todas las artes emplean como materia prima impresiones sensoriales. Son su material básico. Es ahí donde empieza el arte, con las impresiones que se vierten sobre nosotros todo el tiempo a través de los cinco sentidos físicos (a los que la tradición budista añade la actividad mental, como sexto sentido).<sup>68</sup>

El artista organiza este caos de impresiones en un patrón, le da forma, elabora una unidad y así crea un mundo, que es la obra de arte. Hay diferentes maneras de organizar las impresiones sensoriales, algunas muy simples y otras elevadamente sofisticadas. El punto clave es que la obra de arte resultante no existe de manera independiente del artista. No está suspendida en mitad del aire, por decirlo así. La forma en que el artista modela las impresiones sensoriales expresa su sensibilidad. O sea que las obras de arte expresan o engloban la conciencia de los artistas, su percepción de la vida en su totalidad, su experiencia de sí mismos, de los demás y también de la realidad.

La sensibilidad que expresa la obra de arte refleja el nivel de conciencia del artista como individuo. No todos los artistas

---

<sup>68</sup> Así como el ojo observa formas, el oído oye sonidos, etc., la mente contacta con objetos mentales: ideas, recuerdos y demás. De modo que la mente se clasifica como un órgano sensorial, igual que en el caso de los órganos que tienen que ver con los cinco sentidos físicos.

pueden acceder a niveles particularmente elevados de conciencia, pero hasta el arte popular más sencillo, donde uno hace y construye cosas para sí mismo, siguiendo con amplitud los modelos tradicionales, expresa los rudimentos de una sensibilidad artística de un modo que no lo consiguen los artículos que se producen en masa y sólo unos cuantos artistas podría decirse que penetran, al menos de vez en cuando, más allá de los límites remotos de la conciencia humana ordinaria, para alcanzar la experiencia del conocimiento trascendental.

El artista genuino tiene acceso a niveles de conocimiento, conciencia y comprensión más elevados que los de una persona ordinaria. Está más avanzado en el desarrollo evolutivo de la humanidad y ésta es una de las razones por las cuales es un artista. En este punto puedo esperar que algún lector menee la cabeza confundido ante la osada afirmación de que el verdadero artista representa un tipo de humanidad más elevado que el de un ciudadano común y decente. Podrá alegar que mi idea con tintes gloriosos acerca del artista es pura ficción y que por lo regular el artista es impío, depravado y egoísta. Quizá deberíamos mirar un poco más en lo que se refiere a esto.

Hay que admitir que puede resultar de lo más difícil vivir con un pintor, un poeta o un músico. Pienso que eso se debe a que a los artistas les interesa, con justa razón, salvaguardar de posibles intrusiones su privacidad y sus condiciones de trabajo. Siempre habrá personas bienintencionadas que tratarán de hacer que los artistas se adapten, que se comporten, que vistan, miren, hablen y hasta que escriban o pinten como la demás gente. Es natural que en esas circunstancias los artistas se rebelen, a veces de manera violenta, contra los esfuerzos de los allegados más amables

que sólo procuran su felicidad y su éxito. De forma bastante ingrata, el artista insistirá en seguir siendo él mismo.

Además de esto, el artista, con mucha frecuencia, se halla en franca rebeldía contra la moralidad convencional. Esto es especialmente claro en el caso de un poeta como Shelley, que se mofaba de los cánones morales de su tiempo y a quien por eso todos fueron dejando solo. La verdadera pregunta no es si el artista es inmoral sino si el menospreciar la moral convencional es un error. Por lo general es evidente que la moral convencional se encuentra en constante equivocación y que el hecho de que el artista la rechace no es más que una expresión de su propia actitud mental más sana y equilibrada.

Por supuesto que no está siempre “equilibrado” el artista. No, en absoluto. Hemos visto que todos tendemos a no ser un ego unificado, al menos hasta que nos embarquemos en el proceso de integración. Antes somos un atado de egos. Por lo que se refiere al artista esto es demasiado cierto. La verdad es que el artista muchas veces es una persona profundamente dividida y en ocasiones parece que mientras más grandioso es más profundamente dividido está. Tan honda fisura en las profundidades de su propio ser puede causar que se encuentre tenso y desequilibrado, rayando incluso en la locura. Se puede afirmar que el artista tiene acceso a estados de conciencia más profundos que los de casi cualquier persona, pero esto no significa que pueda acceder a ellos todo el tiempo. Como dice Shelley en su “Canto”: “Muy rara, rara vez vienes a mí, Espíritu de Dicha”.

Es verdad que el espíritu de la dicha, esa experiencia de un modo superior del ser y de la conciencia, muy rara vez visita al artista creativo. Un artista no goza de esos estados de manera

continua y en ello difiere del verdadero místico, quien tiende a vivir en ellos muy buena parte del tiempo. Al verlo oscilar entre esos estados mentales, los más sublimes y los más mundanos, puede parecernos que el artista es dos personas. Es triste pero es cierto que a veces leemos un libro maravilloso y después descubrimos que el autor no es la maravillosa persona que su libro te hizo creer que era. Cuando al fin tienes la oportunidad de conocerlo te acercas lleno de gratitud y admiración, con esa sensación que te causan algunos libros de que el autor ya es tu amigo y que te ha revelado su alma pero, de pronto, estás frente a un hombrecillo adusto, sarcástico y te lamentas de haberlo conocido. Tan decepcionado quedas.

Es como si el artista tuviera dos identidades separadas, un yo artista y un yo ordinario. De aquí viene la idea de que la inspiración del artista proviene de más arriba y que su obra no es tanto suya. Al parecer a Haydn, el compositor del siglo XVIII, le pasaba esto precisamente. Estaba escuchando una ejecución de su oratorio *La Creación*, que escribió ya en su vejez y gritó: “¡No yo, sino una fuerza superior ha creado eso!” Una vez que estaba ya en su estado ordinario de conciencia, Haydn, el hombre común, hubo de declinar los logros de Haydn el artista. Ésta es, asimismo, una de las razones por las que tradicionalmente nos referimos como genio al hablar del artista y de todo aquél que dependa de un poder superior. En un inicio, la palabra genio designaba una deidad guardiana. Traducido a términos cristianos sería un ángel guardián. El genio representaba los poderes superiores que nos eclipsan y nos guían; los que dirigen nuestros pasos. Dicho de otro modo representaba nuestro yo superior, concebido como una personalidad independiente o casi independiente que era la

fuente de guía e inspiración de nuestro yo ordinario. Es la misma idea que radica detrás del concepto de las musas. Por ejemplo, al principio de *La Ilíada*, Homero invoca a la diosa para que cante “la cólera del Pelida Aquiles”. De semejante manera, *La Odisea* comienza así: “Háblame, musa, de aquel varón de multiforme ingenio...” Para cualquier poeta clásico ésta era la manera convencional de iniciar la obra. Siguiendo esos pasos, Milton hace lo propio en su *Paraíso Perdido*, sólo que él invoca a lo que denomina musa celestial, a la que distingue de la musa profana. Sin embargo, la idea es la misma. Se invoca a un poder superior que parece estar fuera de uno pero que, a decir verdad, es su propio yo supremo, del cual se deriva toda creación artística genuina.

En la actualidad la palabra genio se utiliza con demasiada libertad, sin conciencia de su significado original y se usa para referirse a cualquier persona que tiene un cierto don. Cuando le preguntaron al novelista Vladimir Nabokov si él se consideraba un genio respondió:

La palabra “genio” se emplea con bastante generosidad, ¿no es cierto? Al menos en inglés así es, porque en ruso “geniy” es un vocablo que ronda los límites de una especie de magno asombro y sólo se usa en el caso de muy contados escritores, como Shakespeare, Milton, Pushkin o Tolstoy. Para otros autores muy venerados, como Turgenyev o Chejov, los rusos tenemos un adjetivo un poco menos sublime. Los llamamos talant; talentos, no genios. Es un ejemplo extraño de discrepancia semántica. La misma Palabra es más sustancial en una lengua que en otra. Aunque el ruso y el inglés que yo manejo son prácticamente contemporáneos, no deja de llamar mi atención y me desconcierta cuando veo que llaman “genio” a cualquier narrador importante, como Maupassant o Maugham. Para mí, con mi melindroso orgullo en

la frase rusa, genio sigue siendo lo que habla de un deslumbrante don singular. El genio de James Joyce, no el talento de Henry James.<sup>69</sup>

Estemos o no de acuerdo con su apreciación de Henry James, la significativa distinción que hace entre talento y genio está muy en la línea del tipo de reevaluación que he emprendido acerca de lo que quiere decir arte y lo que es ser un artista, según mi propia definición.

Ya vimos que el arte es la organización de las impresiones sensoriales que expresa la sensibilidad del artista (independientemente de su nivel de refinamiento). La definición continúa: “y que comunica a quienes integran su público un sentido de valores que puede transformar sus vidas”. ¿Cómo ocurre esto? ¿Qué queremos decir con “un sentido de valores que puede transformar nuestras vidas”?

Si estamos de acuerdo en que el artista experimenta un nivel superior de conciencia, uno más amplio y en un grado más poderoso que el del común de la gente, entonces la obra de arte expresa ese grado de conciencia y no sólo lo expresa sino que lo comunica, en la medida en que cuando la comunicación es eficaz, después sentimos, si bien en un grado menor, el estado de conciencia que el artista tenía cuando la produjo. Ésa es la comunicación del artista. Por lo menos de manera temporal nos lleva a su nivel y nos convertimos en un verdadero individuo. Por un rato compartimos sus mismos valores y su percepción, lo cual puede transformar nuestras vidas.

---

<sup>69</sup> Vladimir Nabokov conversando con James Mossman, *The Listener*, octubre 23, 1969.

En esencia de eso se trata la evolución de nuestra humanidad. La transformación *es* evolución. No es nada más un cambio externo sino un cambio de nivel. Por lo tanto, los artistas no sólo tienen una evolución más elevada sino que, a través del arte con el que comunican su experiencia, contribuyen a la evolución superior de otras personas.

Cuando disfrutamos de las grandes obras de arte ensanchamos y profundizamos nuestra conciencia. Si escuchamos una gran pieza musical, vemos una bella pintura o leemos un magnífico poema y siempre que en verdad lo percibamos y permitamos que esa obra penetre en nosotros, ya estamos yendo más allá de la conciencia ordinaria. Somos más generosos en nuestros sentimientos. Toda nuestra vida se modifica sutil pero profundamente. Si persistimos en perseguir el interés por el arte puede ser que esto afecte a toda nuestra manera de ser y acaso eso transforme nuestra vida.

En nuestros días la religión tradicional (al menos el cristianismo) ha perdido su incuestionable sitio en la mente de los occidentales. Todavía tenemos los sorprendentes monumentos arquitectónicos del cristianismo pero, aun cuando algunos de ellos son en verdad gloriosos, para la mayoría de las personas no son más que una cáscara vacía. Para la gran mayoría la religión ortodoxa ha dejado de ser un medio de gracia. Ya nada nos aporta. Ya no nos inspira, no nos conmueve ni nos transforma. Mucho menos nos transfigura. La gente ya ni siquiera se opone a ella.

Como pretende sugerir el título de mi propio libro acerca del arte, para muchas personas éste ha pasado a ocupar el sitio y la función que tenía la religión. Pienso que ésa es una de las razones por las que todas las bellas artes son tan populares en la actualidad. Porque a pesar de que escuchamos tantas quejas

sobre la decadencia de la cultura, las bellas artes son enormemente populares de un modo sin precedentes. Antes, disfrutar de las obras de arte era un privilegio para unos cuantos. Hace 500 años, en Inglaterra, la mayoría de nosotros habría vivido en unas chozas miserables. No habríamos visto ninguna pintura jamás, como no fuera una o dos en la iglesia local y habríamos escuchado muy poca música de cualquier calidad. De leer no se diga. Raro era quien leía por gusto, si alguien leía. El placer de la cultura más refinada era un privilegio para sólo unos pocos acaudalados eclesiásticos y nobles. A finales del siglo XVIII, ¿cuántas personas habían oído ejecutar las obras de Bach, Haydn o Mozart? Algunas decenas de miles cuando mucho y a veces sólo unos cuantos centenares de aristócratas aburridos.

Sin embargo, en nuestros días, la herencia artística de todas las épocas se encuentra prácticamente al alcance de cualquiera. Millones de personas en el mundo entero pueden oír y disfrutar la música de los grandes compositores una y otra vez. La cultura más fina se halla diseminada en una escala sin precedentes. Los resultados que esto pueda tener sólo podemos tratar de adivinarlos, pero debe de haber alguna posibilidad de que la repentina accesibilidad masiva de buena cultura comience a ejercer una influencia refinadora lenta y constante sobre un sector importante y considerable de la población.

Si en verdad las artes han tomado el papel que tenía la religión se debe a que forman parte integral no de la religión en un sentido estrecho sino de la vida espiritual. Si tengo razón en este análisis, deberíamos estimular todas las bellas artes, como parte integral de la vida espiritual y de la evolución de nuestra humanidad.

Aún queda una pregunta por hacernos y es la que tiene que ver con la psicología de la creación artística. ¿Cómo y por qué

para el artista la producción de obras de arte debería ser un medio (o, incluso, *el* medio) para una evolución superior? ¿Qué sucede cuando un artista crea?

Para decirlo brevemente, cuando un artista crea está objetivando. Cuando uno objetiva puede asimilar. No es diferente a lo que ocurre en el proceso de los ejercicios budistas tradicionales de visualización. En la meditación, por ejemplo, cuando visualizamos al Buda cerramos los ojos y vemos. En realidad tratamos de ver y no nada más pensamos en él. Primero se expande una verde llanura con un amplio cielo azul por encima. Entre ambos un Árbol Bodhi. Al pie del árbol vemos la figura del Buda con sus hábitos naranja. Vemos sus rasgos que muestran una paz suprema, su complexión dorada, su dulce sonrisa, su cabello oscuro y rizado, los colores de su aura. Los vemos con tanta vida como si el Buda mismo estuviera sentado ante nosotros. En eso que visualizamos reconocemos las cualidades espirituales del Buda. En su rostro vemos sabiduría, compasión, tranquilidad, ausencia de miedo. Si nos aproximamos poco a poco a la imagen que visualizamos y, por lo tanto, a esas cualidades, sentimos como si esa imagen visualizada se acercara a nosotros. Sentimos que estamos absorbiendo las cualidades del Buda.<sup>70</sup>

Si perseveramos en este ejercicio y lo mantenemos no sólo unos pocos días sino meses y hasta años, al final llegará el momento en que asimilemos por completo todas esas cualidades del Buda y nos volvamos uno con él en la experiencia de la meditación. Cuando eso pase el ser que no está iluminado se transfor-

---

<sup>70</sup> Para una descripción sobre la forma en que funcionan las prácticas de visualización vea Vessantara, *Meeting the Buddhas*, Windhorse, Birmingham 1993, capítulo 2: "The Development of Buddhist Visualization".

mará en un iluminado y alcanzará su propia naturaleza búdica. Sin embargo, en el transcurso de esta práctica y en el proceso de todo este ejercicio, ¿qué es lo que en verdad ha ocurrido?

Lo que habrá ocurrido es que nuestro propio potencial, es decir, nuestra budeidad que ahí estaba todo el tiempo, desconocida e irreconocible, en el fondo de nuestro corazón y en lo más hondo de nuestra naturaleza, se ha vuelto realidad. La hemos realizado. Pero la hemos descubierto al objetivarla, al verla “ahí afuera” (aunque esté “ahí adentro”). Al haberla objetivado de esa manera la hemos asimilado poco a poco, cada vez más, hasta que nos hicimos una con ella.

Es así también como sucede en el caso de la creación artística. Cuando decimos que el artista crea a partir de su experiencia de un nivel superior del ser no es tan simple ni tan sincero como suena. No es que el artista tenga esa experiencia de manera total y perfecta antes de crear lo que sea. Quien hiciera así no sería un artista sino un místico, que es algo distinto y, al menos potencialmente, más elevado. El punto de partida del artista es una vaga sensación de lo que ya irá aclarando e intensificando conforme avance al ir creando la obra de arte. La experiencia creativa original que tiene el artista es como si una semilla comenzara a abrirse llena de vida pero cuya naturaleza sólo se revela en el momento en que aparece la flor; cuando la obra de arte está ya completa y perfecta. No obstante, por finos que sean los objetos que uno va creando y sin importar su fuerza transformadora, el más alto ideal de cualquier artista ha de ser el mismo que pueda tener todo ser humano. Cada uno ha de aspirar a ser uno mismo su mayor obra de arte, “modelando su carácter”, como diría Nietzsche, para convertirse en un auténtico individuo.

TERCERA PARTE

LA RED DE LAS RELACIONES PERSONALES



## Introducción

Unos versos que compuse alguna vez para la dedicación de un recinto budista incluyen la aspiración de “que la comunicación entre nosotros sea sangha”.<sup>71</sup> Con ello resalto la gran importancia que se le ha otorgado siempre en el budismo a la calidad de la comunicación, ya sea entre los miembros de la sangha o en el contexto de todas las relaciones que sostiene un individuo budista con otras personas. El Buda tenía mucho que decir acerca de la comunicación. Habló de la importancia de una forma de hablar sincera, amable, significativa y armoniosa y sobre la necesidad de poner atención a nuestras relaciones en general, asegurándonos de que esos vínculos se establezcan de acuerdo con los principios budistas.

Las razones son obvias. Ser humanos implica relacionarse con otros seres humanos. No podemos vivir aislados. Todos los esfuerzos que hacemos para desarrollarnos como individuos pasan continuamente por la prueba de fuego de nuestras relaciones con otras personas. No importa qué tan tranquilos, amables y sabios nos sintamos en la privacidad de nuestros corazones y recintos sagrados, la verdadera prueba que nos indica qué tanto

---

<sup>71</sup> Vea *Puya*, Windhorse, Birmingham 1999, p. 37.

hemos desarrollado esas cualidades viene cuando nos enfrentamos con las realidades de la vida, representadas por los retos que significan los “demás”.

Por supuesto, el primer ser humano con el que nos relacionamos es nuestra madre. La relación es muy íntima y nos afectará durante toda la vida. Después tenemos la relación con el padre y quizás entonces con los hermanos, así como con los abuelos, si somos afortunados. Más adelante puede ser que nos hagamos conscientes de que hay tíos y primos. Por lo regular nuestro círculo familiar se limita a ello. Sin embargo, vienen al rato los vecinos, los de al lado, los de enfrente, los de la cuadra siguiente. Cuando ya tenemos cuatro o cinco años aparecen los maestros, los compañeros de escuela y los amigos. Más tarde vendrá la esposa o el marido. Puede que también los hijos. Además de todas esas relaciones es posible que nos relacionemos con patrones, compañeros de trabajo y acaso con empleados nuestros. Asimismo, tarde o temprano hemos de relacionarnos con funcionarios de Gobierno, con burócratas y hasta con gobernadores, en el país y en el extranjero. Cuando llegamos a la madurez ya nos encontramos en medio de toda una red de relaciones con decenas o cientos de personas y estableceremos también una relación indirecta o distante con mucha gente más.

Esta red de relaciones es el tema principal de un texto budista conocido como *Sutra Sigálaka*, que podemos encontrar en el *Digha-Nikaya*, la “Colección de discursos largos”, en el Canon Pali.<sup>72</sup> Es un texto relativamente temprano y podemos suponer, con cierta razón, que se remonta hasta el Buda mismo. Se llama

---

<sup>72</sup> *Digha-Nikaya* 31.

*Sutra Sigálaka* porque es un discurso que le dio el Buda a un joven que así se llamaba. Un traductor describe al sutra como un “consejo para los laicos”. Aquí, el Buda establece un patrón para diferentes tipos de relaciones y explica cómo debe uno conducirse en cada una de ellas. Todo eso se plantea con tal claridad y de un modo tan sucinto que aún ahora sigue siendo de un interés considerable para nosotros, así que lo estaremos utilizando como marco referencial para esta última sección cuando consideremos la pregunta: “¿qué es la sangha?”

Sigálaka es un joven brahmín, lo cual significa que pertenece a la casta sacerdotal, la más alta y la de mayor influencia en la sociedad india. La introducción al sutra nos dice que el Buda se encuentra con Sigálaka muy temprano una mañana. La ropa y el cabello de Sigálaka aún gotean, pues se acaba de dar un baño ritual de purificación (esto es algo que todavía se puede ver. Los brahmines se paran en el sagrado Río Ganges, en Varanasi, se meten en el agua y recitan mantras). Una vez que ha tomado su baño, Sigálaka hace reverencias en las seis direcciones: al norte, al sur, al este, al oeste, al cenit y al nadir.

Según le dice al Buda, lo hace así obedeciendo la última voluntad de su padre, para protegerse a sí mismo de cualquier daño que pudiera sobrevenirle de alguna de las seis direcciones. Entonces, el Buda le dice a Sigálaka que, si bien es correcto y adecuado hacer reverencias hacia cada una de las seis direcciones, no lo está haciendo del modo conveniente, si lo que desea es que ese acto lo proteja de manera eficaz. Luego le explica lo que en realidad representan las seis direcciones.

Le indica que el este simboliza a la madre y el padre (en las lenguas de la India se menciona primero a la madre y luego al

padre), porque en ellos se halla nuestro origen, igual que el sol (o por lo menos el día) se origina en el oriente. Así que la primera relación a la que alude el Buda es la que se da entre padres e hijos. En cuanto a las otras direcciones, éstas se refieren a otras relaciones claves que tenemos en la vida: la del sur señala la que se da entre discípulo y maestro; la del oeste la relación entre esposa y esposo; la del norte se refiere a los amigos y compañeros; el nadir habla de la relación entre “amo y sirviente” (patrón y empleado, para usar términos modernos); y el cenit tiene que ver con la relación entre los laicos y los “ascetas y brahmines”.

El Buda le explica que la auténtica veneración de las seis direcciones consiste en llevar a cabo nuestros deberes con respecto a esos seis tipos de relaciones. Por naturaleza, esa actividad ética produce felicidad y es en ese sentido como uno se protege a través de ese tipo de “veneración”. Aquí el Buda ve al individuo como si estuviera en el centro de una red de relaciones, de las cuales menciona seis tan sólo. El Buda parece darle el mismo énfasis a estas seis relaciones primordiales, que representan un amplio campo muy extendido de la interacción humana y que en este aspecto es característico de su cultura, la que había en el noreste de la India en el siglo VI antes de nuestra era.

Sin embargo, la mayoría de las demás culturas hacen hincapié en una especie de relaciones humanas más que en otras. Por ejemplo, en el confucianismo se puede encontrar una lista semejante a la que el Buda le dio a Sigálaka y según ella hay cinco relaciones estándar: la que se da entre el gobernador y el súbdito (que a veces se describe como de príncipe y ministro), la que hay entre padres e hijos, la de esposa y esposo, la que se da entre hermanos y la que hay entre amigos. No obstante, en la

China antigua se enfatizaba siempre de manera especial la relación entre padres e hijos. En especial se señalaban los deberes que los hijos tenían con sus padres. Según algunos autores confucianistas la piedad filial era la virtud más grande y en la época clásica el gobierno reconocía de forma oficial con un título o con una gran extensión de tierra a los hijos e hijas que sobresalían como buenos ejemplos de esa virtud. Había, incluso, a los que se les erigía un monumento en su honor. La pura idea ya nos parecerá bastante rara ahora, en este tiempo que vivimos tan diferente a aquél, hoy que independizarse de los padres es uno de los objetivos esenciales.

En los antiguos griegos no encontramos una lista en particular que señale las relaciones importantes. Sin embargo, si tomamos lo que relata Platón de las enseñanzas de Sócrates como representante de los más altos ideales griegos, está claro que para ellos la relación entre amigos era muy significativa. La conmovedora descripción de la muerte de Sócrates coloca este énfasis en una perspectiva completa. Algún tiempo antes de morir lo vemos despidiéndose como si cualquier cosa de su esposa y sus hijos, a quienes, no obstante, se nos describen llorando amargamente. Después él los manda a casa y dedica sus últimas horas a un debate filosófico con sus amigos.<sup>73</sup>

Por otra parte, en la Europa medieval se hacía más énfasis en la relación que había entre amo y sirviente. En particular se destaca la que se planteaba entre el señor feudal y los vasallos. En ello se centraba esa relación, al grado que en torno a ella se construyó todo un sistema social. En el sistema feudal la gran

---

<sup>73</sup> Vea Platón, *The Last Days of Socrates*, Penguin, Harmondsworth 1969.

virtud era la lealtad, en especial con respecto a la persona que estaba directamente por arriba de uno en la escala social. Si eras un gran señor por encima tendrías al rey. Si eras un pequeño terrateniente arriba tendrías al señor de tu localidad. Si eras un sirviente o siervo ordinario respondías ante un caballero y estarías preparado y dispuesto a morir por tu superior feudal.

Por supuesto que en el Occidente moderno encontramos que se pone más énfasis en las relaciones sexuales o románticas. Uno puede pasar de una de esas relaciones a otra pero, no obstante, a través de todas sus altas y bajas, su actual relación sexual sigue siendo la relación central para la mayoría de las personas y es lo que le da colorido y significado a sus vidas. La relación romántica es el tema principal de películas, novelas, obras de teatro y poemas. Además, como ideal lo abarca todo. Los amantes suelen afirmar que no pueden vivir sin la persona a la que aman y que hasta están preparados a morir el uno por el otro. De modo que para la mayoría de las personas en nuestra cultura la relación sexual o romántica es la más central e importante (y si hubiera sabido esto la gente de las civilizaciones antiguas probablemente habría pensado que eso era ridículo). Esto no quiere decir que ellos tendrían la razón necesariamente, pero al menos podemos recordar que la gente no siempre ha visto las cosas igual que ahora.

En el Occidente moderno, a menudo, otras relaciones tienden a ser superficiales porque simplemente no se les da el mismo peso. Es común que menospreciemos la relación que tenemos con nuestros padres y nuestros amigos y que rara vez las tomemos tan en serio como nuestras relaciones románticas. Así consideramos que es como deben ser las cosas. Acostumbramos pensar que el tremendo valor que atribuimos a esta relación en

particular, comparada con el valor inferior que adjudicamos a otras, es perfectamente normal. Lo cierto es que somos capaces de suponer que siempre ha sido así en todas partes del mundo pero eso, como ya vimos, no es en realidad lo que ocurre. Al contrario, nuestra posición es claramente anormal pues ninguna otra sociedad ha puesto a las relaciones sexuales tan por encima de todas las demás.

Además de hacer menos a otro tipo de relaciones, nuestra actitud tiene el desafortunado resultado de darle demasiado peso a la relación romántica. Llegamos a esperar de nuestra pareja sexual mucho más de lo que puede ofrecernos. Si no tenemos cuidado esperaremos que sea todo para nosotros: compañero sexual, amigo, pareja, madre, padre, consejero, asesor, fuente de seguridad... todo. Esperamos que esa relación nos dé amor, seguridad, felicidad, satisfacción y todo lo demás. Esperamos que llene de sentido nuestra vida y de esta manera se convierte en una especie de cable eléctrico que conduce una corriente más alta de la que puede soportar. El resultado es que esa pobre y desafortunada relación sexual muchas veces funde algún fusible y se colapsa por la sobrecarga. La solución obvia es trabajar en el desarrollo de una extensión más grande de relaciones, todas importantes para nosotros y poner en todas ellas el máximo cuidado y atención.

Pero también lo podemos ver al revés. Además de contribuir al decaimiento de otras relaciones, la constante centralidad de la relación sexual o marital refleja asimismo el hecho de que otras relaciones se han vuelto más difíciles o han tendido a quedar en suspenso. Las relaciones entre maestro y alumno, empleador y empleado y regidor y regido han sido todas severamente

despersonalizadas. De hecho, lo más común es que no se les vea como relaciones que involucren en absoluto un elemento personal. No era esto lo que ocurría en las sociedades de antaño. Hace siglos (y en algunas partes de Europa hace apenas 150 años), si uno era un sirviente o un aprendiz lo más probable es que hubiera vivido con su maestro bajo el mismo techo. Habría compartido su cotidianidad, comiendo lo mismo en la misma mesa, como si fuera un miembro de la familia, sólo que no olvidaría cuál era su lugar. Bajo el sistema tradicional de aprendizaje se desarrollaría una relación personal muy estrecha entre maestro y aprendiz o sirviente o, en palabras más actuales, entre empleador y empleado.

Las novelas de Dickens, escritas entre 1840 y 1850, época en la que la etapa industrial ya estaba muy avanzada, todavía podría retratar la relación que se daba entre amo y sirviente en términos claramente feudales, porque esos términos seguían siendo una realidad para muchas personas. Cuando en *Los papeles póstumos del Club Pickwick*, Sam Weller, el fiel sirviente del señor Pickwick, quiere contraer matrimonio, el señor Pickwick, naturalmente, le ofrece liberarlo de su obligación. Sam declara su intención de permanecer con el señor Pickwick y éste le dice: “Mi buen amigo, deberías considerar también a esa joven”, pero Sam comenta que a ella la dará gusto hacer lo que él decida. “Si no fuera así, no será ella la mujer que supuse y no tendré reparos en dejarla”. Él dice que su deber es servir al señor Pickwick.

De este modo, él estaba rememorando la situación en la que uno servía a un patrón feudal que lo guiaba en la batalla, que era más poderoso que uno, que lo protegía y a quien le era incondicionalmente leal. Ese compromiso convertía la relación en una

auténticamente personal y, con frecuencia, en la relación más importante en la vida de una persona, contando incluso el plano emocional y en nombre de ella podrían llegar a sacrificarse las demás relaciones, si eso era necesario.

Esta actitud seguía vigente en el Oriente en cierto grado cuando estuve ahí, en la década de los 50. En Kalimpong, a veces, tenía que contratar a cocineros, ayudantes o jardineros tibetanos o nepaleses y era evidente que muy pronto se volvían bastante leales. No nada más les interesaba ganarse su dinero y cobrar a fin de mes. Algunos de ellos ni siquiera trabajaban por el dinero. Lo que les importaba más era tener una relación decente con un buen amo.

En la actualidad, para bien o para mal, eso ha caído en desuso, al entrar en juego los valores occidentales. La simple palabra “amo” ya causa cierta incomodidad. Lo que de eso resulta es que, en general, no puede uno tener una genuina relación personal con su patrón. Uno no trabaja para un empleador sino para determinada área de una compañía y su trabajo es supervisado por personas que detentan un poder mayor pero hacia las cuales no hay lealtad o compromiso. Sólo en una auténtica situación arcaica, como en el regimiento militar, donde la lealtad y la devoción al deber son la clave del éxito, es posible encontrar todavía ese tipo de relaciones. De igual manera tenemos una relación impersonal muy remota con quienes se supone que deben proteger nuestros intereses y lo cierto es que no consideramos que estamos sirviéndoles. Es posible que una o dos veces durante tu vida tengas ocasión de saludar en persona a un miembro del Parlamento o del Congreso que represente a tu localidad, pero normalmente eso es lo más cerca que llegarás a estar de ellos.

Podría pensarse que la relación entre maestro y alumno si sería algo naturalmente personal. Es verdad que puede darse así en el sistema tutorial de algunas universidades. Sin embargo, en general, la enseñanza en nuestros días es un proceso más parecido al mundo de los negocios, donde uno le va pasando los alumnos a otro profesor con la esperanza de que una ingesta balanceada de hechos dará resultado. Bajo el sistema acostumbrado en las aulas, un profesor suele tener que dirigirse a unos cuarenta alumnos y al cabo de unos minutos pasa a enseñar a otro grupo grande de estudiantes. Una relación necesariamente es algo individual y es virtualmente imposible desarrollar ese tipo de relaciones con cada alumno al que le tengas aprecio en semejantes circunstancias. Tampoco puedes tener favoritos, pues esto puede producir resentimientos.

De todos modos, la mayoría de las personas tienen contacto con profesores sólo cuando están muy jóvenes, así que cualquier relación que establezcan con sus maestros tiene escasas probabilidades de madurar. Por lo general no pensamos en que el aprendizaje haya de continuar más allá del punto en que dejemos de acumular grados académicos. Es ahí donde termina muchas veces la relación entre profesor y alumno, aunque más adelante habrá ciertas relaciones que pueden involucrar un elemento de enseñanza no oficial y que pueden tener un profundo efecto en nuestro desarrollo.

En la vida moderna, las relaciones entre amigos no tienen la intención de ser lo suficientemente profundas como para ocasionar problemas, al menos en el caso de los hombres. Tendemos a mantener esas relaciones en un nivel relajado y poco demandante, quizá porque en la mente de muchas personas está el temor

a la homosexualidad. Toda relación emocional estrecha entre dos personas del mismo sexo, sobre todo si son hombres, es susceptible de levantar sospechas.

De igual manera podríamos decir que las relaciones entre hermanos y hermanas son mucho menos importantes de lo que eran anteriormente. Una razón obvia para esto es que algunos de nosotros no tenemos hermanos ni hermanas. Es muy común encontrar que uno es hijo único, a diferencia de antes, cuando las familias eran más grandes y (en especial antes de que el Gobierno se hiciera responsable del bienestar del pueblo) cuando se esperaba que los mismos miembros de la familia se preocuparan unos por otros.

El hecho de que estos diversos tipos de relaciones se hayan vuelto más superficiales significa que sólo nos han quedado dos relaciones personales efectivas actualmente en nuestra vida. Los indios en la antigüedad tenían seis, los antiguos chinos tenían cinco pero nosotros, para fines prácticos, tenemos dos: la relación padre-hijo y la relación esposo-esposa o novio-novia y, de estas dos, para mucha gente la segunda es en definitiva la más importante.

Por supuesto, hay varios factores de complicación en las relaciones sexuales y el más obvio es el sexo mismo. En las condiciones de la vida actual las necesidades sexuales no sólo son biológicas sino también psicológicas. Por ejemplo, en nuestros días un hombre tiende a relacionar la expresión de su hombría no tanto con lo que hace en este mundo como con su actividad sexual, sobre todo si su trabajo es considerablemente de poca importancia y de baja exigencia.

Otro factor de complicación es que, como sucede en la mayoría de las civilizaciones, la relación entre hombre y mujer se ha

institucionalizado, ya sea como matrimonio o como cohabitación. Aparte de la relación padre-hijo (que tiene una base distinta), el matrimonio es la única de nuestras relaciones que legalizamos e institucionalizamos de semejante forma. No se limita a ser un mero entendimiento personal entre dos personas sino que implica una obligación jurídica, que bajo ciertas circunstancias puede tener que llegar a una corte legal. No siempre es fácil realizar cambios a una relación de este tipo y eso puede ocasionar dificultades.

Cuando surge un conflicto entre nuestra necesidad de desarrollarnos como individuos, por un lado, y nuestra relación sexual, por el otro, la presión psicológica puede incrementarse y causar una aflicción intensa. Lo cierto es que toda relación personal tiene el potencial de obstaculizar nuestros intentos de desarrollo espiritual. Tenemos una paradoja. Por una parte las relaciones personales son absolutamente necesarias para el desarrollo humano y, por otra parte, si nos comprometemos con el desarrollo espiritual es mucho más fácil sostener una relación personal con alguien que también está intentando llevar una vida espiritual. Es más probable que los problemas surjan (en especial en el contexto de una relación sexual) cuando una de las dos personas desea dedicarse a una práctica espiritual y la otra no y esos problemas son difíciles de resolver, porque ya de por sí es poco factible que uno se entregue por completo a un compromiso con la vida espiritual. Quizás una parte de nosotros se ponga del lado de la otra persona, en contra de nuestra aspiración espiritual y terminemos aceptando que destinar un tiempo para sentarse a meditar, por ejemplo, es mero egoísmo.

Algunas personas observan que a medida que se van dedicando más y más a una práctica espiritual disminuye la importancia

que para ellos tenían sus antiguas relaciones personales, al menos por un tiempo. Esto puede ser muy difícil de aceptar. Suena insoportablemente rudo decir que conforme uno crece no le queda más remedio que ir dejando atrás a familiares y amigos, en cierto sentido, pero de alguna manera esto sólo es algo que se esperarí. Como ya hemos visto, la vida espiritual incluye un elemento que implica ir hacia delante y si uno está interesado en algo que a sus amigos y familiares les parece de poco o ningún interés o de lo que prácticamente desconocen es inevitable que se vaya perdiendo contacto con ellos.

Sin embargo, muchos descubren que en tanto que van madurando en su práctica espiritual, su renovada positividad, su sensibilidad y su sentido de gratitud los conducen a una relación mucho más profunda y estrecha, en especial con su familia. Esto es algo que siempre se apreciará y en lo que vale la pena trabajar de un modo consciente. Después de todo, como le recordó el Buda a Sigálaka, nuestros padres nos dieron esta vida, que cada vez nos parece más significativa y valiosa, así que a ellos les debemos mucho amor y respeto, no importa lo que haya ocurrido después de eso. Al mismo tiempo, conforme profundizamos en la práctica espiritual estableceremos nuevas relaciones con otras personas que también están tratando de llevar una vida espiritual. Dicho de otra forma, es posible que nos unamos a una comunidad espiritual.

En los siguientes capítulos echaremos un vistazo a cada una de las seis relaciones que el Buda exhortó a Sigálaka a asociar con las seis direcciones. Cada capítulo aborda la relación en cuestión desde un ángulo en particular. O sea que no pretendemos que éste sea un relato muy completo (que de todos modos sería casi

imposible). Lo que queremos es tan sólo darnos la oportunidad de hacer una pausa y reflexionar sobre la naturaleza de cada relación en su momento. Una vez que hayamos considerado las seis relaciones tomaremos en cuenta algo que les atañe a todas y que es, asimismo, una cualidad del verdadero individuo: la gratitud.

Luego concluiremos con dos capítulos que ofrezcan un pensamiento acerca de la relación que tiene el individuo budista con el mundo más amplio. Después de todo, lejos de ser una racionalización para satisfacer al ego, como suponen algunos, la práctica budista sólo puede vivirse plenamente cuando comprendemos que estamos interconectados con toda la vida y, sobre esta base, nos comprometemos a actuar con compasión y energía.

## 13. Ser un padre budista

De acuerdo con el consejo que el Buda le da a Sigálaka, una de las seis relaciones que deben honrarse y respetarse es la que hay entre padres e hijos. Sentimos que esto es algo de lo que Sigálaka ya sabía de cierta manera, ya que estaba haciendo reverencias en el sentido de las seis direcciones, principalmente, siguiendo la voluntad de su padre. Podríamos decir muchas cosas acerca de los deberes que tienen los hijos para con sus padres. Aquí, sin embargo, me enfocaré en los deberes que tienen los padres con los hijos.

Yo no soy padre pero he tenido la oportunidad de observar la naturaleza de la paternidad, cada vez que me comunico con mis amigos y discípulos que tienen hijos. También a través de lo que noto a mi alrededor y en lo que leo y contacto de manera general en los medios de comunicación. Quizá sea relevante en este caso el dicho que pregona que el que está mirando aprecia mejor el juego. Con base en esa experiencia, si bien ajena, me atrevería a ofrecer una lista de puntos que le vendría bien tomar en cuenta a todo padre de familia que practique el budismo. No pasaré por la pregunta de si uno debería tener hijos o no. Es un hecho que muchas personas, incluyendo budistas, los tienen y que, por lo tanto, es necesario considerar la mejor manera de manejar esta relación tan importante.

Las observaciones que quiero hacer y de las cuales muchas no son más que sentido común las expresaré en 15 puntos.

#### I. RECUERDA QUE EN PRIMER LUGAR ERES BUDISTA

##### Y EN SEGUNDO LUGAR ERES PADRE

Si uno es, a la vez, budista y tiene hijos es importante que se considere un budista que es padre y no al revés, un padre que es budista. Hay mucha diferencia entre estas dos posturas. Cuando digo esto lo cierto es que no estoy alentando a los budistas a que pongan en segundo término a sus hijos. Si quieres ir a un retiro y tu hijo está enfermo no te estoy sugiriendo que lo dejes a la buena voluntad de otra persona y te vayas. No, en absoluto. Al decir que primero viene el budismo quiero señalar que de él se derivan los principios que te darán mayor claridad para ser un buen padre *budista* y no sólo un padre.

Los humanos comparten con prácticamente todo el reino animal la cualidad de poder ser padres. No hay nada extraordinario en tener hijos y casi todos los seres humanos lo hacen, pero si bien es fácil tener hijos es muy difícil en realidad ser un buen padre y más difícil aun ser un padre budista, ya que implica poner en práctica los principios budistas en nuestra relación con los hijos. Este punto es la base de todos los demás que quiero expresar.

#### 2. NO TENGAS MIEDO DE ENSEÑARLE BUDISMO A TUS HIJOS

En la actualidad hay mucha confusión acerca de lo que se les debe enseñar a los hijos. La gente comenta con frecuencia que no debemos interferir en el pensamiento de los demás, que deberíamos

estimular a las personas a pensar por sí mismas. Dicen que los niños no deberían ser adoctrinados, que debería dejárseles crecer con una mente abierta, libre y casi en blanco. Así, cuando ya sean lo suficientemente grandes decidirán si quieren ser cristianos, budistas, agnósticos, musulmanes, hare krishna o lo que más les llame la atención.

Esta manera de pensar carece totalmente de realidad. Mientras te cuidas de no estarle enseñando budismo a tu hijo, mientras te cuidas de no andar adoctrinándolo, como te podrás dar cuenta, muchas otras influencias de todo tipo estarán esforzándose sin descanso por adoctrinarlo, con valores muy diferentes a los tuyos, quieras o no. Los niños son adoctrinados todo el tiempo, en la escuela, en su grupo de amigos, a través de la televisión, de las películas y de la atmósfera general de nuestra sociedad. No creas que si tú te abstienes de “adoctrinar” a tus hijos ellos permanecerán completamente libres para tomar sus propias decisiones cuando alcancen la edad de la discreción, si es que ese tiempo ha de llegar (lo cierto es que jamás llegamos a esa edad).

De modo que no tengas miedo de enseñarle budismo a tus hijos o, mejor dicho, de comunicarles el espíritu del Dharma. La sociedad, en su sentido más amplio, estará enviéndoles muchos mensajes distintos, de los cuales habrá unos que les causen efectos definitivamente negativos. Así que no te retraigas de aportarles la influencia positiva del Dharma. No tienes que intentar enseñarles abstrusas doctrinas budistas como la ley de la coproducción condicionada. No es necesario que les des a leer *Panorámica del Budismo* a tan tierna edad. Lo que sí puedes empezar a enseñarles son libros ilustrados que hablen de la vida del Buda o esas historias que hablan de las existencias anteriores

del Iluminado. A los niños les gustan las narraciones y esperamos que la televisión no haya usurpado ya en el hogar el puesto del cuentacuentos. De esta forma puedes ir adentrándolos en el mundo de la cultura budista y darles una probada de él.

Algo más que puedes hacer (y de hecho es algo que deberías hacer) es fungir como ejemplo. Cuando tus hijos vayan creciendo y les comuniqués tus valores, entre ellos tu compromiso con una forma ética de hablar, es importante que tú mismo estés manifestando ese compromiso en la manera en que vives. Como todo padre de familia sabe, los niños captan de inmediato las discrepancias. No sirve de nada decirle a tu hijo que está mal mentir si después alguien viene a buscarte y le pides que le diga que no estás.

Asimismo, le comunicas parte del espíritu del Dharma a tu hijo a través del ambiente que prevalece en tu hogar. Es importante que cuando tu hijo regrese después de la escuela o de cualquier otra actividad pueda sentir que su casa es un buen sitio dónde estar, quizá un espacio tranquilo o quizá con mucho movimiento, pero feliz y positivo, con una atmósfera de afecto y seguridad. Es posible que al final se dé cuenta que ese entorno tiene algo que ver con que tú eres budista y que meditas. Sin embargo, independientemente de que establezca esa relación sentirá las ventajas de vivir en un ambiente positivo.

### 3. RECONOCE QUE TIENES MUCHOS FACTORES EN CONTRA

A ningún padre de familia hará falta recordarle que no tiene las cosas fáciles, ya que criar a un hijo es algo costoso y los niños pueden causar muchos problemas, además de innumerables

noches sin dormir. Pero también en otros aspectos uno se las ve difíciles y tiene que lidiar contra el mundo. Como padre budista estarás tratando de educar a tus hijos de acuerdo con los principios budistas, pero éstos no son muy reconocidos en el mundo en que uno se mueve. Tú le dices una cosa a tu hijo pero es común que el mundo le esté informando otra muy diferente y hasta contraria.

Todo budista tiene que batallar por sostener sus principios, pero en tu papel de padre tienes que luchar también por lo que le toca a tu hijo. El grado en que habría que proteger a los niños de las influencias externas, sobre todo cuando son muy jóvenes, es una enorme pregunta. De todos modos, sólo es posible protegerlos hasta cierto grado, pero es importante y muy útil reconocer que tratar de educar a los hijos conforme dictan los principios budistas ya es un tremendo reto, porque el mundo exterior, de manera consciente o inconsciente, intencional o no intencional, siempre está ejerciendo una influencia diferente sobre ellos, como también sobre ti.

#### 4. ÚNETE A UNA ORGANIZACIÓN DE PADRES DE FAMILIA Y PROFESORES

Veamos aquí un aspecto mucho más específico. Tarde o temprano tu hijo empezará a ir a la escuela, por eso el cuarto punto te sugiere formar parte de una organización de padres de familia y profesores. No te contentes con dejar la educación de tus hijos durante las horas de escuela en manos de sus maestros. Podría decirse que la educación es demasiado importante como para dejársela a los maestros, igual que se dice a veces que la política es demasiado importante como para dejársela a los políticos. Es

posible que los profesores estén realizando un trabajo excelente pero también ellos tienen muchos aspectos en contra. Ser profesor es, en diversas maneras, tan difícil como ser padre de familia.

Si tus hijos ya van a la escuela es buena idea entonces que te pongas en contacto con sus maestros. Habla con ellos de tus hijos y de los demás niños de ese colegio y juntos analicen también los problemas que ellos enfrentan en su calidad de profesores. En la actualidad a los maestros les cuesta mucho trabajo desempeñarse. Cada vez hay más casos de maestros que son atacados por estudiantes y esto les hace más difícil la vida. Si te unes a una organización o asociación de padres de familia y profesores puedes aportar algo, contribuyendo con ideas y sugerencias para que la escuela sea un mejor lugar para los niños que asisten a ella. Podrías incluso tener la oportunidad de ser un consejero escolar y así tener una oportunidad mayor de influir sobre la escuela de un modo positivo y creativo.

## 5. COMUNÍCATE CON TUS HIJOS

Habría quien diga que este punto debería dirigirse más a los padres que a las madres pero no voy a pararme a hacer esas distinciones. Si tienes hijos es muy importante que te comuniques con ellos. Habla en serio con ellos y no a ellos. Si te hacen una pregunta tómala con seriedad. Si lo haces te sorprenderá lo difícil que es responder. Hasta los niños más pequeños son muy inteligentes y perceptivos y pueden hacerte las preguntas más extraordinarias.

Uno de los recuerdos más felices que conservo de mi niñez, entre 1920 y 1930 aproximadamente, es a mi padre pasando un

rato, platicando conmigo. Entre las seis y las siete de la tarde regresaba de trabajar (cuando tenía trabajo, pues en esos días era más común estar desempleado) y me buscaba en mi habitación. Yo ya estaba acostado. Él se sentaba en mi cama y hablaba conmigo media hora o una hora. A veces mi madre se desesperaba porque ya tenía la cena lista y se le estaba enfriando, pero a él le interesaba más platicar conmigo. Hablaba de todo, especialmente de su experiencia en tiempos de guerra. Lo habían herido de gravedad en la Primera Guerra Mundial, que tenía pocos años de haber terminado. No sólo era que él me hablara; a medida que fui creciendo siempre me resultó fácil hablar con él.

Habla pues con tus hijos. Comparte con ellos tus más serias ideas, en el grado en que puedan entenderlas. Esto implica que te des un tiempo para estar con ellos. Nunca estés tan ocupado que no puedas hablar con tus propios hijos. Incluso, si se da el caso de que eres una persona muy ocupada, aparta un tiempo de la misma forma que lo reservarías para un amigo. No significa esto que debas sentar frente a ti a tu hijo y decirle: “A ver, vamos a tener una pequeña conversación”. Tendrás que atraparlos al vuelo. No siempre van a querer platicar cuando tú tengas tiempo.

## 6. RESTRINGE LA TELEVISIÓN

Es difícil, si no es que imposible, mantener un estado mental claro y positivo o, como decimos los budistas, una atención consciente, a menos que hagas algo por limitar el grado en que absorbes todos los estímulos de la vida moderna y, por supuesto, en nuestros días muchos de esos estímulos provienen de la televisión. Hay mucho debate acerca de si hay o no alguna relación

causal entre la violencia que se ve en la televisión y la que se da en el hogar y en las calles. Algunos expertos dicen que no hay una verdadera conexión y otros dicen que sí la hay y para el lego es muy difícil saber la verdad en este asunto.

Sin embargo, desde un punto de vista budista podemos estar seguros de algo. Independientemente de que ver actos de violencia en televisión redunde en una violencia en la vida cotidiana, lo cierto es que eso no mejora los estados mentales del televidente. Pasar mucho tiempo a la semana o, incluso, cada día, viendo programas que contienen una fuerte carga de violencia sólo puede ser en detrimento de nuestros estados mentales, no importa si somos adultos o niños receptivos y susceptibles.

Se levantarán por ahí los protectores de los derechos de los niños diciendo que, entre éstos, figura el derecho a ver televisión cada vez que quieran, pero como dije antes, creo que es mejor no hablar en términos de derecho sino de deberes y los padres de familia, sobre todo los que son budistas, tienen el deber de restringir el hábito de ver la televisión que puedan tener sus hijos.

Esta restricción no sólo se debe limitar a lo que está bien que vean sino también al tiempo que pasan frente al aparato. Algunos estudios revelan que en Occidente muchos niños presentan sobrepeso. Esto se debe en parte a una dieta inadecuada (que es el tema de mi siguiente punto), pero también a la falta de ejercicio. Si no se ejercitan lo suficiente, al parecer, es porque les resulta mucho más interesante estacionarse frente al televisor. Las pruebas han demostrado que ver televisión también afecta gravemente a la imaginación, en especial porque cuando uno acepta de manera pasiva cualquier cosa que los productores de

televisión eligen presentar, uno simplemente no tiene que hacer uso de su propia imaginación.

Claro que no será nada fácil restringir el tiempo dedicado a la televisión. Una mujer budista que conozco mencionó que sus hijos percibían una gran carencia porque en su casa no tenían televisor. Sentían que eran diferentes a los demás niños de su escuela, con quienes no podían participar en pláticas acerca de lo que habían visto la noche anterior. Al final, de mala gana, su mamá cedió ante la constante presión, pero se las arregló para restringir en cierto grado lo que verían. Es obvio que entran en juego muchas fuerzas externas. No obstante, hay que adoptar una postura firme en este renglón.

#### 7. OFRÉCELE A TUS HIJOS UNA DIETA SANA

Este punto puede parecer obvio pero, una vez más, las condiciones actuales no nos respaldan. Al vivir en la ciudad y mantener la vista atenta, una de las cosas que observo es que los niños comen en la calle y, por supuesto, lo que comen son alimentos chatarra: chocolate, helados, hamburguesas y papitas. Los padres tienen que hacer su mejor esfuerzo para contrarrestar este hábito tan extendido. No hay necesidad de caer en la manía o el fanatismo como hacíamos en los años 60, cuando nos volvíamos macrobióticos. Sin embargo, quienquiera que se encargue de cocinar para la familia debería procurar ofrecerle una dieta balanceada y desalentar el hábito de tomar bocadillos entre comidas.

Asimismo, por supuesto, hay que alentar a los niños a que no fumen. Otra cosa que noto cuando salgo a caminar es que muchos niños en edad escolar están fumando. Los veo salir de sus

escuelas (no pueden tener más de 13 años) y sacan una cajetilla de cigarros, de la cual toman uno y lo encienden. Así que, de nuevo, un padre budista necesita mostrarse firme con sus hijos cuando éstos lleguen a esa edad en especial.

Cuando yo era niño las cosas eran muy distintas. Ni se me hubiera ocurrido fumar cuando era joven pero al cumplir los 16 mi padre me dijo: “Muchacho, ya tienes 16 años. Ya puedes fumar si quieres”. De todos modos no lo hice hasta que ingresé al ejército. Incluso entonces fumé sólo por un tiempo muy corto, pues no lo disfrutaba y desde entonces no he fumado. La verdad es que me parece muy desalentador ver a niños y niñas tan jóvenes que ya adquirieron el hábito de fumar. Por favor, anima a tus hijos a que no fumen o, vaya, no los desanimes, simplemente deténlos. Ejerce tu autoridad de padre. Sé bien que la autoridad paterna se ha reducido a un mero cuento en nuestros días, pero si algo queda de ella que valga la pena ejércela en ese aspecto.

## 8. SOCIALIZA CON TU HIJO

Quiero hacer especial hincapié en este punto. Tu hijo no es nada más tuyo. No sólo son miembros de la familia. Son o serán miembros de la sociedad, parte de una comunidad más grande y es necesario que se críen y hasta que se entrenen de modo tal que puedan funcionar de forma positiva como miembros de esa sociedad. Una vez más, es obvio que esto implica poner en práctica mucha disciplina. Por ejemplo, hay que educar a los hijos para que respeten la propiedad de otras personas y que tomen en cuenta lo que sienten los demás. De lo contrario tendrán muchas

dificultades más adelante. Es posible que tu aguantes sus berrinches y su mala y desconsiderada conducta, pero no creas que el resto del mundo hará lo mismo.

Socializa con tus hijos y no se los inflijas a otras personas. Vemos que muchos padres cometen esa falta. Juanito o Rosita se portan mal y molestan a quienes están por ahí pero sus padres sólo sonríen indulgentes: “¡Ay, así es mi Juanito!”, “Así es mi Rosita”. Suponen que los demás han de aguantarlos de esa manera y hasta pensar que son una dulzura. Por supuesto, lo más probable es que la gente esté pensando que son unos mocosos terribles.

Los buenos modales no son muy populares en estos días, quizá porque se les asocia con valores burgueses, con educación de clase media y todas esas ideas. La tendencia es vaciar la tina y tirar al bebé de los buenos modales por el caño junto con el agua de la moda sociológica, pero tenemos que hacer lo mejor que podamos por recuperar a ese bebé. Investigaciones recientes han identificado, incluso, una clara relación entre los malos modales y la delincuencia juvenil, lo cual sugiere que no deberíamos menospreciar ese aspecto de la socialización que consiste en enseñarle al niño buenos modales.

## 9. NO SEAS POSESIVO

Sí, de acuerdo, tu hijo es tu hijo, con todo lo que eso significa y eres legalmente responsable de él hasta cierto punto, pero trata de no pensar “éste es *mi* hijo”. No desarrolles la actitud de que nadie más tiene derecho a hablar con él ni a corregirlo si se porta mal. En una comunidad sana y positiva cualquier adulto debería poder

regañar a un niño que se comporta mal. Desafortunadamente, en la actual sociedad occidental esto no es posible. En la India sí se ve eso pero en Occidente la gente parece resentir que alguien “interfiera”, como dicen, en la educación de sus hijos.

Es obvio que los padres budistas no deberían adoptar una actitud de este tipo, en parte porque un budista trata de no apegarse o, al menos, de reducir sus apegos y también porque los padres budistas son miembros de una sangha. No debería molestarte si un compañero budista piensa que es adecuado reconvenir a tu hijo por alguna mala conducta. Si tu hijo te acompaña al centro budista y mientras estás en alguna actividad él comienza a alborotar por ahí, cualquier compañero de la sangha debería poder acercarse a decirle “Oye, Juanito, no hagas tanto ruido” sin que por eso te resientas o te ofendas.

Un aspecto muy importante en cuanto a no ser posesivo es el de dejar ir a tus hijos cuando llegue su momento de volar del nido paterno y aventurarse en un mundo más grande. Deberás para ello haberlos criado de tal manera que se sientan libres de marchar, seguros, sin culpa, con suficiente confianza, mientras tú, por tu parte, te sientes, sí, un poco triste, eso es inevitable, pero en general muy complacido y contento e incluso un poco aliviado quizás, hay que admitirlo, además de dispuesto y preparado a poner sobre una nueva base esa vieja relación.

Hay unos versos muy interesantes a este respecto en el *Manusmriti* hindú. Hace referencia a padres e hijos y puede aplicarse a todo tipo de relación entre ellos y ellas. “Cuando tu hijo cumpla 16 años ya no lo veas como hijo, trátalo como amigo”. Por supuesto, eso es lo que mejor puede haberse dado para cuando deje el hogar. Cuando venga a visitarte después procura

verlo no como al hijo que regresa al nido para tener un poco de calor, sino como a un buen amigo que viene a platicar contigo.

#### 10. ENSEÑA A TU HIJO A HABLAR ADECUADAMENTE

A veces ando por ahí y escucho alguna conversación. Entonces me impresiona la pobreza de vocabulario, no sólo de los niños, también de los adultos. Parece que los estándares están a la baja en lo que concierne al lenguaje y la comunicación verbal en general. Por lo mismo es muy importante estimular a los niños para que amplíen su vocabulario y que hablen con una buena gramática. El habla es nuestro medio principal de comunicación. Si no la perfeccionamos, sencillamente no podremos tener una buena comunicación más allá de cierto nivel.

Así que asegúrate que tu hijo no sólo crezca hablando sino, en verdad, manejando su lengua, expresándose con corrección y elegancia, atendiendo lo suficiente a la gramática y al uso adecuado de las palabras. No temas corregirlo. Hay profesores que sostienen que no hay que corregir a los niños porque eso minaría su confianza en sí mismos, pero una autoconfianza que se resquebraja de esa manera es más bien mezquina. Si nadie nos corrige seguiremos cometiendo errores, que a la larga serán hábitos. Corrige a tus hijos cuando adquieran expresiones incorrectas de sus amigos de la escuela y, por supuesto, cuando veas que tienden a decir groserías.

El habla es algo maravilloso, una de las creaciones más grandiosas de la raza humana. Hay que usarla y enseñarle a nuestros hijos cómo usarla, del modo más completo, efectivo y bello que podamos. Si les enseñamos a hablar con propiedad podrán tener acceso a algo que es en verdad muy valioso.

## II. LLEVA A TUS HIJOS A LOS FESTIVALES BUDISTAS EN QUE PUEDAN SENTIRSE A GUSTO

En este aspecto es mejor manejar un término medio. En lugar de que invariablemente dejes a tus hijos en casa cuando hay un festival budista o de que invariablemente los lleves contigo a los festivales, intenta averiguar qué celebraciones son las más adecuadas. No todas serán aptas para ellos. Por ejemplo, un programa que contemple mucha meditación no se ajustará a unos niños muy vivos. Sería injusto esperar que ellos se sienten por un largo rato o siquiera unos minutos.

Sin embargo, a los niños les gusta acompañarte y les agrada hacer algo, así que si la celebración incluye alguna puya festiva no dudes en llevarlos, claro que consultando antes con los organizadores del festival. He notado que a los niños les gusta hacer ofrendas al altar. Eso es algo que pueden hacer, es sencillo y poético y lo disfrutan. Incluso pueden preparar de antemano las ofrendas, traerlas y ofrecerlas a su manera.

No insistas en que ellos participen en todo. En algunas ocasiones no sería apropiado. Sin embargo, siempre que se pueda inclúyelos. Cabría, asimismo, la posibilidad de efectuar alguna vez un festival especial para los niños.

## 12. PRESENTALES A TUS HIJOS A TUS AMIGOS BUDISTAS

Puede parecer que esto se da de un modo obvio pero no siempre es así. Hablando de forma específica en el caso de los ingleses, hay un dicho que pregona que el hogar de un inglés es su castillo y tendemos a no bajar el puente. Es parte de nuestro carácter

inglés mantenernos un poco apartados de los demás y a dejar que nuestra vida doméstica esté separada de nuestra vida social, pero si tienes hijos es buena idea asegurarse que pasen un rato con tus amigos budistas o, por lo menos, que tengan algún contacto con ellos. Es común que eso se dé de manera natural y espontánea pero a veces uno tendrá que hacer algún esfuerzo para que suceda.

Esto es importante porque de alguna manera ayuda a compensar el aspecto nuclear de la familia nuclear. En algunas partes del mundo, como la India, la mayoría de las personas que tienen hijos siguen viviendo dentro de una familia más extensa o reunida de diez, quince o más miembros, pero en Inglaterra nuestros castillos ciertamente se han vuelto muy pequeños. La familia nuclear se hace cada vez más nuclear, al parecer, lo cual no es muy sano, ni para los padres ni para los hijos. En la actualidad hay familias que consisten en sólo dos personas, un padre o madre y un hijo o hija. Es una situación que constriñe y resulta hasta claustrofóbica. Si le presentas a tus hijos a tus amigos budistas se puede ir modificando la naturaleza potencialmente claustrofóbica de la familia nuclear.

Al irse acostumbrando desde una corta edad a encontrarse con adultos que se hallan fuera del círculo familiar más inmediato los niños pueden desarrollar mejor una confianza en sí mismos y es evidente que eso significaría un tremendo beneficio. Algo que noté cuando regresé a Occidente después de pasar muchos años en Asia fue que las personas en general parecían mostrar una falta de confianza en sí mismas. Es deber de los padres hacer todo lo posible para que sus hijos crezcan con una plena autoconfianza, no del tipo que se manifiesta como actividad

antisocial sino la que es positiva y hasta creativa. Lo cierto es que un niño efectivamente desarrollará su autoconfianza si se habitúa a interactuar con adultos fuera del círculo familiar.

### 13. ENSEÑA A TUS HIJOS A CUIDAR EL MEDIO AMBIENTE

Es muy común ver que los niños arrojen a la calle como si nada las envolturas de los dulces y otros desperdicios, al parecer sin ninguna conciencia de lo que hacen o quizá porque están acostumbrados a pensar que alguien más vendrá a limpiar después y que no es su responsabilidad mantener las calles libres de basura. Por supuesto que estamos hablando de lo que puede ser el síntoma de una actitud que potencialmente tiene consecuencias de gravedad para el medio ambiente.

Incluso cuando el planeta vivió tiempos más verdes, como en los días del Buda, ya el entorno era un tema de mucho interés para el budista practicante y el Buda mismo habló en diversas ocasiones al respecto. Un padre budista deseará fomentar en sus hijos el cuidado y respeto por el ambiente, que después de todo es *de ellos*. A medida que vayan creciendo puedes platicar con tus hijos acerca de temas ambientales, además de otros tópicos, por supuesto, pero las cuestiones ambientales contienen una aplicación práctica inmediata.

### 14. ENSEÑALE A TUS HIJOS A SENTIR EMPATÍA

Esto es en verdad muy importante. Durante los últimos años se ha discutido mucho en Inglaterra el penoso caso de James Bulger, un infante al que asesinaron dos niños. En un debate

radiofónico posterior al juicio hubo alguien que mencionó que la razón por la cual los niños habían cometido ese terrible crimen era que nadie les había enseñado la diferencia entre correcto e incorrecto, pero había una psicóloga participando en la charla y ella no estuvo de acuerdo. Afirmó que los dos niños habían sido encontrados culpables de asesinato. En otras palabras, se había determinado que ellos conocían la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal y añadió que no basta con conocer la diferencia entre ambos extremos, sino que uno necesita ser capaz también de sentir empatía hacia otras personas y otros seres vivos. Si no hay empatía, nuestro reconocimiento de la diferencia entre el bien y el mal no pasará de ser abstracta y conceptual y no será suficiente esto para que influya en nuestra conducta.

Por supuesto que uno no puede dar lecciones de empatía como parte del plan de estudios en la escuela. De nuevo tenemos la importancia del ejemplo que ponen los padres. Podemos enseñar a los niños a sentir empatía hacia la gente y también hacia los animales. Se les puede enseñar que también esas criaturas sienten dolor, igual que ellos. Hay un episodio en el Canon Pali en el que el Buda se encuentra con unos niños que están atormentando a un cuervo y él les pregunta: “¿Cómo se sentirían ustedes si alguien los atormentara de esa manera?” Los niños, claro está, contestan que eso no les gustaría y el Buda les dice: “Entonces, si ustedes saben que sentirían dolor en el caso de que alguien los tratara así, no creen que el cuervo está sintiendo el mismo dolor?” No les queda más que admitir que así es. Dicho de otro modo, los niños comienzan a sentir empatía hacia el cuervo.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Compare *Udana* ii.3 y v.4.

En la conocida serie de grabados de Hogarth llamada “Las cuatro etapas de la crueldad”, el primer grabado muestra a unos muchachos atormentando a un perro y un gato. En la siguiente etapa uno de los jóvenes comete un asesinato. En la tercera etapa están colgando en la horca al que cometió el asesinato. En la última etapa unos cirujanos diseccionan su cuerpo. Hogarth parece decir que esta vida de violencia, que concluye con el ahorcado sintiendo en carne propia esa violencia, empieza cuando uno maltrata a los animales por falta de empatía hacia otros seres vivos.

Hay personas tan sensibles que tienen empatía hasta por las plantas. No les gusta cortar flores porque sienten que lastiman a la planta. No todos pueden ser tan empáticos pero al menos podríamos procurar una empatía con los animales y otros seres humanos. Ésta es una de las cosas más importantes que le podemos enseñar a nuestros hijos.

#### 15. NO TE SIENTAS CULPABLE SI HAS COMETIDO ERRORES

No es fácil ser padre. Aunque yo mismo no tengo hijos lo sé muy bien porque a veces quienes sí tienen hijos confían en mí y mientras me cuentan sus problemas los escucho con mucha atención. Es muy difícil ser padre o madre. Cada vez es más complicado, al menos en ciertos aspectos. Hay muchas variables y muchas decisiones que deben tomarse sin poder conocer todos los datos relevantes. Las cosas pueden salir mal a pesar de tus buenas intenciones.

Además, los niños son individuos y traen consigo su propio karma. Puedes criar maravillosamente a tu hijo y él o ella pueden convertirse en un monstruo. Quizá los críes deficientemente y

ellos resulten ser muy buenas personas. Lo he visto, pues he vivido lo suficiente como para ver al karma pasar de una generación a otra. Por ejemplo, he conocido a niños que fueron criados de un modo muy inadecuado pero que terminaron siendo muy buenos padres.

Así que hay que tomar en cuenta al karma. Aparte de los cromosomas no sabes qué karma traen consigo tus hijos. Las cosas pueden resultar muy distintas a lo que esperabas. Además, eres un ser humano falible. No eres omnisciente. No se trata de que les digas esto a tus hijos demasiado pronto pero ni siquiera los padres lo saben todo, de modo que pueden cometer errores.

Sí ya hiciste en verdad lo mejor que podías por tus hijos y en cada etapa tomaste la decisión que te pareció más adecuada y aún así parece que algo no ha salido bien intenta aprender algo de ello, pero no te culpes demasiado. No te sientas culpable. Si al pasar el tiempo tu hijo hace algo terrible no te angusties. No pienses que si tú hubieras hecho algo diferente las cosas habrían sido distintas. No lo sabes. No puedes solucionarlo. Lo que sí puedes hacer es tu mejor esfuerzo en el presente, aquí y ahora. El resto es karma, posibilidades, circunstancias, sociedad. Así que no te sientas culpable si descubres que cometiste errores. Ni siquiera te pongas a pensar que lo que pasó fue debido a tus fallas. Quizá no. No lo sabes. Como quiera que sea no te culpes. En cada instante hiciste lo que creías mejor. Eso debería ser suficiente para ti y los demás.

Algunos padres sienten que deberían disculparse con sus hijos por la manera en que los criaron. Si hiciste algo definitiva e inequívocamente mal, de acuerdo, pide perdón cuando tu hijo sea lo suficientemente mayor como para entenderlo. Fuera de

eso, recuerda que en cuanto tus hijos alcancen la edad de la discreción ya serán responsables de su vida. Si algo no va bien o si cometen algún error ya no te podrían culpar por ello. Tus hijos ya serán responsables de sí mismos igual que tú serás responsable de ti. Tu responsabilidad en cuanto a ellos tiene un límite y no es para siempre.

Todos los anteriores son sólo algunos aspectos que hay que considerar acerca de la relación entre padres e hijos, desde el punto de vista budista. Ni falta hace mencionar, supongo, que todas estas consideraciones deben comprenderse dentro de la aceptación general de que como padre budista tu relación con tu hijo tiene bases de amor y atención y que todo cuanto procuras hacer, incluyendo las ocasiones en que te ves precisado a imponer disciplina, lo haces con ese espíritu amoroso.

## 14. ¿Es necesario un gurú?

La segunda de las relaciones que “protegen las seis direcciones”, como le dice el Buda a Sigálaka, es la que se da entre el alumno y el maestro. Aquí estaremos considerando en especial la relación entre el discípulo y el maestro espiritual, quien por lo regular es visto como un “gurú”. ¿Pero es necesario un gurú? Esta pregunta tiene que ver con algunas de nuestras anteriores consideraciones acerca de si es necesario que uno lleve su vida espiritual en el contexto de una comunidad espiritual. No es probable que se le haya ocurrido esta pregunta a Sigálaka o a alguno de sus contemporáneos. En aquel tiempo, la primera pregunta que alguien haría es “¿quién es tu maestro?” y no si uno cree que sería necesario tener un maestro.

Sin embargo, esta pregunta surgirá tarde o temprano, inevitablemente, en cualquier occidental moderno que en verdad intente desarrollarse como individuo y llegar a ser alguien auténtico. En particular, es posible que la pregunta salga si uno trata de un modo bastante específico y consciente de seguir lo que, por lo general, llamamos el sendero espiritual y requerirá una respuesta aun más imperativamente cuando alguien procure seguir ese camino espiritual en alguna de sus formas orientales.

No obstante, antes de que abordemos el tema debemos disipar la niebla de las asociaciones imaginativas que se congregan en torno a la palabra mágica “gurú”. Desafortunadamente es necesario que nos quitemos la visión de unos brillantes cielos azules, de bellas cumbres nevadas y, sobre la blanca línea de las nieves, las pequeñas cuevas confortables que en la imaginación popular son el hábitat natural de esta rara criatura, el gurú. Hemos de volver a la tierra y descender de los inaccesibles valles de Shangri-la, donde los benignos y sabios ancianos de largas barbas blancas y mirada visionaria transmiten el secreto de la enseñanza más elevada a unos pocos discípulos devotos. Tenemos que deshacernos sin miramientos de cualquier noción de que esos pupilos afortunados pueden flotar sin esfuerzo hasta alcanzar el nirvana porque cuentan con la confianza de que ya lograron las técnicas más avanzadas, provenientes del último guardián del linaje más esotérico.

Debemos considerar todo lo que tiene que ver con el gurú del modo más casual y sobrio que podamos y tratar de entender lo que es un gurú y lo que no es. Sobre esa base deberá quedar claro qué tan necesario es un gurú y de qué manera. Asimismo, podemos considerar las actitudes que es conveniente adoptar con relación al gurú.

Empecemos por ver lo que no es un gurú. Ante todo, un gurú no es quien encabeza un grupo religioso. Por supuesto, al decir grupo religioso no me refiero a una comunidad espiritual sino, más propiamente, a cierto número de personas, que no individuos, organizadas en una estructura de poder, alrededor de unas formas o convenciones con un particular tipo de práctica religiosa. Hay muchas clases de grupos religiosos: sectas,

iglesias, monasterios, etc. Cada uno de éstos tiene algún dirigente. Los miembros del grupo suelen ver con gran veneración a esos jefes pero es muy posible que en esa devoción haya algo desenfocado o fuera de tono. Se les venera no por lo que son en sí, como individuos, sino por lo que representan y hasta por lo que simbolizan.

Podría parecer obvio que deberían representar o simbolizar algo espiritual y, en cierto sentido superficial, eso hacen pero, de hecho, a lo que representan es al grupo. Su principal importancia es que son la cabeza del grupo. Es fácil advertir cuando ése es el caso. Sólo hay que ver lo que pasa cuando alguien critica al jefe del grupo o cuando es vilipendiado, como tarde o temprano ocurrirá. Los miembros del grupo, por lo regular, sienten que un ataque a su jefe es un ataque a su propia persona. Ellos interpretan como una falta de respeto al grupo cualquier falta de respeto al líder del grupo por parte de quienes se encuentran fuera de éste.

El Buda rechazaba respaldar cualquier actitud semejante entre sus seguidores. En el *Sutra Brahmajala*, en el *Digha-Nikaya*, se cuenta la historia de cómo el Buda y un gran número de discípulos iban a pie entre Rajagraha y Nalanda y se encontraron por el trayecto con un viajero de nombre Suppiya y uno de sus seguidores, un joven llamado Brahmadata. El Buda y sus monjes pudieron oír cómo ellos dos empezaban a discutir mientras iban caminando. Podemos imaginar que el tema de su discusión perturbó sensiblemente a algunos discípulos del Buda, pues el texto nos dice que Suppiya encontraba defectos de todo tipo al Buda, al Dharma y a la Sangha, aun cuando Brahmadata los ensalzaba encarecidamente. Todos los viajeros estaban pernoctando

en el mismo sitio y, no por ello, Suppiya y Brahmadata dejaron de discutir.

No es extraño que, al llegar el alba, los seguidores del Buda se reunieran y comenzara a hablar sobre la ingrata conducta de sus compañeros de viaje. Entonces llegó el Buda y les preguntó sobre qué conversaban. Ellos se le dijeron. Entre líneas podemos inferir que algunos estaban enojados y hasta furiosos por lo ocurrido, pero el Buda les dijo: “Monjes, si alguien hablara con desprecio de mí, del Dharma o de la sangha, no deberían ustedes albergar ira o disgusto ante tales comentarios. Eso sería un impedimento para ustedes”.

Mas no dejó el Buda ahí la cuestión. Continuó así: “Si otros me desacreditan o se burlan del Dharma o de la sangha y ustedes se permiten sentir ira o disgusto, ¿podrán reconocer si lo que ellos dicen es correcto o equivocado?” Los monjes tuvieron que admitir que en semejantes circunstancias no estarían aptos para pensar de manera objetiva.

Entonces prosiguió el Buda: “Si otros me rebajan o menosprecian al Dharma o a la sangha, lo que ustedes deben hacer es explicar lo que es incorrecto como incorrecto, diciendo: ‘Eso es incorrecto, eso es falso, eso no es lo que hacemos, eso no se halla entre nosotros’”.<sup>75</sup>

Si reflexionamos sobre este episodio nos daremos cuenta de que el Buda les está señalando a sus discípulos una tendencia demasiado humana. Si se enojaron quizá pensaron que su ira surgió porque estaban criticando al Buda, pero lo cierto es que lo

---

<sup>75</sup> Maurice Walshe (traductor), *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, pp. 67-68.

más probable es que esa ira haya surgido porque el grupo al que ellos pertenecían estaba siendo criticado y por lo tanto, en efecto, *ellos* eran criticados. Un discípulo en esa situación bien podría sentir que se estaba poniendo en tela de juicio su sabiduría por pertenecer a ese grupo y por seguir a esa persona tan criticada.

Estos ejemplos de demasiada sensibilidad no sólo se hallan en el Canon Pali. He conocido budistas que no perdían la ocasión de buscar en libros de religiones comparadas, en diccionarios de religión y filosofía y de otros temas similares para ver si encontraban referencias desfavorables con respecto al budismo. Cuando las hallaban le escribían a la editorial, organizaban reuniones públicas y organizaban protestas y manifestaciones. Parecía que tendrían suficiente para calmarse apenas jalándoles las orejas al desafortunado responsable de los comentarios ofensivos. Lo más interesante de todo esto es que los budistas que más se retorcían y despotricaban enojados estaban invariablemente convencidos de que de esa manera demostraban su devoción por el Dharma. No obstante, lo que estaban demostrando era su espíritu de grupo, algo que nada tiene que ver con la vida espiritual ni con la enseñanza del Buda.

De modo, pues, que un gurú no es el jefe de un grupo religioso. Tampoco es un superior en la jerarquía eclesiástica ni alguien que ocupa un alto puesto en la estructura de poder de un grupo religioso. Cuando vienen de Oriente personalidades religiosas prominentes es común que se les anuncie pomposamente con una publicidad anticipada, donde se nos informa que esa personalidad en particular está al cargo de un importante grupo de monasterios o que es el segundo en el mando de un antiguo templo histórico. A veces, en la India simplemente nos

dicen que esa persona tiene una gran riqueza. En una ocasión me encontraba en Calcuta mientras se preparaba la llegada de un monje que venía de un famoso templo en Sri Lanka y el monje principal del templo donde me quedaba me dijo que yo debería ir a verlo, ya que se trataba de alguien muy importante e influyente. Por supuesto, le pregunté “¿por qué es importante?” y él me respondió: “Es el monje más rico de Sri Lanka”. Era por esa razón que yo debería ir y mostrarle mis respetos.

Es un ejemplo extremo pero representa la expectativa general de que deberían impresionarnos quienes ocupan altos cargos en una estructura eclesiástica y de que deberíamos verlos como gurús. Sin embargo, un gurú no es alguien así, en absoluto. Si uno es importante o influyente en una organización, entonces no es un gurú.

Un gurú tampoco es un maestro en el sentido de profesor. Esto resultará sorprendente. Es relativamente fácil entender que un gurú no sea el jefe de un grupo religioso pero es bastante común pensar que un maestro espiritual es precisamente lo que se supone que sea un gurú. ¿Mas qué queremos decir con “maestro”? Un maestro, un profesor, es aquél que transmite información. Un maestro de geografía enseña hechos y cifras acerca de la tierra. Un maestro de psicología enseña hechos y cifras acerca de la mente humana. Asimismo, un maestro de religión puede enseñar la historia general de las diferentes religiones del mundo o el sistema teológico o doctrinal de cierta tradición, pero un gurú como tal no enseña religión. En realidad no necesariamente enseñará nada.

Las personas le harán preguntas, quizás, y posiblemente él responda a esas preguntas. Es su decisión si lo hace pero no le

interesa enseñar. Si nadie le hace preguntas es muy posible que no diga nada. El Buda mismo lo hacía así, evidentemente. En varias partes en las escrituras del Pali lo vemos diciendo que no tiene *ditthi*, opiniones, filosofía, sistema de pensamiento. “Hay muchos otros maestros que tienen un sistema de pensamiento para exponer o una filosofía que enseñar pero yo no tengo nada de eso. No tengo una ‘perspectiva’ que comunicar. El Tathágata (Buda) está libre de opiniones, liberado de doctrinas, emancipado de filosofías”.<sup>76</sup>

Fuera del Canon Pali también se nos dice que el Buda declara que no tiene ningún Dharma que impartir. El grandioso *Sutra del Diamante* describe a innumerables bodhisatvas y discípulos sentados, esperando a que el Buda les enseñe el Dharma, pero él les dice: “Nada tengo que enseñar”.<sup>77</sup> En otro célebre texto del mahayana, el *Sutra Lankavatara*, el Buda llega a decir, incluso, que jamás enseñó nada. “Ya sea que me hayan oído hablar o no, la verdad es que desde la noche de mi iluminación, a través de 45 años, hasta la noche de mi parinirvana, la noche en que he de dejar el mundo, no he pronunciado ni una sola palabra”.<sup>78</sup> Así que el Buda, el gurú budista esencial, no tiene opiniones ni enseñanza que impartir. No es un profesor.

<sup>76</sup> *Majjhima-Nikaya* 72.

<sup>77</sup> Subhuti, ¿qué piensas? Alcanzó el Tathágata la consumación de la incomparable iluminación? ¿Tiene el Tathágata una enseñanza que pronunciar?

Subhuti respondió: Como yo entiendo lo que dice el Buda, no hay una formulación de la verdad llamada consumación de la incomparable iluminación. Más aun, el Tathágata no ha formulado una enseñanza que pronunciar. ¿Por qué esto? Porque el Tathágata ha dicho que la verdad es inasible e inexpressable. Ni es ni no es. F. Price (traductor), *The Diamond Sutra*, Shambhala, Boston 1990, p. 24.

<sup>78</sup> Vea *The Lankavatara Scripture* en *A Buddhist Bible*, Beacon Press, Boston 1970, p. 348.

Otra cosa que un gurú no es tiene que ver con uno de los hechos más impactantes acerca de la raza humana en su conjunto y es que la mayoría de sus miembros no se desarrollan. La gente crece físicamente, claro está, y también manifiesta un desarrollo intelectual en tanto que aprende cómo organizar su conocimiento de un modo más coherente cada vez, pero en el sentido espiritual, así como el emocional, la gente no crece. Muchas personas permanecen emocionalmente inmaduras e, incluso, en una etapa infantil. Quieren depender de alguien más fuerte que ellas; alguien que esté preparado para amarlas y protegerlas de una forma absoluta e incondicional. En realidad no desean responsabilizarse de sí mismas. Quieren una autoridad o un sistema que decida por ellas.

Cuando uno es joven depende de sus padres pero a medida que va creciendo se ve en la necesidad de buscarles un sustituto. Muchos hallan ese sustituto en una relación romántica, que es una de las razones por la cual el matrimonio es tan popular, además de, muchas veces, difícil. Otros encuentran al sustituto de sus padres en el concepto de un dios personal. Podríamos parafrasear a Freud diciendo que Dios es un padre sustituto en una escala cósmica. El creyente espera que Dios le dé el tipo de amor y protección que una criatura espera de sus progenitores. Es muy significativo que en el cristianismo llamen a Dios “Padre nuestro”.

A menudo un gurú o, mejor dicho, un pseudogurú, desempeña el papel de padre sustituto. Por ejemplo, Mahatma Gandhi fue un gran político indio, pensador, activista y hasta revolucionario, pero llama la atención que, como a una figura religiosa, una buena parte de su vida sus discípulos lo llamaban *Bapu*, “padre”. Este tipo de título no era del todo inusual en la India. Cuando viví

ahí estuve en contacto con muchos grupos religiosos y sus gurús, de los cuales varios preferían que les llamaran *dadayi*, “abuelo”. Sus discípulos, al parecer, se deleitaban en complacerlos en ese sentido.

A mí me divertía y cuando estuve en Kalimpong y tuve algunos alumnos (en su mayoría nepaleses, no indios) tuve la curiosidad de preguntarles cómo me veían. Para entonces yo tenía unos 30 años y ellos estaban en el final de la adolescencia, de modo que cuando juntaron sus manos y dijeron con gran fervor: “¡Oh, señor! Eres como nuestro abuelo”, me quedé asombrado. En la India me encontré también con diversas mujeres gurús, a las que invariablemente llamaban *matayi*, “madre” o *ma*, que significa “mami”.<sup>79</sup> Una de estas gurús, que rondaría la mediana edad cuando la vi por primera vez, tenía un séquito de jóvenes varones. La mayoría de estos, como descubrí más adelante, había perdido a su respectiva madre. Al anochecer se congregaban en la sala para contemplar a la “Mami” y cantaban a coro *ma*. Nada más *ma*, “mami”, acompañados de tambores y címbalos. Así podían estar dos o tres horas, “ma, ma, ma, ma, ma”. Pensaban que lo que llamaban “maísmo” era un nuevo desarrollo radical en la historia religiosa y que venerar a la Madre (a ésta madre en particular) sería la futura religión de la humanidad. No me extrañó que hubiera una intensa competencia y muchos celos entre sus discípulos, como si rivalizaran por ser el hijo preferido, si no el único. También era notorio que tendían a hablar mal de otros grupos. Del mismo modo que un niño dice “mi papá es más

---

<sup>79</sup> Se puede encontrar un relato del encuentro entre Sangharákshita y Anandamayí, “la madre bienaventurada”, en *The Rainbow Road*, Windhorse, Birmingham 1997, Capítulo 20

fuerte y más rico que el tuyo” o “nuestra casa es más grande que la tuya”, sostenían que, comparada con su gurú, los otros eran insignificantes.

Por suerte conocí a gurús que sabían cómo manejar a sus seguidores de una forma más sana. En particular hablo de algunos gurús tibetanos. Para ilustrar esto les contaré la historia de tres lamas a los que conocí personalmente en Kalimpong. Los tres eran lamas eminentes, con una experiencia espiritual profunda y genuina. Los tres tenían muchos discípulos. Aunque pertenecían a la tradición de los “sombrosos rojos” predominantemente sus personalidades eran muy distintas. Uno vestía un manto de piel de cordero, teñido de rojo. Siempre andaba en movimiento, así que era difícil pescarlo. Otro vivía con su esposa y su hijo y daba iniciaciones a miles de personas; iniciaciones que decían que eran particularmente poderosas. El tercero era el director académico de un importante monasterio.

Uno de sus discípulos me contó esta historia (compartían varios discípulos en común). Una vez surgió una discusión entre los discípulos. Trataban de asentar cuál de los tres gurús era el mejor de todos. Por fin, uno de los más osados se armó de valor y fue con uno de los gurús. Le dijo, “mira, hemos discutido mucho acerca del sitio en que ustedes mismos se pondrían con respecto a los otros dos. Veneramos inmensamente a los tres pero nos encantaría que nos ayudaran a dejarnos claro esto. ¿Cuál de ustedes es el más grande? ¿Quién es el que ha tenido el mayor alcance? ¿Cuál de ustedes se acerca más al nirvana?” El gurú sonrió y le dijo: “Está bien, te diré. Es cierto que entre los tres hay uno que ha alcanzado un desarrollo más elevado que los otros, pero ninguno de ustedes sabrá jamás quién es?”

Un verdadero gurú no cae en el papel de figura paterna. No es que las personas no requieran sustitutos de sus padres, al menos por un tiempo. Es posible que esa proyección sea necesaria para su desarrollo psicológico. Asimismo hay que permitir que la función del gurú sea análoga a la del verdadero padre. El gurú cumple la misma función, en el nivel espiritual, que el verdadero padre en el nivel humano ordinario, pero el gurú no es un sustituto del padre donde éste ha faltado o donde aún se necesita uno.

Tampoco debemos tomar a un gurú como un solucionador de problemas. Esto nos lleva a hacer una útil distinción entre lo que es un problema y una dificultad. La diferencia es que una dificultad se puede superar o resolver con esfuerzo, mientras que un problema no. Si te esfuerzas mucho en lo que llamo un problema sólo lo haces más problemático. Es como cuando encuentras un nudo en una cuerda y jalas ambos extremos para deshacerlo. Puedes jalar tan fuerte como quieras pero lo único que lograrás es apretar el nudo. El auténtico gurú puede ayudar a las personas a superar sus dificultades mas no intentará enredarse con sus problemas.

Básicamente hay dos tipos de problemas: los doctrinales y los personales, normalmente psicológicos. Los problemas de los occidentales tienden a ser del segundo tipo, en tanto que en el Oriente sus problemas muchas veces son doctrinales. Ellos buscan resolver cuestiones técnicas referentes al nirvana, los *skandhas*, los *samskaras*, etc. Sin embargo, con frecuencia hasta esos problemas doctrinales suelen tener una motivación psicológica o, al menos, una orientación de este orden. Uno hace incluso la pregunta teórica más abstracta, en esencia, por razones personales de tipo psicológico, aunque por lo general no esté consciente de ello.

Si tienes un problema, esto engloba una situación contradictoria en sí. No es algo que pueda solucionarse en sus propios términos, pero si se lo planteas a tu gurú, lo que estás haciendo, en efecto, es pedirle que te resuelva el problema en sus propios términos. Pongamos por ejemplo que viene una mujer muy afligida, tanto que casi ni puede hablar. Por fin le dice a su gurú que ya no puede seguir viviendo con su marido, que ya ha tenido bastante. Si por alguna razón debiera aplazar la separación acabará volviéndose loca. No hay más, tiene que dejarlo. El problema es que si lo abandona también tendrá que dejar a los niños, ya que éstos no pueden ser separados de su padre, pero dejar a los niños no le es menos imposible que seguir viviendo con su esposo. Se va a volver loca si tiene que quedarse con su marido pero también enloquecerá si tiene que abandonar a sus hijos. “¿Qué debo hacer?”, le pregunta expectante a su gurú.

Entonces viene alguien más que se queja de que le falta energía. “Siempre estoy cansado”, dice. “Me siento agotado todo el tiempo, constantemente decaído, totalmente fatigado. No consigo hacer nada. Parece que no logro despertar mi interés por nada. No hago más que estar echado todo el día como un haragán. Puedo ver la televisión un rato o escuchar el radio pero sólo eso. Me siento totalmente extenuado todo el tiempo. Sólo hay una cosa que sé que me podría ayudar: la meditación. Puedo llenarme de energía si medito. Estoy convencido de eso”. Así que el gurú le dice: “Bien pues, ¿por qué no meditas?” Y el infeliz discípulo contesta hastiado: “Es que no tengo energía para eso”.

Mas si el gurú echa de ahí a esa persona con todo y su problema sin resolver, aún habrá más problemas esperando. Para seguir con los ejemplos, digamos que aparece alguien y comenta

que desea ser feliz. Es todo lo que le pide a la vida y siente que podría ser perfectamente feliz si tan sólo le dieran una buena razón para ser feliz. Ya examinó todas las razones que ofrecen las religiones, las filosofías y los amigos pero ninguna de ellas le ha parecido de veras convincente. ¿Podría dar mejores razones su gurú? Si alguien tiene la respuesta, seguramente ése es su gurú. Es obvio que un gurú está ahí para dar respuestas a los grandes problemas. Claro, el gurú sabe mejor que nadie que cualquier buena razón que aporte será rechazada por ser insatisfactoria. No obstante, el hombre sigue pidiendo una razón.

Si le preguntaras a cada una de estas personas qué es lo que en realidad están buscando, todas te dirán que lo que quieren es encontrar una solución a su problema. Por eso vinieron a ver al gurú. Creen firmemente que él puede arreglarles los problemas si decide hacerlo pero, de hecho, ésa no es la situación en absoluto. Lo que en verdad quieren hacer esas personas es derrotar al gurú. Le presentan su problema de tal manera que el gurú no lo pueda resolver sin que ellos lo consientan o cooperen... y eso es algo que no tienen intención de hacer.

Estas personas suelen ser muy astutas. En especial, en Oriente, se acercan al gurú mostrando una gran devoción y humildad, trayendo presentes, haciendo ofrendas, postrándose y declarando su inquebrantable fe en él. Dicen: “Ya le llevé mi problema a muchos otros gurús y a los maestros más famosos y ninguno de ellos ha podido resolverlo. Sin embargo, he oído tanto de usted que ahora estoy seguro de que es la persona indicada”.

Sólo un gurú de poca experiencia o que no sea auténtico caerá en la trampa. El verdadero gurú verá de inmediato qué es lo que está pasando y se negará a jugar el papel del solucionador de

problemas aunque la persona del problema se marche refundiando, como es muy probable que ocurrirá. Ya hablará ese sujeto de que ese gurú no es genuino porque carece de la compasión necesaria para tratar los problemas de sus discípulos. Muchos son los gurús a los que se les ha pagado con una deteriorada reputación porque rechazaron participar en esa clase de juegos.

Entonces, un gurú no es el jefe de un grupo religioso, no es un profesor, no es un sustituto de figura paterna ni es un solucionador de problemas. Esto no quiere decir que no cumpla con esas funciones de vez en vez, además de muchas otras. Un gurú, por ejemplo, puede hacer el papel de médico, psicoterapeuta, artista, poeta, músico o simplemente de amigo, pero no se identificará con ninguno de esos papeles.

El gurú puede encabezar un grupo religioso, si bien es raro que esto suceda, pues las cualidades que lo hacen un gurú no son precisamente las que ayudan a escalar dentro de un sistema eclesiástico. Con mucha frecuencia, sobre todo en una sangha budista, el gurú puede ser un maestro. Es decir que quizá tenga la función externa de un maestro, pero seguirá siendo importante distinguir a un maestro de un gurú como tal. Algunos gurús quizá se dediquen a enseñar, pero definitivamente no todos los que se dedican a enseñar son gurús. Asimismo, un gurú acaso tenga la función provisional de ser un padre sustituto un solucionador de problemas, pero habrá que enfatizar lo de "provisional". Tan pronto como pueda, dejará ese papel y seguirá siendo un gurú.

Ahora bien, si un gurú no es nada de lo anterior, ¿qué es un gurú? Se ha dicho que hay muchas formas diversas de ser perverso pero sólo una de ser bueno (lo que a los ojos de algunas personas hace que la bondad parezca aburrida). De igual manera

podríamos decir que hay muchos malentendidos acerca de lo que es un gurú pero sólo hay un concepto acertado. Por lo tanto, se podría hablar mucho de lo que no es un gurú pero, comparativamente, hay poco que decir de lo que sí es. Claro que esto no significa que sea menos importante hacerlo. Lo cierto es que, desde un punto de vista espiritual, mientras más importante es algo hay menos que decir acerca de ello.

Posiblemente, sobre todo, el gurú sea aquél que destaca en un nivel más elevado del ser y la conciencia. Alguien más evolucionado, más desarrollado, más enterado. Del mismo modo, un gurú es alguien con quien tenemos un contacto regular. Este contacto puede darse en distintos niveles. Puede ocurrir en un plano espiritual más elevado, o sea, de manera telepática, como un contacto directo de una mente a otra. Se puede establecer un contacto entre el gurú y el discípulo en los sueños o durante la meditación pero, para el discípulo común, lo más normal es que ocurra en el plano físico, es decir, en un plano social ordinario, de una forma cotidiana. Un discípulo relativamente poco desarrollado requerirá un contacto físico regular y frecuente con el gurú. Según la tradición oriental, lo ideal es que uno esté en contacto diario con el gurú e, incluso, que vivan bajo el mismo techo.

El contacto entre el gurú y el discípulo debería ser “existencial”. Esto implica que debería haber una comunicación real entre ellos y no limitarse a compartir pensamientos, ideas, sentimientos o experiencias, incluso de un orden espiritual, sino también la comunicación del ser o, si prefieres decirlo de esta forma, la acción y la interacción del ser. El gurú y el discípulo necesitan estar lo más relacionados posible. La labor del gurú no es ense-

ñarle algo al discípulo sino simplemente ser él con relación al discípulo. Tampoco es tu labor como discípulo aprender. Sólo tienes que exponerte al ser del gurú y al efecto que esto te cause. Asimismo, tienes que ser tú mismo con respecto a él.

Podemos pensar que la comunicación espiritual, al igual que la integración, es de dos clases: “horizontal” y “vertical”. La comunicación horizontal se da entre dos personas de más o menos el mismo nivel de ser y conciencia. Puesto que sus estados mentales fluctúan día a día, habrá ocasiones en que uno de los dos estará en un estado mental más adecuado y esto será siempre variable. Por otra parte, la comunicación vertical ocurre cuando una de las dos personas se encuentra, de manera consistente, en un nivel más alto que la otra, independientemente de las altas y bajas. Es esta comunicación vertical la que se da entre el gurú y el discípulo.

En toda comunicación, ya sea horizontal o vertical, hay una mutua modificación del ser. En el caso de la comunicación horizontal se va corrigiendo, en el curso de la misma, cualquier parcialidad o desequilibrio de quien interviene en ella. Las personas que en verdad se comunican desarrollan poco a poco una semejanza en su aspecto y responden a las cosas con un espíritu similar. Cada vez tienen más en común. Al mismo tiempo, por paradójico que parezca, cada una de ellas se va haciendo más y más auténtica.

Supongamos por ejemplo que una persona muy racional estableciera una verdadera comunicación con una persona muy emocional. Si sostienen esa comunicación durante un largo período la persona emocional se haría más racional y la persona racional se volvería más emocional. Sus hábitos se les pegarían por

el contacto. Asimismo, si eres la persona racional de este ejemplo no sólo verás que se te ha añadido más emotividad. A través de esa comunicación con la persona emocional te has puesto en condiciones de desarrollar tu propia emotividad no desarrollada que subyacía en ti. Surge una cualidad que ya estaba pero que no era activa. Lo que hizo la comunicación fue tan sólo darte la posibilidad de ser más quien eres, una persona más completa. Lo mismo pasa, por supuesto, si eres la persona emocional en esa relación.

La comunicación vertical es diferente. El discípulo crece en dirección al elevado nivel del ser y la conciencia que tiene el gurú, pero éste no se va haciendo cada vez más como el discípulo en correspondencia. El principio de la mutua modificación del ser no significa que el gurú retroceda en su desarrollo como resultado de su comunicación con alguien menos desarrollado. O sea que no se encuentra con el discípulo a medio camino. En la intensidad de su comunicación con el gurú, en cierto sentido, el discípulo está obligado a evolucionar. No tiene elección, a menos que rompan su relación y un verdadero discípulo ni siquiera puede hacer eso. Se dice que el auténtico discípulo es como un cachorro de bulldog. Cuando se le ofrece una toalla, el cachorro la atrapa y no la suelta, aunque al levantar la toalla lo alcen también a él por ir prendido a ella con la mandíbula. El genuino discípulo tiene ese tipo de tenacidad.

Como resultado de su comunicación vertical con el discípulo el gurú también crece espiritualmente. El único gurú con el que no pasa eso es un Buda, un ser completa y perfectamente iluminado. Incluso entre los gurús es raro encontrar a un Buda. A veces se dice, en los círculos tántricos, que los discípulos

son necesarios para que un gurú pueda desarrollarse y que nada ayuda más a un gurú que tener un discípulo verdaderamente bueno, no uno obediente y dócil sino uno que en realidad participe en la comunicación y que de veras esté tratando de crecer. Un buen discípulo puede darle mucha lata al gurú, por lo regular más que todos los demás discípulos juntos. Asimismo, a veces pasa que el discípulo supera al gurú y los papeles se invierten. Esta situación es más problemática de lo que podría parecer vista desde afuera, ya que no es una relación de autoridad o de poder sino de amor y amistad.

Entonces, ¿es necesario un gurú? Pues lo cierto es que tener un desarrollo espiritual sin ningún contacto con un gurú es extremadamente difícil. En términos generales, se podría decir que para la mayoría de las personas no hay un desarrollo espiritual sin la presencia de por lo menos dos factores: la experiencia del sufrimiento y el contacto con alguien más desarrollado. ¿Por qué? Porque para el desarrollo humano son necesarias las relaciones personales y la comunicación verdadera. No sólo eso, necesitamos una comunicación real que incluya un elemento vertical. Cuando nos comunicamos con nuestros amigos nos desarrollamos horizontalmente. Nos vamos haciendo más enteros, más auténticos, pero la mayor parte de la gente parece requerir la comunicación con un gurú que los ponga en condiciones de elevarse a un nivel más alto del ser y la conciencia. Así como un niño se desarrolla y se hace adulto ante todo porque está en contacto con sus padres, necesitamos el contacto regular con, al menos, una persona que esté más desarrollada que nosotros para tener un crecimiento espiritual. No es que sea absolutamente imposible progresar si no se tiene un contacto con tales personas,

pero lo cierto es que ese tipo de contacto acelera e intensifica todo el proceso.

Ahora bien, si es necesario un gurú, ¿cómo elegimos a uno? ¿Cómo sabemos si alguien está más evolucionado que nosotros? Es obvia la importancia de no cometer errores en este sentido. El problema es que en verdad es muy difícil saber si alguien es realmente más avanzado que uno. Quizás, incluso, sea imposible saberlo sin antes tener un contacto prolongado. Algunos gurús, en Oriente, dicen que no sólo es imposible que el discípulo elija a un gurú sino que es bastante presuntuoso que el discípulo suponga que puede hacer eso o que pueda saber si alguien es más desarrollado que él. Cuentan que lo que en realidad sucede es que el gurú elige al discípulo. Podrás creer que estás escogiendo un gurú pero, en efecto, la única elección que eres capaz de hacer es la de un grupo religioso (con un gurú que la encabece), un maestro religioso, un sustituto de figura paterna o un solucionador de problemas. No eliges a un gurú como tal porque no estás equipado para ver quién tiene un alcance espiritual mayor que el tuyo.

Como aspirante a discípulo, ¿qué tienes que hacer? Todo lo que está en tus manos es progresar tanto como puedas por tus propios medios para que llegues a reconocer y contactar con una comunidad espiritual (que no es lo mismo que un grupo religioso). Luego te queda esperar que algún miembro de esa comunidad te considere su amigo o que te refiera con alguien que tenga la capacidad. En cualquier caso, siempre deberás estar preparado y receptivo para la llegada del gurú.

A veces el gurú simplemente te toma por la nuca, por decirlo así. Quizá ni siquiera se te haya ocurrido pensar en la vida

espiritual ni te interese en absoluto la religión. Puede ser que no tengas problemas y que te encuentres muy feliz siendo quien eres, pero el gurú ve tu potencial y te aborda de cualquier forma, haciéndote su discípulo por mucho que protestes.

Hay una historia muy conocida donde el mismo Buda adopta a un discípulo de este modo tan imperioso. El beneficiado sería su propio primo, un joven llamado Nanda, al que le decían también Sundarananda, “el guapo Nanda”.<sup>80</sup> Esto ocurrió cuando Nanda estaba a punto de casarse con una bella chica. Por lo visto, el Buda había sido invitado al banquete. Presentó su cuenco de mendicante y le sirvieron como a todos los presentes. Después, al terminar el festín se dispuso a regresar a las profundidades del bosque. Llamó a Nanda y le dijo: “¿Podrías llevar mi cuenco un momento?” y su primo, más que feliz de poder servir así a su ilustre pariente, lo siguió llevando el cuenco.

Mientras el Buda caminaba sereno Nanda lo seguía, pero no tan sereno, ya que continuaba mirando hacia atrás, a su nueva esposa, fascinado por sus largas y brillantes trenzas en tanto que ella le hacía un ademán con la mano. Al cabo de un buen trecho se vio entrando en el bosque, cada vez más profundo. Comenzó a inquietarse pues ya había escuchado toda clase de historias acerca de su primo. Ya internados más de una milla en la espesura de verdad se preocupó, pero admiraba tanto al Buda que no dijo nada, sólo lo siguió con paso incierto, llevando su cuenco. Así prosiguieron varias millas hasta que, por fin, llegaron a un claro, donde hallaron un círculo de cabañas ocupadas por un grupo de discípulos del Buda.

---

<sup>80</sup> Esta historia se narra en el *Mahavagga* del Vinaya Pitaka y la relata Ñanamoli, op. cit., p. 77.

Éste no perdió el tiempo en presentaciones. Le recibió el cuenco a su primo, que ahora se estremecía por el temor y la confusión y le indicó a los demás monjes que ordenaran a Nanda. Ellos se encargaron del muchacho, lo pusieron de rodillas, le afeitaron la cabeza y le quitaron sus blancas vestiduras, dándole a cambio unas de color amarillo. Después lo instruyeron con respecto a las reglas de la orden de monjes y le enseñaron cómo meditar. Luego lo dejaron al pie de un árbol para que se entregara a esa tarea.

Sin embargo, la historia contiene un buen resultado para Nanda quien, tras pasar por diversas pruebas, llegó a convertirse en un arahat, un iluminado. Así que es posible que un gurú llegue al grado de virtualmente raptar a alguien, siempre que sepa lo que está haciendo. Es un ejemplo extremo del principio básico de que es el gurú el que elige al discípulo y no al revés.

En cierto modo, el gurú no puede ser sobrevalorado. Nada puede ser más valioso que aquél que contribuye a tu desarrollo espiritual. Asimismo, es verdad que en Oriente el gurú muchas veces tiende a ser sobrevalorado mientras que en Occidente suele ser menospreciado. Lo que puede ocurrir en el Oriente es que se le dé al gurú un valor falso y muy inflado. La gente en la India acostumbra decir que el gurú es Dios. No lo dicen sólo en un sentido figurado sino que en verdad lo creen así. Si estás sentado frente al gurú no nada más estás viendo a un ser humano sentado en un cojín sobre el suelo. Estás sentado frente a Dios. De hecho, es todos los dioses en uno solo, es el todopoderoso, el omnisciente en persona. Quizá parezca un ser humano ordinario pero sabe todo lo que ocurre justo ahora en el universo entero, incluido lo que está pasando por tu mente. Puede leer tus pensamientos como un libro abierto. Si tienes un problema no tienes

que contárselo. Ya lo sabe. Puede hacer cualquier cosa que le plazca. Puede bendecirte, darte riquezas, un mejor puesto, fama, hijos, todo con una palabra bendita. Si quiere te puede conferir la iluminación. Está todo en sus manos. Todo es “la gracia del gurú”, como dicen.

Lo único que tiene que poner el discípulo es su fe en el gurú; su fe en que el gurú es Dios. Basta con que el discípulo tenga suficiente fe de esa clase para que el gurú obre milagros para él. Es por eso que se considera que ese tipo de fe es lo más importante. Por supuesto, hay unas pequeñas dificultades. A veces sucede que el gurú no parece saber algo que le has dicho o que ya lo olvidó y esto te puede decepcionar pero el verdadero discípulo no se enfada en absoluto, pues sabe que esas aparentes limitaciones y fallas humanas son pruebas de su fe. El gurú sólo está fingiendo que se le olvidan las cosas para ver si tu fe sigue siendo firme y sólida, igual que un alfarero prueba una vasija recién hecha para comprobar que no tenga cuarteaduras.

No es de extrañar que a lo largo de los años el discípulo llegue a habitar en la fantasía de que todo lo que ocurre se debe a la “gracia” y voluntad del gurú. Si éste no tiene cuidado también él puede llegar a vivir en ese mundo de fantasía, sobre todo si no es un verdadero gurú. Después de todo, no es fácil que escapes de ese mundo fantástico cuando estás en el centro de él. Si viene alguien y te dice que su hijo estaba enfermo y que acaba de curarse gracias a tus bendiciones es poco probable que rebatas esa interpretación, aun cuando no le hayas dedicado ni un pensamiento a la criatura.

Desde el punto de vista del gurú el problema es que tarde o temprano algunos de sus discípulos más perceptivos sospecharán

que en realidad no es Dios. Puede ser que tenga un profundo nivel de introspección y de experiencias espirituales pero también tiene limitaciones humanas. Al percibirlo es muy factible que concluyan que no es un genuino gurú y que se vayan a buscar a otro, alguien que sea un auténtico gurú, uno que sí sea Dios. Si hacen eso será inevitable que pase lo mismo una y otra vez. Empezarán a notar pequeñas discrepancias, se desilusionarán y verán que, después de todo, también este otro gurú es “tan sólo” un ser humano. Luego, de vuelta al carrusel.

Lo mismo le pasa en buena medida a los budistas. Tenía un amigo tibetano, un lama y gurú que vivía en Kalimpong y que recordaba cómo cuando llegó ahí por primera vez los budistas nepaleses de la localidad corrían a verlo, llevándole ofrendas maravillosas, ansiosos de que les diera alguna iniciación. No obstante, después de unos años se fueron cansando de él. Seguían viniendo a presentarle sus respetos pero él miraba divertido cómo ya no traían aquellas ofrendas tan grandiosas. Entonces apareció en escena un nuevo lama (amigo del primero) y todos abandonaron a mi amigo para ir a conseguir nuevas iniciaciones de parte del nuevo lama, lo cual divertía mucho a los dos. Al final, cuando los comunistas chinos se apoderaron del Tíbet, cada vez más gurús llegaron al pueblo y esto tenía a la comunidad muy confundida. Más se tardaban en identificar a un gurú supremamente poderoso al cual ir ahora a llevarle ofrendas que otro gurú en aparecer, junto con los rumores de que éste tenía mayores logros y era mucho más eminente. Al final ya habían pasado por cerca de veinte gurús en su búsqueda del “verdadero”.

Está claro que en Oriente se sobrevalora de esta forma al gurú porque se le considera como una figura paterna idealizada,

omnisciente, todopoderosa, infinitamente amorosa y tolerante. En esos casos el discípulo busca adoptar una actitud de dependencia infantil. Por lo regular, en la India son muy populares los gurús pero hay algo que se les exige, independientemente de casi cualquier otra cosa. Siempre deben ser amables, afectuosos, gentiles y de palabras suaves. Lo que enseñen y cómo vivan son temas aparte comparado con lo primero.

Tradicionalmente, en Occidente nos hemos ido por el otro extremo. Aquí, lejos de sobrevalorar al gurú con trabajos tenemos algún concepto acerca de él en absoluto. Sin duda esto se debe en gran medida a la influencia del cristianismo. Por una parte tenemos la creencia en Dios con todos sus atributos y por la otra está la sumisión ante quien encabeza determinado grupo religioso al cual uno pertenece, es decir, un superior en la jerarquía eclesiástica, pero no parece haber lugar para el verdadero gurú en el sentido auténtico.

Los gurús que llegan a aparecer y que finalmente son reconocidos como santos suelen estar sujetos a la regla de las autoridades eclesiásticas. En la Edad Media hasta los grandes santos, muchas veces, tenían que someterse a un mal papa. Quizá eso no afectara mayormente al santo pero sí dañaba al papa y a toda la Iglesia. No obstante, no debemos imaginar que el cristianismo es la única tradición espiritual que ha conocido el Occidente. Tampoco debemos aceptar la suposición de que a la mentalidad occidental le es ajeno el concepto del gurú en el sentido oriental. Lo cierto es que en la antigua Grecia y Roma hubo gurús. Por ejemplo Platón, que mantuvo una especie de escuela o academia; Pitágoras, que fundó comunidades espirituales; Apolonio de Tiana y, sobre todo, Plotino. En *La vida de Porfirio*, de Plotino,

en particular en la descripción de sus últimos años en Roma, tenemos la impresión definitiva de lo que es una especie de comunidad espiritual, establecida más de acuerdo con los lineamientos de un ashram indio que de la manera típica de una institución que uno podría pensar que hallaría con las características del Imperio Romano en su última etapa.<sup>81</sup>

Esas grandes figuras del período clásico fueron gurús en el verdadero sentido del término. En la era moderna post-cristiana hay signos de que la importancia del gurú comienza a apreciarse de nuevo en Occidente, a pesar de nuestros prejuicios democráticos e igualitarios y de la creencia moderna de que a nadie debería considerársele como mejor que otro. Incluso en las culturas modernas, tan aparentemente hostiles a la posibilidad de un desarrollo espiritual, hay señales de que las personas empiezan a percibir la importancia que tienen aquéllos que manifiestan un desarrollo más evidente que el promedio de la gente.

A esas personas quizás no las valoremos en términos espirituales. Lo más común es que se les alabe como genios o héroes. Un fenómeno que se puede notar en Estados Unidos es el del gurú académico, que viaja de un campo universitario a otro y que atrae a multitudes de estudiantes a sus conferencias. Los jóvenes que podrían no tener interés en los gurús orientales ahora comienzan a sentir e, incluso, a pensar con mucha seriedad que no hay tanto que obtener de los libros y que las voces convencionales que representan a la religión, la política y también a las artes no les dicen mucho. Por lo tanto, buscan alguna especie de

---

<sup>81</sup> Porphyry, en *Plotinus*, traducción de A. H. Armstrong, Heinemann, Londres 1966. Vol. 1, p. 3 en adelante.

gurú. Quieren que alguien más sabio les enseñe, alguien a quien puedan admirar, alguien que arroje una luz más clara y que guíe sus caminos. Hay varios ejemplos evidentes de este fenómeno en los años 60: Buckminster Fuller, Allen Ginsberg, Timothy Leary y Richard Alpert, quien llegó a convertirse en un gurú totalmente al modo oriental con el nombre de Baba Ram Dass. En la actualidad el “gurú” es un personaje muy extendido en la vida intelectual de Occidente.

Como budistas tenemos que seguir un camino medio. Debemos reconocer sobre todo que somos capaces de desarrollarnos, partiendo desde el estado del ser y la conciencia en el que actualmente nos encontramos hasta alcanzar un grado más completamente elaborado de conciencia de nosotros mismos e, incluso, hasta la realización del conocimiento trascendental, el cual nos conduzca a lo que sólo podríamos denominar conciencia absoluta, aunque en realidad no podamos entender esto. Para ello también tenemos que reconocer que los diferentes seres humanos se hallan en distintas etapas de este gran proceso de desarrollo espiritual. Algunos se encuentran más abajo que nosotros y hay quienes están más arriba, quizá mucho más arriba. Es necesario que reconozcamos que aquellos que están por encima de nosotros en la escala evolutiva de la humanidad se encuentran en posición de ayudarnos y que nos desarrollaremos a medida que establezcamos una comunicación con ellos. Es a los gurús en este sentido a los que tenemos que reconocer como superiores. El tipo de gurú que no necesitamos es aquél al que se le confiere un valor irreal demasiado inflado y en el cual se proyectan nuestros deseos de contar con una figura paterna idealizada. Es un gran error esperar de un gurú lo que en esencia sólo podemos obtener de nosotros mismos.

El Buda a nadie le pidió que lo considerara un dios o Dios. A nadie le pidió que tuviera fe, mucho menos que tuviera una fe absoluta en él. De hecho, este es un aspecto muy importante del budismo. El Buda jamás dijo “Deben creerme y creer en lo que les digo si quieren salvarse o si desean llegar a percatarse de su propia naturaleza verdadera”. Una y otra vez lo vemos en las escrituras budistas diciendo: “Que venga conmigo cualquier hombre razonable, uno que esté dispuesto a aprender. A él le predicaré el Dharma”.<sup>82</sup> Todo lo que pide es que seamos racionales y que tengamos la mente abierta. Sólo requiere un contacto humano razonable y receptivo. Parece estar muy convencido de que puede introducir a cualquier persona a la vida espiritual sin tener que echar mano de una fe y una devoción absolutas. Le bastará con los medios racionales y empíricos. Sobre esta pura base logró despertar a muchos a la verdad de que el sendero que lleva a la iluminación es lo más valioso a lo cual se puede dedicar un ser humano.

---

<sup>82</sup> *Digha-Nikaya* 25, sección 22.



## 15. Fidelidad

Kalimpong se encuentra al pie de los Himalayas, en el estado de Bengala Occidental, como a 1250 metros sobre el nivel del mar. Es ahí donde pasé la mayor parte de mi estancia en la India, dentro del paisaje casi cotidiano de las nieves de la cordillera durante cerca de 14 años. Kalimpong era y hasta cierto punto sigue siendo una ruta poco común. No obstante, pasaron los años y siempre recibí muchas visitas. Al principio venían de sitios cercanos, como Darjeeling, Calcuta y otras partes de la India, pero más adelante se hizo constante la presencia de visitantes que venían de Europa, América y Australia.

Algunos de esos visitantes, tanto de la India como del extranjero, me causaron una fuerte impresión y entre ellos quizás el que más fue un punjabi de avanzada edad que venía de la aldea de Wardha, desde el mero centro de la India. Él había sido un monje budista durante muchos años pero era más conocido en la India como periodista hindú. Visitaba Kalimpong muy seguido y cuando estaba en la ciudad siempre venía a verme.

Tenía una característica que lo distinguía de la gran mayoría de sus paisanos. La mayor parte de los indios tiende a evitar cualquier forma de ejercicio pero a él le encantaban las caminatas por la

tarde y en verdad conservaba esta parte de su rutina siempre que estaba en Kalimpong. Además de caminar por las tardes también le gustaba platicar y si podía combinar ambas actividades, ¡qué mejor! Sin embargo, en su búsqueda de compañía para esos paseos vespertinos halló pocos participantes entre sus amigos indios y fue por eso que, cuando se enteró que no me disgustaba caminar, se acercó más a mí. Pasaba a buscarme cualquier tarde alrededor de las cuatro o cinco y paseábamos por la ladera de la colina durante una hora o más.

Llegué a esperar con entusiasmo esas caminatas. Era un compañero muy entretenido, con un interminable flujo de anécdotas y opiniones. No parecía lo que acostumbramos pensar como un monje y me resultaba un misterio el porqué de su razón para haber sido un bhikhu. Mejor imagínenlo así: un hombre entrado en los cincuentas, con su hábito amarillo, su cabeza rapada y caminando mientras platica, con un bastón en la mano.

De él fui obteniendo información acerca de la vida social y política de la India, del desarrollo del budismo en ese país y de las políticas budistas, así como del mundo de habla hindi y su literatura. Entre las muchas historias tan fascinantes que contaba, una que me causó profunda impresión en ese entonces tenía relación con algo que había ocurrido en Calcuta poco antes de que él hiciera su particular visita a Kalimpong. De ello me habló mientras dábamos nuestro primer paseo juntos. Traía en la mente muy fresco ese suceso.

Él lo había oído de labios de un amigo de las dos personas a las que se refiere esa historia. Ambas estudiaban en la Universidad de Calcuta. Calcuta Central es algo parecido a una ciudad universitaria. Ahí decenas de miles de jóvenes de diferentes estratos

sociales se reúnen para estudiar. Como suele pasar, incluso en la India tradicional, dos de esos estudiantes se enamoraron, los dos bengalíes y los dos alumnos de ciencias. Estaban participando en un ejercicio de laboratorio. Sus miradas se encontraron a través de los tubos de ensayo y así fue como ocurrió.

Mas en la India, igual que en la Verona que pinta Shakespeare, el amor verdadero no fluye con suavidad, porque el amor verdadero no goza de validez oficial. Lo que de un modo pintoresco aún se sigue llamando “amor libre” ahí prácticamente no existe. En la India los matrimonios no se hacen en el cielo. Los predisponen en la tierra los padres y abuelos de los afectados. Eligen meticulosamente a alguien que sea del mismo marco social y, lo más importante, que sea de la misma casta o, para ser exactos, de la misma subcasta. En el caso de esta pareja ni siquiera cumplían con este requerimiento básico. Eran de castas muy diferentes. Así que pensar en que su amor se consumara en matrimonio estaba fuera de cuestión. La posibilidad de que sus padres consintieran esa unión era inconcebible y sin ese consentimiento en la India no hay casamiento.

¿Qué podían hacer? Sentían que no podrían vivir separados, de modo que decidieron hacer un pacto suicida. Acordaron suicidarse al mismo tiempo pero por alguna no podrían hacerlo en el mismo sitio. Designaron cuál sería el día y la hora. El muchacho cumplió con su parte del trato y bebió un veneno pero la joven no hizo lo mismo. Es una pena pero al día siguiente de que su amante se suicidó a ella la vieron reír y cantar con otros alumnos varones de la universidad.

No soy muy inclinado al romanticismo pero esta historia se me quedó en la mente como un eco recurrente hasta que la hice descansar, convirtiéndola en un cuento que titulé “Fidelidad”.

No me parece que me quedó muy bien, así que no se publicó pero mucho tiempo después, cuando regresé a Inglaterra, ciertos acontecimientos en las relaciones personales de algunos de mis amigos me recordaron esa historia (esos amigos, en algunos casos, fueron personas a las que les di la ordenación). En ellos se reflejaba el tema, si bien no el dramático desenlace, de aquella trágica secuencia de sucesos.

Esa anécdota me aporta el ángulo que quiero tomar para hablar de la tercera de las seis relaciones que analizaron el Buda y Sigálaka: la relación entre marido y esposa. Una de las cinco formas en que según el *Sutra Sigálaka* deberían “atenderse” mutuamente el esposo y la esposa es no siendo infieles. La fidelidad es el tema que trataremos ahora. No propongo que tratemos el tema de manera exhaustiva ni sistemática. Lo que quiero es hacer unas cuantas observaciones. Además de comentar sobre la naturaleza de la relación que hay entre marido y mujer (o su equivalente moderno) deseo explorar el tema de la fidelidad porque, volviendo a nuestro tema anterior, mientras más lo he pensado más he llegado a la conclusión de que dicha fidelidad debería ser una de las cualidades de lo que llamo un auténtico individuo. Es decir, alguien que intenta convertirse en un verdadero ser humano.

Hasta donde puedo percibir, todos los distintos tipos de fidelidad se pueden incluir en tres categorías principales: fidelidad a uno mismo, fidelidad a los ideales y fidelidad a los demás. Puede alegarse que una cuarta categoría es la de serle fiel a las promesas empeñadas pero quizá sea mejor considerar esto como un aspecto de la fidelidad a sí mismo, aunque está claro que implica ser fiel a otros también. De igual manera, la fidelidad a sí mismo se podría describir como ser sincero consigo mismo, como en el

famoso consejo que le da Polonio a su hijo Laertes en *Hamlet*, de Shakespeare:

*Sobre todo, se honesto contigo mismo  
y sucederá, como la noche sucede al día,  
que no podrás ser deshonesto con persona alguna.*<sup>83</sup>

Ser sincero consigo mismo significa actuar, hablar y pensar de manera congruente de acuerdo con lo mejor de uno. Esto incluye verse a sí mismo de manera objetiva, no con sangre fría sino advirtiendo con claridad los verdaderos intereses propios, en el sentido más sublime y completo y también ser fiel a ellos de un modo consistente.

La fidelidad a los ideales no es tan fácil de explicar. No necesariamente significa fidelidad a las ideas. Lo cierto es que para entender lo que quiere decir tenemos que aclarar la diferencia entre un ideal y una idea. Podríamos definir al ideal como un modelo regulador para la existencia humana pero (y esto es muy importante) no es un modelo que se le imponga a la existencia humana desde el exterior. Es algo que se deriva de la existencia humana misma. Un ideal trae con claridad a la conciencia la tendencia básica, la verdadera naturaleza de dicha existencia y con ello intensifica y hasta eleva esa tendencia básica. Por lo tanto, los ideales son instrumentos del desarrollo humano.

Los ideales o, mejor dicho, los seres humanos que detentan esos ideales pueden, por supuesto, perder contacto con una situación concreta e ir desapegándose de la experiencia humana.

---

<sup>83</sup> *Hamlet*, primer acto, escena 4.

Cuando eso pasa los ideales dejan de funcionar como ideales. Se convierten en ideales muertos y, de ese modo, ya no son ideales en absoluto. Los ideales muertos no son más que ideas y, por lo mismo, contra ellos habría que rebelarse y rechazarlos.

Tenemos entonces que la fidelidad a los ideales consiste en actuar, hablar y pensar de manera congruente según los modelos reguladores de la existencia humana; ser honesto con la tendencia básica o naturaleza verdadera de esa existencia, sobre todo en la medida en que esa tendencia se refleje, se intensifique y se amplifique en el conocimiento o la conciencia. Al final, la fidelidad a los ideales se vuelve prácticamente indistinguible de la fidelidad a uno mismo. Podría afirmarse que es la contraparte objetiva de la fidelidad a sí mismo.

Quizá sea más fácil entender la fidelidad a los demás, al menos de una forma superficial. Como ya vimos, en la sociedad feudal hay fidelidad del siervo hacia su señor. En la vida doméstica hay fidelidad de la esposa al esposo y viceversa. También hay fidelidad del sirviente hacia su amo. En la esfera más amplia de la vida social hay fidelidad entre amigos. La fidelidad hacia las otras personas significa comportarse, hablar y pensar de manera consistente, de acuerdo con la forma en que uno se ha definido con respecto a esas personas. Significa que uno se comporta del modo en que ha asumido portarse con ellas.

Así que la fidelidad es la consecuencia de un acto voluntario. Podemos hablar de una buena madre o un buen esclavo pero no podemos hablar de una madre fiel o un esclavo fiel porque la relación madre-hijo o esclavo-amo no se establecen de manera voluntaria. Son impuestas por la naturaleza, en el primer caso y por la sociedad, en el segundo.

¿Qué hace que la fidelidad sea una cualidad del individuo o, ciertamente, una parte de la forma misma en que deberíamos definir al individuo auténtico? Ya hemos visto que la primera cualidad y la más fundamental, la esencia del individuo es la autoconciencia o conciencia reflexiva, la capacidad de verse de manera objetiva. Ser consciente de sí mismo es verse como los demás lo ven a uno, no tanto como lo expresa Robert Burns, quizá, sino en el sentido en que uno se ve a sí mismo de la forma en que otros lo contemplan, como un objeto de la conciencia. Podemos convertirnos en el objeto de nuestro propio pensamiento.

El pensamiento no está limitado del mismo modo que el cuerpo, por el tiempo y el espacio. Mediante el pensamiento nos podemos abstraer de las condiciones en las que existimos actualmente. En particular nos podemos formar una idea de nosotros mismos como fuimos en el pasado y cómo seremos en el futuro. Así que la autoconciencia implica un grado de separación del presente, una especie de hacerse para atrás y apartarse de él. Es debido a que podemos estar conscientes de nosotros mismos que podemos proyectar en el futuro la idea que tenemos de nosotros y, como podemos hacer eso, entonces podemos decir en el presente que en el futuro haremos determinada cosa. Dicho de otro modo, como tenemos un conocimiento de nosotros mismos podemos hacer una promesa.

Cuando decimos que la fidelidad implica congruencia, o sea, comportarse de manera consistente en cierta forma, estamos hablando de una continuidad en el tiempo. Consistencia significa tener el mismo comportamiento durante un período de tiempo. De hecho, quiere decir mucho más que esto. Significa comportarse de manera consciente y deliberada de un mismo modo

durante un tiempo y para poder hacer esto necesitamos tener conciencia de nosotros mismos; tenemos que ser individuos.

Si nuestra autoconciencia es débil no podremos mantener una promesa. Podemos decir las palabras apropiadas porque eso es lo que se espera de nosotros pero no tendrán el valor de una promesa si no somos capaces de sostener esa promesa. Si no mantenemos una promesa es porque en realidad nunca la hicimos.

Es la falta de autoconciencia, la falta de individualidad lo que nos impide ser fieles. Lo mismo pasa en cuanto se refiere a nuestra capacidad de ser fieles a nosotros mismos y a nuestros ideales, pero vamos a analizarlo en términos de fidelidad a otras personas. De hecho, lo veremos como fidelidad mutua. Por supuesto, la forma de fidelidad a otra persona que más nos resulta familiar y la que más nos exige normalmente es la fidelidad sexual.

Todos sabemos lo que quiere decir fidelidad sexual, al menos en un sentido superficial. Significa que limitamos la actividad sexual a una sola persona. La mayoría de nosotros estará dispuesta a aceptar que la antítesis de la fidelidad es la promiscuidad. Claro que hay diversos grados de promiscuidad y la mayor parte de la gente comprende que el grado preciso se determina por el número de parejas sexuales que se tienen (por lo regular en diferentes momentos en la vida de una persona). Sin embargo, si lo definimos con propiedad, la promiscuidad no consiste en la multiplicidad de nuestras relaciones sexuales sino en que no haya continuidad. En esencia, la promiscuidad es cuando alguien no tiene relaciones sexuales dos veces consecutivas con la misma persona. Por lo tanto, la persona más completamente promiscua sería aquella que, sin importar por cuanto tiempo, nunca tuvo relaciones sexuales con una misma pareja más de una vez.

Con respecto a la sexualidad hay tres estilos de vida posibles: la monogamia (o poligamia donde ésta vale como una opción), la promiscuidad y el celibato. El grado de aprobación que acuerda “el grupo” hacia la manera en que la gente expresa su sexualidad, en general se basa en estas alternativas para un estilo de vida (el grupo puede asimismo reservarse algunos grados de desaprobación para lo que considere expresiones perversas de la sexualidad), pero en cuanto a lo que concierne al desarrollo del individuo existen sólo dos estilos de vida sexual: una forma neurótica y una que no es neurótica, es decir, que es psicológicamente sana. Si alguien intenta llegar a ser un individuo puede seguir cualquiera de esos estilos de vida, siempre y cuando lo siga de un modo que no sea neurótico.

¿Cómo encaja esto con la noción de que la fidelidad es una cualidad del verdadero individuo? Parecería que tenemos aquí cierta contradicción. ¿Estamos diciendo que puede ser ético para el individuo llevar un estilo de vida sexualmente promiscuo? La dificultad es más aparente que real. La esencia de este asunto es que resulta bastante imposible que todas las relaciones que tenemos en la vida sean continuas. Sin embargo, algunas de ellas deben serlo o, de lo contrario, será muy difícil tener autoconciencia en absoluto. En el grado en el que uno limita la continuidad de sus relaciones dejará de madurar como individuo. No tiene por qué ser un problema tener relaciones sexuales que no sean continuas cuando tenemos relaciones de otro tipo que ocupan un lugar central en nuestra vida y que si tienen continuidad. Es decir que en relación a ellas practicamos una fidelidad. Al mismo tiempo, si nuestras relaciones sexuales que no tienen continuidad son más importantes para nosotros que nuestras relaciones

de otro tipo que sí tienen continuidad, entonces es evidente que tenemos graves dificultades.

Mas, regresando a nuestro tema principal, ¿cómo se mantiene uno fiel a una persona? Hay dos enemigos de esa fidelidad, un “enemigo cercano”, el apego y un “enemigo lejano”, la distracción.<sup>84</sup> Podemos describir a la distracción como algo que atrae poderosamente nuestra atención cuando en realidad no queremos hacerle caso. Por supuesto, nos distraemos casi todo el tiempo cuando intentamos meditar. Puede pasar que tratamos de concentrarnos en el proceso de la respiración, pero el ruido del tráfico en la calle se vuelve un intruso y nos parece que sencillamente no podemos evitar escucharlo. A veces lo que se roba nuestra atención es algo a lo que en otra ocasión le pondríamos atención con mucho gusto. Quizá sea algo que nos agrada o incluso alguna cosa que nos fascina y que atrae a nuestros intereses y deseos fundamentales. No creo que necesite decir qué tipo de cosas entran en este rubro. La distracción se vuelve entonces muy difícil de resistir.

En la meditación las distracciones que se nos presentan vienen como recuerdos y fantasías, pero en la vida diaria nos confrontan objetos distractores que están clara y literalmente ahí. Es

---

<sup>84</sup> Hablar en términos de enemigos cercanos y lejanos es algo que se deriva del *Visudhimaga*, donde Budaghosha identifica a los enemigos cercanos y lejanos de algunas emociones como el amor, la bondad y la compasión. Un enemigo lejano es un claro oponente y adversario de la cualidad positiva que uno desea cultivar. De modo que la malicia es un enemigo lejano del amor y la bondad. En cambio, un enemigo cercano se parece tanto a la cualidad deseada que se puede confundir con ella. Así que se dice que el afecto insistente o dependiente (*pema*) es el enemigo cercano del amor y la bondad. **Vea Budaghosha, *The Path of Purification (Visudhimaga)***, traducción de Bhikkhu Ñanamoli, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, p. 311.

eso lo que nos dificulta practicar la fidelidad. El objeto o, por lo general, la persona que nos distrae está presente mientras que la persona a la que intentamos serle fiel quizá no esté ahí. Por supuesto, la impresión que produce lo que está presente es muy viva, comparada con la impresión que produce lo que no está presente (mientras los demás factores siguen siendo los mismos). Entonces, una persona que sí está presente puede causar que olvidemos, al menos de momento, a quien está ausente y puede ser que hasta actuemos como si la persona ausente no existiera. Ocurre así un rompimiento en la continuidad de nuestra relación con esa otra persona y ésta es la esencia de la infidelidad. Las impresiones presentes triunfan sobre nuestro sentido de continuidad con respecto a nuestra relación con esa otra persona a través del presente, el pasado y el futuro.

Por lo regular decimos que aquél que se entrega con mucha facilidad a las impresiones del momento tiene un carácter débil. Tiene muy poca continuidad de propósito y como se distrae con facilidad tampoco tiene mucha individualidad. Una persona así no puede practicar la fidelidad. Claro que la realidad de la situación no es tan simple y abstracta como la pintamos aquí, aunque se puede describir de ese modo tan sucinto. Estamos hablando de algunos de los aspectos más enredosos del ser humano y no debemos olvidar el embrollo humano que queda implicado.

El enemigo cercano de la fidelidad es el apego. Se dice que es su enemigo cercano porque la fidelidad y el apego se parecen mucho, al menos para quien observa de manera superficial, pero donde hay un grado neurótico de apego a otra persona no puede haber fidelidad, ya que no hay una verdadera autoconciencia en ese apego y, por lo tanto, no hay una real individualidad. El apego

a alguien en el presente excluye la conciencia del pasado o el futuro y simplemente se prolonga de un modo indefinido. Uno no siente que esa relación persiste en el tiempo, así que resulta incapaz de ser fiel.

¿Cómo sabe alguien si es capaz de ser fiel? ¿Cómo se comprueba la fidelidad? Una prueba es una situación o una experiencia que expone la verdadera naturaleza de alguna cosa y revela si se trata de un artículo genuino o tan sólo de una pobre imitación. De esa manera, por ejemplo, el fuego revela si determinado metal amarillo es oro o nada más algo que se le parece.

Nuestra fidelidad a otra persona, por supuesto, se pone a prueba mediante la separación física. Cuando nos separamos de alguien la relación se transfiere del plano físico al mental, aunque sea por un momento. Su continuidad se vuelve tan sólo mental (entendiendo que el término “mental” incluye el aspecto emocional de la psique). Es mucho más difícil vivir en el plano mental que en el plano físico porque la conciencia de los sentidos es más fuerte que la autoconciencia. Cuando nos separamos de alguien la relación tiene que existir en el plano mental y entonces es demasiado fácil que la relación se vea interrumpida por una relación con alguien más que aparece en el plano físico. Dicho de otro modo, es muy fácil entonces que uno sea infiel. La fidelidad sólo es posible en la medida en que podamos visualizar nuestra relación con esa persona con la que ahora no estamos como algo que continuará en el futuro. Esta capacidad de proyectarnos al futuro es posible, a su vez, sólo en el grado en que tengamos una autoconciencia.

De modo que la separación es también la prueba de la autoconciencia. De hecho, es gracias a que sirve para comprobar

la autoconciencia que resulta una buena prueba de la fidelidad. La separación revela el nivel en el que existe en realidad nuestra relación con otra persona, no importa si es predominantemente física o tanto física como mental. La fidelidad es posible sólo en la medida en que una relación es mental y emocional. La separación física se puede tomar, entonces, como una oportunidad para el desarrollo y la intensificación del aspecto no físico de una relación, junto con la conciencia de sí mismo. Esto a su vez favorecerá la individualidad propia en el verdadero sentido del término.

Es obvio que la forma más extrema de separación es la muerte y ésta es, por lo mismo, la prueba esencial de la fidelidad, como en el caso de los estudiantes bengalíes. Podría añadirse que la fidelidad incluye la conciencia de la muerte, como en efecto lo hace la autoconciencia. Si puedes imaginarte a ti mismo existiendo en el futuro también podrás imaginarte no existiendo en el futuro. Ser autoconsciente, ser humano y ser individuo es, por tanto, estar consciente de la muerte.

Otra prueba para la fidelidad es el aislamiento, en el sentido de ser parte de una minoría. Incluso de una minoría de uno. Este tipo de pruebas es relevante particularmente en lo que toca a la fidelidad a los ideales, aunque también se puede aplicar a la fidelidad a otra persona. En realidad es muy difícil estar solo. Es muy difícil asirte a tus ideales, sin importar cuáles sean, cuando a tu alrededor todos intentan persuadirte de abandonarlos porque piensan que son erróneos, inoportunos, anticuados o que no son divertidos. Estás en una postura muy difícil cuando tus valores máspreciados te apartan de los demás, ya sea de tu familia, tus vecinos, tu país, tu cultura y a veces pareciera que hasta de todo el mundo. Si crees en Dios y sucede que tus ideales parecen apartarte

también de él peor aun. Los seres humanos harán casi cualquier cosa para evitar la terrible soledad de sufrir el escarnio de otros debido a sus ideales y la mayoría de las personas estará tentada a renunciar a esos ideales cuando se encuentra con una presión así.

Podemos encontrar un buen ejemplo de aislamiento como la prueba esencial de la fidelidad a los ideales en *El paraíso perdido*, de Milton. En cierto pasaje el ángel Abdiel se encuentra, por una desventura, entre los ángeles rebeldes y, de esa forma, en la incómoda posición de estar en desacuerdo con la rebelión que han emprendido aquellos en contra de Dios. Lo cierto es que él es el único en la vasta asamblea de millones de ángeles rebeldes que no está de acuerdo. Después de que Abdiel y nadie más que él denuncia a Lucifer y a los ángeles rebeldes, Milton comenta acerca de su noble fidelidad:

De esa forma habló el serafín Abdiel, de espíritu fiel.  
 Entre los infieles, fiel sólo fue él;  
 entre los innumerables falsarios, firme,  
 inalterable, insobornable, impasible,  
 mantuvo su lealtad, su amor, su celo;  
 ni la cantidad ni el ejemplo lo llevaron  
 a desviarse de la verdad  
 ni a cambiar su clara decisión.  
 Aunque era sólo uno se abrió paso entre ellos,  
 a través de un largo camino de mofa hostil  
 se sostuvo superior, sin temer violencia alguna  
 y con mordaz desdén la espalda volvió  
 a esa torres orgullosas destinadas a una pronta destrucción.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> *El Paraíso Perdido*, Libro Cinco, 896-907.

Terminaré el capítulo refiriéndome a dos historias. Igual que la que conté al empezar este capítulo tienen mucho que ver con la fidelidad y la muerte. La primera es de la ópera *Fidelio*, de Beethoven, compuesta a principios del siglo XIX. *Fidelio* significa “fiel” y es el nombre que adopta Leonora, la esposa de un noble español llamado Florestán. Éste ha suscitado la enemistad de Pizarro, el gobernador de una lúgubre fortaleza medieval que funge como cárcel para los presos políticos. Pizarro aprehende a su enemigo y lo arroja al calabozo más oscuro y profundo de la fortaleza, mientras difunde al exterior un informe que habla de la muerte de Florestán. Todos creen en la veracidad de ese informe excepto, claro está, Leonora. Negándose a aceptar que su marido esté muerto, planea una artimaña para penetrar en la fortaleza y salvarlo. Se disfraza de muchacho y dice llamarse *Fidelio*. Consigue empleo en la fortaleza como ayudante del carcelero principal, de nombre Rocco. Por supuesto, Rocco tiene una hija, que se enamora del supuesto joven y así surgen las complicaciones de rigor. Es ahí donde inicia la ópera.

Para no hacer el cuento largo, les diré que la historia va así. Pizarro se entera que Fernando, el ministro de estado, viene a inspeccionar la fortaleza y decide matar a Florestán antes de que llegue aquél. Coloca a un trompetero sobre una almena para que dé la señal de alarma si ve que se aproxima. Luego le ordena a Rocco, el carcelero principal, que mate a Florestán. Rocco se niega. Pizarro le ordena entonces que vaya a cavar la tumba para Florestán y dice que será él mismo, con sus propias manos, quien mate a Florestán. Rocco prepara la tumba. *Fidelio* (Leonora), su asistente, tiene que ayudarlo en esa labor. Ella está cavando la tumba de su esposo. En la siguiente escena vemos a Florestán

en su celda. Ahí, Pizarro está a punto de apuñalarlo. En ese instante, Leonora se interpone y dice que primero deberá matarla a ella. Entonces suena la trompeta. Está llegando el ministro de estado. Arrestan a Pizarro y ahora Florestán y Leonora pueden reunirse otra vez.

Se ha dicho que, “como drama y como ópera, Fidelio destaca por su pureza perfecta, por la grandiosidad moral de su tema y por la resplandeciente idealidad de su música”. En cuanto a la grandiosidad moral de su tema es evidente que el comentario se refiere al modo en que la ópera explora el tema de la fidelidad. Cuando Florestán desaparece y se rumora que está muerto, Leonora no se pone a buscar un nuevo esposo sino que va a buscar a Florestán y arriesga su vida para salvarlo. La muerte pone a prueba su fidelidad de muchas formas y ella pasa la prueba. No es una ópera que se ponga muy seguido en escena, aunque las diversas oberturas de “Leonora” forman parte del repertorio familiar de las orquestas. Es imposible afirmar que esto se deba a que la “grandiosidad moral de su tema” sea mucho más de lo que espera el público moderno y a que la fidelidad no esté de moda, pero si así fuera, quizás el hecho sea muy significativo. Si queremos cultivar las cualidades del individuo auténtico no esperemos recibir mucha ayuda de la sociedad en lo que concierne a fidelidad.

Veamos ahora una historia oriental. Ya no una ópera sino un sutra. Tenemos de nuevo el *Sutra Amitáyur-Dhyana*, el que trata acerca de la meditación sobre Amitayus, el Buda de la Luz Infinita.<sup>86</sup> Encontramos aquí otra fortaleza, otra mazmorra, otro

---

<sup>86</sup> Vea *Amitáyur-Dhyana-Sutra* en *Buddhist Mahayana Texts*, editado por E. B. Cowell et al., Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 161-201.

prisionero y otra esposa fiel, además de algunos ingredientes extra: el Buda, el Dharma y la sangha. Ya hemos visto antes esta historia, cuando hablamos de la comunidad espiritual y la Tierra Pura. Como dijimos antes, al inicio de este sutra, en Rajagraha, la capital del estado de Magadha, el rey Bimbisara acaba de ser derrocado por su perverso hijo Ayatasatru, que lo ha encerrado en un calabozo con la esperanza de que ahí morirá de hambre. En realidad no se limita a tener la expectativa sino que se olvida convenientemente de ordenar que le lleven comida a su padre, pero Vaidehí sí le lleva alimento a su esposo en secreto y así lo mantiene vivo cada día, semana tras semana y mes tras mes. En otras palabras, ella sigue siendo fiel.

Por fin, a Ayatasatru le parece sospechoso que su padre no esté agonizando como sería de esperarse. Hace que vigilen quiénes entran y salen de la prisión y así descubre que su madre es quien tiene la culpa de la irritante supervivencia de su progenitor. Es obvio que Ayatasatru no se porta como el mejor de los hijos y de inmediato desenvaina su espada apuntando a su madre. Son sus ministros quienes impiden que dé paso a su violencia matricida. Le advierten: “Consta en los registros de la tradición real que muchos reyes han matado a su padre pero ninguno a su madre. Desista de esa acción mala y execrable”. Él se avergüenza, enfunda la espada y se limita a enviarla a prisión. En su encierro, ella ruega al Buda que le envíe a sus discípulos Ánanda y Mahamodgalyayana para que la visiten. No sólo es una esposa fiel, también es fiel discípula del Buda.

El Tathágata escucha su súplica con su oído divino y hace más de lo que se le solicita. Aparece ante ella, junto con Ánanda y Mahamodgalyayana. Resplandecen con la luz del arcoiris e ilu-

minan la oscuridad de la celda. Vaidehí le comenta que está decepcionada del mundo (no podría ser de otra manera) y le pide al Buda que le muestre cómo meditar en un mundo mejor. El Buda accede y en la descripción de esas meditaciones consiste la mayor parte del sutra.

También en esta historia vemos cómo la separación y hasta la muerte ponen a prueba a la fidelidad. Vaidehí permanece fiel a Bimbisara aun a riesgo de su propia vida. Al poseer la cualidad de la fidelidad ella era un individuo y por esa misma razón pudo ir a refugio al Buda, al Dharma y a la Sangha. Pudo ver frente a ella al Buda y sus discípulos y pudo escuchar el Dharma. De hecho, en esencia, la fidelidad significa ser fiel a estos tres ideales. Ser fiel a uno mismo es ser fiel al Buda, básicamente. La fidelidad a los ideales es, fundamentalmente, la fidelidad al Dharma y la fidelidad a los demás es, en esencia, la fidelidad a la Sangha.

Este tipo supremo de fidelidad es el que representa la figura de un bodhisatva femenino: Tara, a veces llamada Samayatara (que según el Lama Govinda se traduce como “la fiel Tara”). Sin embargo, todos los bodhisatvas encarnan la perfecta fidelidad. Son fieles a todos los seres y su fidelidad no tiene límites de espacio o tiempo. Podríamos decir que son individuos en el sentido más alto y completo.

De modo que si queremos ser bodhisatvas, si deseamos ser individuos, debemos practicar la fidelidad. Tenemos que ser fieles a nosotros mismos, a nuestra palabra y nuestra promesa. Hemos de serle fieles a nuestros ideales, a lo que sentimos, a nuestro trabajo y al sendero del desarrollo humano. Deberíamos serle fieles a otras personas, no sólo a nuestros amantes sino también a nuestros amigos, compañeros de trabajo y maestros.

Ante todo, tendríamos que serle fieles a las tres joyas. Si no hay fidelidad no hay continuidad. Sin continuidad no hay desarrollo y sin desarrollo no hay vida espiritual. La fidelidad es una necesidad humana porque el desarrollo es una necesidad humana y la fidelidad es parte de la naturaleza humana, porque el desarrollo es parte de la naturaleza humana.



## 16. El sentido de la amistad

En el mundo moderno la amistad es quizás la más menospreciada de las relaciones humanas primordiales pero, como ya hemos visto, de acuerdo con el Buda mismo, la amistad está directamente conectada con la vida espiritual. Cuando habla sobre este tema con Sigálaka le dice que a los amigos y a los compañeros se les puede servir y cuidar de cinco maneras.<sup>87</sup> En otras palabras, son cinco los deberes que tenemos con los amigos y si los cumplimos florecerá nuestra amistad.

Primero que nada, nuestro deber es ser generosos. Debemos compartir con nuestros amigos todo lo que tenemos. Lo ideal sería que tomáramos esto al pie de la letra. En algunas comunidades residenciales budistas se vive sobre la base de que hay un objetivo común y se comparten todos los recursos. Por supuesto, no es algo fácil de realizar. Hay personas a las que les cuesta trabajo prestar aunque sea un simple libro. Sin embargo, lo anteriormente dicho refleja la relación ideal entre los amigos. En efecto, lo ideal sería que tu amigo ni siquiera tuviera que *pedirte* prestado dinero. Si tomas en serio el principio de compartir estás

---

<sup>87</sup> *Digha-Nikaya* iii.190.

incluyéndolo todo: tiempo, dinero, recursos, interés, energía... todo. No te guardas nada para ti.

El segundo deber es jamás hablarle a tus amigos de un modo acerbo ni con amargura o sarcasmo. Al contrario, deberíamos hablarles con amabilidad y compasión. En el budismo se toma muy en serio el modo de hablar. Los cinco preceptos básicos budistas comprenden sólo un precepto del habla: abstenerse de hablar con falsedad. Pero no basta con hablar con la verdad y esto lo notamos en los diez preceptos que asumen algunos budistas. En éstos se incluyen no menos de cuatro preceptos referentes al modo de hablar, pues es muy fácil expresarse de una forma dañina y destructiva, así como hablar con indiferencia, sin cuidado y hasta de manera insensible.

El tercer deber que tenemos con los amigos es ver por su bienestar. En especial hablamos de su bienestar espiritual. Así como nos interesa ver que estén bien en lo que respecta a su salud y su economía y también queremos ayudarlos a resolver sus problemas, deberíamos también ayudarlos en la medida que podamos a crecer y desarrollarse como seres humanos.

En cuarto lugar, debemos tratar a nuestros amigos de la misma manera en que nos tratamos a nosotros mismos. Es algo muy grande por hacer, en verdad, porque significa romper la barrera que colocamos entre nosotros y los demás. Uno de los textos más importantes del mahayana, el *Bodhicharyavatara* de Shantideva, habla de este tema con mucho detalle y gran profundidad.<sup>88</sup>

En quinto lugar, debemos sostener lo que le prometemos a nuestros amigos. Debemos mantener nuestra palabra. Si decimos

---

<sup>88</sup> Shantideva, *The Bodhicharyavatara*, traducción de Kate Crosby y Andrew Skilton, Oxford University Press, Oxford 1995, capítulo 8, versos 112 en adelante.

que haremos algo por un amigo hemos de hacerlo, pase lo que pueda pasar. Si somos descuidados en cumplir con nuestras promesas es, regularmente, porque las hacemos como si cualquier cosa. De modo que tenemos el deber de poner toda la atención en lo que prometemos y tratar a esas promesas como una obligación muy seria. Una vez que hemos empeñado nuestra palabra hemos de sostenerla.

Así como tenemos esos cinco deberes con nuestros amigos, ellos tienen con nosotros los mismos deberes. Es recíproco. Nuestros amigos y compañeros cumplen con nosotros, nos dan un servicio, hacen recíproca la amistad. Después de enlistar los deberes que tenemos con los amigos, el *Sutra Sigálaka* ofrece una lista de cinco maneras en las que nuestros buenos amigos cuidan de nosotros. En primer lugar, de acuerdo con el sutra, nos cuidan cuando estamos enfermos. En segundo lugar vigilan nuestras propiedades cuando las descuidamos. Dicho de otro modo, cuidan nuestras cosas mejor que nosotros mismos. He ahí una clara señal de amistad. En tercer lugar, son nuestro refugio cuando sentimos temor. Ellos pueden calmar nuestra ansiedad y si nuestro miedo tiene una causa auténtica nos ayudan a lidiar con la situación. En cuarto lugar, no nos abandonan cuando tenemos problemas. Como dice el refrán, “En el peligro se conoce al amigo”. Finalmente, ellos demuestran interés por quienes dependen de nosotros. Si tenemos hijos, a ellos les preocupa su bienestar tanto como a nosotros y lo mismo se puede decir del bienestar de nuestros discípulos, si tenemos alguno.<sup>89</sup>

En resumen, éstos son los deberes de un amigo. Es evidente que representan un ideal muy alto de la amistad y requieren una

---

<sup>89</sup> *Digha-Nikaya* iii.190.

reflexión muy atenta. En esta ocasión destacaré uno o dos aspectos muy notables. Es interesante, por ejemplo, que los primeros cuatro deberes sean idénticos a los de otra lista muy conocida que ocupa un sitio muy importante en el budismo mahayana: los cuatro *samgrahavastus*, normalmente traducidos como los cuatro elementos de conversión.<sup>90</sup> Éstos forman parte del séptimo *paramitá*, la séptima de las diez perfecciones que ha de practicar el bodhisatva: *upayaparamitá*, la perfección de *upaya*, los medios hábiles. Los cuatro *samgrahavastus* son, por lo tanto, un aspecto de los medios hábiles de un bodhisatva.

El hecho de que estos elementos de conversión sean los mismos que los primeros cuatro deberes de un amigo nos dice algo profundamente significativo acerca de la forma en que la sangha funciona en su mejor nivel. Nos sugiere que la mejor manera de convertir a una persona es, sencillamente, siendo su amigo. Hay quienes tratan de forzar a otros a que piensen como ellos o a que adopten la misma religión, pero no es ése el estilo budista. Los budistas han de conseguir la conversión de las personas, si tal es la palabra correcta, con su simple amistad. Nos hacemos amigos y eso es ya un fin en sí mismo. No necesitamos andar predicando ni ir de puerta en puerta preguntando: “¿Ya escuchó la palabra del Buda?”

Un budista no debería estar pensando en “convertir” a nadie. Tampoco en manipular a las personas para que sigan nuestro camino. Lo único que nos toca es ser amigos, ser generosos, compartir lo que tenemos, hablar con amabilidad y afecto, mostrar nuestro interés en el bienestar de los amigos, sobre todo el bienestar espiri-

---

<sup>90</sup> Vea Sangharákshita, *The Inconceivable Emancipation*, Windhorse, Birmingham 1995, pp. 51-54

tual y tratarlos de la misma forma en que nos tratamos a nosotros mismos, siempre manteniendo nuestra palabra empeñada.

Sin embargo, el hecho de que estos cuatro puntos sean elementos de conversión significa que ya de por sí constituyen un modo de comunicar el Dharma. Comunicas el Dharma cuando practicas una amistad así. Podríamos señalar, incluso, que la amistad *es* el Dharma. El gran poeta, artista y místico inglés, William Blake, dijo que la “religión es política”, pero luego añadió: “la política es hermandad”.<sup>91</sup> De manera que la política es hermandad. Podemos decir, de acuerdo con él, que el Dharma es amistad. Si practicas la amistad no sólo estás practicando el Dharma; lo estás comunicando.

Otro asunto que surge a partir de los deberes de la amistad tiene importantes implicaciones. El cuarto deber dice que hay que tratar a los amigos y los compañeros como si fueran nosotros mismos. La palabra en sánscrito aquí es *samanarthatá*. *Samán* significa “igual”. Un amigo es alguien a quien tratas con igualdad. Pero, ¿qué quiere decir esto? Podemos hallar una clave en la etimología de la palabra amigo, que al parecer es un cognado de la palabra libertad. La amistad es una relación que sólo puede existir entre dos personas que son libres. Es decir, personas que tienen igualdad. Los antiguos griegos comprendieron esto y sostenían que no podía haber amistad entre un hombre libre y un esclavo.

Podemos tomar esto de un modo metafórico, tanto como literal. Es posible concluir que la amistad jamás podrá implicar ninguna especie de relación de poder. La relación entre amo y esclavo se basa en el poder y siempre que una persona ejerza

---

<sup>91</sup> “¿No son lo mismo la religión y la política? La hermandad es religión./ ¡Oh, manifestaciones de la razón, que dividen a las familias en crueldad y orgullo!” William Blake, *Jerusalén*, lámina 57, versos 10-11.

algún tipo de poder sobre otra no podrá haber amistad, porque ésta se basa en el amor, usando la palabra amor en el sentido del término pali *mettá* y no en el de la palabra *pema*, tan claramente diferenciada, que alude al amor como un apego o posesividad tenaz. *Pema* es fundamentalmente egoísta y se puede convertir en odio con facilidad. Por supuesto, el amor sexual muchas veces es de este tipo. Sin embargo, *mettá* no es egoísta ni apegado y sólo se interesa en la felicidad y el bienestar de los demás.

La palabra en pali para decir amigo es *mitta* (*mitra* en sánscrito) y está íntimamente relacionada con el término *mettá* (en sánscrito *maitri*). Por supuesto, *mettá* es la cualidad que se desarrolla en una de las prácticas más importantes de meditación budista, la *mettá bhavaná*, el cultivo de amistad hacia todos los seres vivos. Esta práctica inicia con el desarrollo de *mettá* hacia uno mismo. En la siguiente etapa desarrollas *mettá* hacia un amigo cercano y querido (pero no alguien que sea tu pareja sexual o por quien puedas sentirte sexualmente atraído). En el tercer estadio, ese mismo sentimiento de *mettá*, que a para entonces ya se hallará bien establecido, lo diriges hacia una persona neutral, alguien que conoces, de alguna manera, pero que ni te agrada ni te desagrade en particular. A continuación, en el cuarto estadio desarrollas la misma *mettá* hacia un “enemigo”, alguien a quien ves como un rival o, quizá, que te ve a ti como su enemigo o que ambos se consideran de tal suerte. Puede sonar increíble que uno desarrolle una profunda amistad hacia un enemigo, pero cualquiera que haya hecho la práctica de la *mettá bhavaná* con cierta regularidad sabrá por propia experiencia que sí es posible.

Por último, en la quinta etapa desarrollas *mettá* hacia esas cuatro personas: tú mismo, tu amigo, la persona neutral y el

enemigo. Luego vas expandiendo el rango de tu *mettá*, cultivándola hacia todo aquél sobre quien pudiera recaer tu atención. Empiezas por las personas más cercanas, los que están meditando contigo o quienes se encuentran en la misma casa o la misma calle. Después permites que tu *mettá* irradie más allá cada vez, para que abarque a todo el vecindario, a la ciudad, al mundo. Puedes incluir en el campo de tu *mettá* a todo tipo de personas, así como a otros seres vivos, contando dioses y animales.

Con ayuda de esta práctica de meditación podemos desarrollar una actitud amistosa. Dicho de otra forma, nos desplazamos de funcionar en la modalidad de poder a la modalidad de amor. Hay muchas maneras de funcionar en la modalidad de poder. Uno se enfoca en conseguir lo que quiere dentro de una situación donde participan otras personas. Por lo regular, si somos lo suficientemente listos no es necesario emplear la fuerza. Manipulamos sutil e indirectamente a los demás para que hagan lo que deseamos, no por su bien sino para lograr nuestros fines. Hay gente muy hábil en esas maniobras. Son personas muy sutiles y pueden parecer tan desinteresadas y francas que difícilmente te enteras de que te están manipulando. Además es tan indirecto que quizá ni ellas se den cuenta que lo están haciendo así, pero como quiera que sea engañamos a otros y a nosotros mismos con respecto a los verdaderos motivos. Embaucamos, mentimos, cometemos chantaje emocional. Sin embargo, en *mettá*, en la amistad, no hay nada de eso. Lo único que hay es una mutua preocupación por la felicidad y el bienestar del otro.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Para ver más acerca de la función “amor” y la función “poder” vea Sangharáks-hita, *The Ten Pillars of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1996, pp. 58-59.

De tal modo, la amistad posee una dimensión espiritual muy definida y el Buda tenía mucho más que añadir a este respecto, como se ve en algunos textos. En el capítulo cuatro del *Udana*, que quizá sea muy anterior al *Sutra Sigálaka*, tenemos que el Buda está residiendo en un sitio llamado Chaliká, acompañado de su asistente, que en ese momento es un monje de nombre Meghiya. Se encuentran juntos los dos solos un día y Meghiya, que al parecer es un monje muy joven, divisa un agradable bosquecillo de árboles de mango. Es común ver esos paisajes en la India, en las afueras de los pueblos. Los árboles son muy bellos, con abundantes hojas de color verde oscuro. Crecen muy juntos, así que además de mangos dan muy buena sombra, ideal para refugiarse en el ardiente verano indio.

Meghiya piensa: “¡Qué lindo bosque de mangos! ¡Y qué buen lugar para sentarse a meditar! Se ve fresco y reparador”. Así que le pregunta al Buda si le permitiría ir a pasar ahí un rato. Sin embargo, el Buda le pide que espere un rato hasta que venga otro monje, ya que, por alguna razón, el Buda necesita que alguien esté con él. Pero a Meghiya no le preocupa lo que necesita el Buda. Al contrario, se le ocurre lo que parece ser una razón muy astuta y al parecer irrefutable. Le dice: “Para ti no hay problema, ya que has logrado llegar a la meta de la iluminación, pero a mí me queda un largo camino por recorrer en mi práctica. Aquél es un bello bosquecillo de mangos y en verdad me gustaría ir a ese sitio a meditar”. Al final el Buda acepta y Meghiya se va, dejando solo al Buda. No obstante, a pesar de que consiguió lo que quería y que el bosque de mangos resulta ser, en efecto, un excelente y tranquilo lugar como lo había imaginado, Meghiya descubre que no puede asentarse en su meditación por completo. No importan

el entusiasmo y la energía que ha puesto en ello. Tan pronto como se sienta vienen a su mente un torrente de emociones: avaricia, celos, ira, lujuria, visiones erróneas, todo ello. Simplemente no sabe qué hacer.

Finalmente regresa con el Buda, lleno de vergüenza y le cuenta su triste fracaso. El Buda no lo regaña sino que le ofrece una enseñanza. Le dice: “Meghiya, cuando eres espiritualmente inmaduro debes saber que hay cinco cosas que conducen a la madurez espiritual. La primera de éstas es la amistad espiritual. La segunda es la práctica de la ética y la tercera es el análisis serio del Dharma. En cuarto lugar, necesitas dirigir tu energía hacia la eliminación de los estados mentales negativos y el desarrollo de los positivos. Por último, en quinto lugar, debes cultivar la introspección en el sentido de una profunda comprensión de la impermanencia universal”.<sup>93</sup>

El Buda enfatiza esas cinco características como necesarias para quien no tiene un gran desarrollo espiritual y, por supuesto, está dando a entender que Meghiya haría bien en colocar sobre todas las cosas a la amistad espiritual. Si cuentas con un amigo espiritual, ya sea el Buda o alguien mucho menos eminente, no deberías desdeñarlo de la forma en que Meghiya desatendió al Buda. Desafortunadamente, al igual que aquél, muchas veces no nos percatamos de cuán dependientes somos espiritualmente del contacto personal que podamos tener con los amigos espirituales, en especial de los que están más desarrollados que nosotros. Es muy difícil que tengamos un progreso espiritual sin su ayuda. El Buda ya no anda por aquí pero la mayoría de nosotros, igual

---

<sup>93</sup> Citado en Nanamoli, op. cit., pp. 130-132.

que Meghiya, no estaríamos preparados para tener un amigo como él de todas maneras. Lo más probable es que actuaríamos tal como lo hizo Meghiya.

Quizá ya no tengamos aquí al Buda pero nos tenemos unos a otros. Podemos ayudarnos y animarnos en la práctica del Dharma. Podemos confesarnos unos a otros las faltas y debilidades. Podemos compartir lo que entendemos. Podemos regocijarnos en los méritos de unos y otros. Es así como podemos practicar la amistad espiritual.

Nadie puede practicar el Dharma en nuestro lugar. Nosotros tenemos que hacer la práctica. Pero no tenemos que hacerlo solos. Podemos practicar en compañía de personas afines que están tratando de hacer lo mismo y ésta es la mejor manera de practicar. De hecho, es la única manera efectiva.

Como le dije el Buda a su discípulo y primo Ánanda, años más tarde en un lugar llamado Sakka, “la amistad espiritual es toda la vida espiritual”. ¿Y cómo hemos de entender esto? Podemos entender que la amistad es importante pero la idea de que la amistad, así sea espiritual, haya de ser toda la vida espiritual parece difícil de digerir. Veamos con más detalle lo que se ha expresado aquí.

La palabra en pali que he traducido como “vida espiritual” es *brahmachariya*, que suele significar celibato o castidad, es decir, abstenerse de tener actividad sexual, pero en este contexto tiene un sentido mucho más amplio. Consiste en dos partes. *Brahma* significa supremo, noble, lo mejor, sublime, real. También significa divino, no en un sentido teísta sino como personificación de las mejores y más nobles cualidades y virtudes. *Chariya* significa caminar, llevar, practicar, sentir, vivir. De modo que *brahmachariya* quiere decir algo así como “practicar lo mejor” o “vivir lo

ideal”. Podríamos traducirlo incluso como “la vida divina” o simplemente como “la vida espiritual”, como decidí ponerlo.<sup>94</sup>

El término *brahmachariya* tiene todavía un aspecto más que nos lleva a una mejor comprensión de lo que significa en este contexto. En el budismo temprano hay toda una serie de palabras que comienzan con la raíz *brahma*. Una de ellas es *brahmaloka*, que quiere decir reino sublime, el mundo divino o, sencillamente, el mundo espiritual, en su sentido más elevado. De manera que la *brahmachariya* o vida espiritual es esa forma de vida que conduce al *brahmaloka* o mundo espiritual. ¿Cómo nos puede llevar a ese mundo? Para responder esto debemos asomarnos a otro texto budista aun anterior: el *Sutra Mahagovinda*. Sin entrar en los detalles del marco referencial de este sutra (que es una larga historia), en él encontramos que se plantea esta misma pregunta. “¿Cómo hace un mortal para llegar al mundo inmortal de Brahma?” En otras palabras, ¿cómo puede uno pasar de lo transitorio a lo eterno? La respuesta que se da es corta y simple. “Uno alcanza el mundo de Brahma cuando renuncia a todos los pensamientos posesivos; a cualquier idea de yo y lo mío”. Dicho de otra manera, uno llega al *brahmaloka* cuando desecha el egoísmo y el amor propio; cuando renuncia a toda noción de “yo”.<sup>95</sup>

Es así como la íntima relación entre la amistad espiritual y la vida espiritual empieza a adquirir foco. La amistad espiritual es un adiestramiento en dejar el egoísmo y el egocentrismo. Compartes todo con tu amigo o amigos. Les hablas con amabilidad y con afecto. Les demuestras tu interés en su bienestar,

---

<sup>94</sup> Vea Sangharákshita, *The Ten Pillars of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1996. P. 68.

<sup>95</sup> *Digha-Nikaya* 19.

sobre todo el espiritual. Los tratas igual que te tratas a ti. Es decir, los tratas como que son iguales a ti. Te relacionas con ellos con una actitud de *mettá* y no según en dónde reside el poder entre ustedes. Claro que es algo muy difícil. Va a contra corriente de lo que somos, que por naturaleza somos egoístas. El desarrollo de la amistad espiritual es muy complicado. Llevar una vida espiritual es muy arduo. Ser budista, un auténtico budista, es muy difícil. Necesitamos ayuda.

Esa ayuda no sólo la obtenemos de nuestros maestros. También la recibimos de nuestro apoyo mutuo. No podemos estar todo el tiempo con nuestro maestro espiritual pero sí podemos estar constantemente con los amigos espirituales. Los podemos ver con regularidad y quizá vivir con ellos. Posiblemente hasta podamos trabajar con ellos. Si pasamos un tiempo con los amigos espirituales de esa forma llegaremos a conocerlos mejor y ellos nos conocerán mejor. Aprenderemos a ser más abiertos y honestos. Superaremos nuestras debilidades y, especialmente, nuestra tendencia natural a funcionar de acuerdo con la modalidad del poder. Si tenemos amigos espirituales, ellos no intentarán relacionarse con nosotros de esa forma y esperarán que nosotros también nos comportemos dentro de la modalidad del amor; que la relación se dé con *mettá*. Al aprender a relacionarnos así con los amigos poco a poco aprenderemos a responder al mundo con *mettá*, sin egoísmo. Es de esa manera como, ciertamente, la amistad espiritual es toda la vida espiritual.

## 17. El budismo y las relaciones laborales

El principio de no explotación debería reinar bien, idealmente, en todas las relaciones que entablamos en la vida. Deberíamos poder tomar lo que necesitamos, ya fuera alimento, ropa, educación o cualquier otra cosa y dar lo que pudiéramos. No tendría que ser necesario que hubiera alguna relación entre lo que damos y lo que recibimos. Desafortunadamente, sin embargo, lo más común es que cada persona que participa en una transacción, ya sea el que da o el que recibe, sólo piensa en sí misma y da a cambio lo menos posible, mientras que trata de sacar el máximo provecho. Es así como funciona en general la vida cotidiana. Negociamos en transacciones donde lo que damos está determinado por la retribución que podemos obtener y no nos paramos a contemplar las consecuencias que esa transacción traerá para la otra persona.

Más allá de cierto punto cualquier utilidad comercial necesariamente queda a expensas de alguien más, pero el apuro que pasan quienes pierden en ese juego normalmente no le preocupa a los ganadores. Una forma bastante descarada de este fenómeno universal se puede ver en los sitios más pobres de la India, donde

los grandes y acaudalados comerciantes de granos, en especial de arroz, acumulan el producto en sus bodegas y se niegan a admitir que tienen algo para vender, con la intención de hacer que suban los precios. Es algo que llega a durar semanas, sobre todo en las partes más remotas del país y llega un momento en que la gente en verdad se muere de hambre. No obstante, los mercaderes siguen haciendo acopio de esas mercancías y aguantan lo más que pueden antes de empezar a soltarlas poco a poco, siempre a precios de extorsión en el mercado negro. Entonces los pobres no tienen más remedio que rascar en sus bolsillos para buscar hasta el último centavo y comprar lo que puedan para seguir subsistiendo. Son formas de explotación que se dan en todas partes del mundo y en cualquier estrato, aunque algunas son más sutiles.

El concepto de no-explotación tiene obvia relación con el segundo de los cinco preceptos (que conforman la base de la vida ética de todo budista). Al tratar de vivir de acuerdo con el segundo precepto uno asume que no tomará lo que no se le haya dado libremente.<sup>96</sup> Esto va más allá de ser una forma rebuscada de decir “no robarás”. No basta con no robar. Eso dejaría algunos vacíos. Alguien puede ser una persona perfectamente honesta de acuerdo con lo que dicta la ley pero, aun así, podría estar construyendo su actividad lucrativa sobre diversas fórmulas de carácter dudoso o de sospechosa legitimidad. De esa manera hay quienes amasan una fortuna, a través de medios en los que hay una gran falta de ética y que no por eso rompen con códigos éticos convencionales.

---

<sup>96</sup> Vea Sangharákshita, *The Ten Pillars of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1996, pp. 60-66.

Sin embargo, el precepto budista es el voto de no tomar nada a menos que aquéllos que sean los dueños actuales de determinada cosa, ya sea un individuo o toda una comunidad, estén dispuestos y gustosos a ofrecérselo. Si no te lo han dado no lo tomas. Mencioné que no debería haber relación entre lo que damos y lo que tomamos. Aun así, lo que tomamos, al mismo tiempo debe sernos dado. En este sentido, dar y tomar son dos aspectos de la misma acción. En algunos países budistas se supone que los monjes deben ser tan estrictos en la observancia de este precepto que si en alguna ocasión formal se les ofrece alimento no les está permitido comerlo a menos que alguien levante el plato que contiene la comida y, en verdad, lo ponga en sus manos.

El mismo principio suele aplicarse en la quinta etapa del Noble Sendero Óctuple del Buda: la subsistencia correcta o perfecta.<sup>97</sup> El simple hecho de que la lista contemple la subsistencia correcta nos da una idea de la importancia que se le da en el budismo a la manera en que uno se gana la vida. Algunas personas hablan de conseguir un empleo perfecto pero podemos suponer que no es a eso a lo que se refiere la “subsistencia perfecta”. ¿Cómo es que algo tan aparentemente mundano como un empleo halla lugar en esa augusta colección de ideales?

Todos tenemos que ganarnos la vida. Todos los que no seamos monjes. Pero sin importar la forma en que lo hagamos no deberíamos dañar a los demás ni a nosotros mismos al realizar nuestra labor. Las escrituras más antiguas ofrecen, incluso, una guía general para una subsistencia correcta. Es una lista de

---

<sup>97</sup> Para conocer más acerca de la subsistencia correcta como una rama del Noble Sendero Óctuple vea Sangharákshita, *Vision and Transformation*, Windhorse, Birmingham 1999, capítulo 5: “The ideal society”.

ocupaciones que están prohibidas para quienes siguen un camino espiritual.<sup>98</sup> La primera abarca cualquier actividad comercial que implique comprar o vender seres vivos, humanos o animales. La esclavitud siempre ha estado vedada y es mal vista en los países budistas. No esperaron los budistas hasta que llegara el siglo XVIII o XIX para tener una postura clara a este respecto. Por supuesto que el comercio de seres humanos sigue siendo una actividad que se lleva a cabo en el mundo actual y aun más difundido es el comercio de animales para carnicería, lo cual también prohíben las sociedades budistas. Jamás encontrarás un carnicero o un matarife budista. Esta forma de vida no sólo es nociva, por supuesto, para los animales víctimas de esa práctica sino también para quienes se dedican a matarlos. Las personas que pasan ocho horas diarias matando cerdos, vacas, borregos o pollos no pueden evitar sufrir cierto grado de daño mental o emocional, toda vez que embotan sus sentimientos naturales de compasión hacia otros seres vivos.

Otra prohibición que desde sus inicios planteó el budismo es la de comerciar con venenos. Por supuesto que no se refiere esto a las pociones medicinales sino a las sustancias que se emplean para quitarle la vida a otro ser. Antes de que se inventara la práctica de las autopsias, el envenenamiento era una forma segura de eliminar a alguien. El traficante de venenos le daba a su cliente un redoma de la ponzoña requerida, ya fuera para un efecto rápido o lento, con o sin dolor y éste rociaba el curry de la persona inconveniente con la sustancia. Al igual que los

---

<sup>98</sup> Esta lista se puede encontrar en el *Anguttara-Nikaya* (v.177) y se cita en Ñanamoli, op. cit., p. 239.

esclavos, los traficantes de veneno se han vuelto de algún modo menos frecuentes en nuestra sociedad de lo que solían serlo. Claro que están sus equivalentes modernos, igual de dañinos, los que propagan las denominadas drogas de clase A (como la heroína y la cocaína). Asimismo, hay mucha gente involucrada en la fabricación y venta de cigarros y otras drogas cuyo daño es indiscutible y eso incluye a quienes trabajan en su publicidad y su venta al público.

La tercera prohibición se dirige a quienes fabrican o comercian con armamentos. Para el budismo en sus inicios esto significa arcos y flechas, lanzas y espadas. Desde aquellos primeros actos de tráfico de armas hasta hoy, con nuestras culturas más avanzadas, podemos ver que se ha efectuado un progreso considerable (así es como ellos lo llamarían) en el desarrollo de métodos maravillosamente seguros y refinados para asegurar la victoria sobre los enemigos de los valores civilizados. Sin embargo, participar de cualquier manera en la fabricación de semejantes medios de destrucción, por más “inteligentes” que sean, no puede menos que ser reprobado por tratarse de subsistencia incorrecta. No hay manera de justificar guerra alguna ni cabe la argumentación de que se trata de armas disuasivas o de bombas “inteligentes”.

Es evidente que estas prohibiciones son para los laicos, aunque hay ciertas formas de ganarse la vida que se les prohíbe específicamente a los monjes. Por ejemplo, las diversas maneras de predecir la fortuna, que en los tiempos del Buda eran de lo más frecuente y que las escrituras enumeran y condenan rotundamente. No obstante, en todo el mundo budista los laicos confían en que los monjes les predigan el futuro y lo más lamentable es

que muchos monjes se aprovechan de que haya quien confíe en sus poderes para pronosticar.

También se le prohíbe a los monjes que ganen dinero haciendo gala de sus poderes psíquicos o prometiéndole a otras personas que podrán adquirir tales facultades. En realidad es obvio por qué se hace esta prohibición. Por naturaleza, a la gente le interesan mucho los fenómenos psíquicos, los poderes paranormales y todo eso. En general, son cosas que se toman con mayor seriedad en el Oriente, en un nivel cotidiano, pero en ciertos círculos occidentales hay también una fascinación intensa y malsana con la idea de adquirir poderes misteriosos y ocultos que los demás no poseen. Si bamboleas algunos poderes psíquicos en la nariz de alguien fácil de manejar podrás llevarlo casi a cualquier parte.

A mí se me presentó una vez esa oportunidad. Cuando vivía en Kalimpong, en la década de los años 50, vino un inglés a mi puerta una noche, a mitad de la temporada de lluvias. Estaba muy acostumbrado a las visitas inesperadas así que lo invité a pasar y me platicó que era médico y que había estudiado en Dublín. Casi enseguida le pregunté qué lo había llevado a Kalimpong y me dijo sin más rodeos: “Quiero desarrollar poderes psíquicos”. No era la primera vez que alguien me expresaba ese tipo de interés, así que sólo le pregunté: “¿Qué clase de poderes psíquicos quiere desarrollar?” Me contestó que deseaba “poder leer los pensamientos de otras personas y ver el futuro”. No fue nada recatado en su declaración. Entonces le pregunté: “¿Por qué quiere desarrollar esos poderes?” y lo único que dijo fue: “Eso me ayudaría en mi trabajo”. No es de relevancia en este asunto el trabajo al que se refería. Sólo mencionaré que él era o había sido discípulo

de Lobsang Rampa, autor de numerosos libros que hablaban de los aspectos más fabulosos y fantásticos del budismo tibetano. Inspirado por uno de los más exitosos de entre esos libros, *El tercer ojo*, mi visitante estaba buscando a algún lama tibetano que pudiera efectuar en él una operación que le abriera el tercer ojo. Él suponía que eso implicaría taladrarle un agujerito en medio de la frente y que eso lo dotaría con la clarividencia que anhelaba.

Es evidente la tentación que personas así pueden llegar a poner ante los monjes y los lamas. Quizás encontró a algún maestro sin escrúpulos que supo cómo exprimirle el dinero accediendo a complacer su deseo de adquirir poderes psíquicos. Eso me quedó claro cuando me explicó: “Si alguien puede enseñarme esas cosas estoy preparado para pagarle una buena cantidad”. Lamentablemente tuvo un final prematuro pero, antes de eso, fueron muchos los que obtuvieron de él grandes sumas de una u otra forma.

Hasta aquí de prohibiciones en general por lo que respecta al modo de ganarse la vida. Sin embargo, el Buda no lo dejó hasta ahí pues, como es sabido, la relación económica es uno de los campos de explotación más comunes de todo el rango de la vida humana. Si les es posible, los patrones explotan a los empleados y, si tienen la oportunidad, los empleados explotan a sus patrones. Tendemos a pensar que los problemas de desconfianza y explotación entre la dirección y la fuerza de trabajo, el capital y los obreros, la junta directiva y la planta laboral, son peculiarmente modernos, pero el Buda prestó una atención considerable a este tema, dentro del consejo que le da a Sigálaka en el *Sutra Sigálaka*. En la sección del discurso dedicado a la relación entre patrones y empleados el Buda enumera cinco deberes del patrón hacia

el empleado y cinco deberes del empleado hacia el patrón.<sup>99</sup> En conjunto representan una guía general para las relaciones entre el capital y el trabajo y son también un código de negocios para la ética económica de los budistas.

Primero aborda el Buda los deberes que tiene el patrón. Dice que éste debe encargar al empleado un trabajo que vaya de acuerdo con su constitución física y mental. Es decir, una tarea que el trabajador pueda realizar sin sufrir daño. Es una pena que 2 500 años después todavía no se observe este principio. Al menos no se obedece en la India. Ahí, en la actualidad, miles de hombres y mujeres se ganan la vida como coolies, o sea, como obreros sin entrenamiento. A éstos los tratan como bestias de carga. Los hacen llevar sobre sus espaldas o, más comúnmente, sobre sus cabezas, pesados bultos y cualquiera que vaya a la India alguna vez podrá observarlos. Los coolies están en el mero fondo de la escala económica y carecen virtualmente de esperanzas de ascender a otro nivel, aun cuando tengan que mantener a una familia además de a sí mismos.

El problema desde el punto de vista del mercader que contrata a varios coolies para que carguen, por ejemplo, sacos de arroz, es que algunos coolies no pueden portar tanto como otros ni se mueven con la misma velocidad, sobre todo si son ancianos o están enfermos. Es impactante saber que la solución que encuentran muchos mercaderes bien intencionados es asegurarse que su dinero rinda por igual en cada coolie contratado. Lo que se ve, en consecuencia, es deplorable. Los ancianos, muchos de ellos prematuros, andan tambaleándose, con las venas saltadas, los

---

<sup>99</sup> *Digha-Nikaya* 31, sección 32.

músculos tensos como tralla de látigo y con el sudor corriéndoles a chorros, bajo una carga que no tendrían por qué estar tolerando. Lo mismo ocurría con los *rickshaws*, los cochecitos tirados por un hombre que se podían ver por toda Asia (aunque ya no, me alegra decirlo). Su expectativa de vida no pasaba de unos cuantos años. Empezaban a conducir esos carruajes cuando tenían 15 o 16 años. Para sus 25 ya padecían de tuberculosis y sobrevivirían unos cuantos meses más. Su dieta inadecuada y la tremenda tensión física de su trabajo prácticamente los mataban.

No obstante, durante un largo rato este tema no inquietaba a nadie. Recuerdo vivamente la primera vez que estuve en Sri Lanka y que tomé un *rickshaw*, no por mi voluntad. Íbamos avanzando ágilmente por las calles y yo le pedía al coolie que fuera más lento, pero no me entendía. Creyó que le decía que fuera más rápido, como seguramente le exigían sus pasajeros. Mientras más lo reprendía más veloz iba, hasta que tuve que decirle que se detuviera de plano. A partir de entonces sólo use uno de esos carritos en una emergencia y aun en esa ocasión elegí a alguien que se viera fuerte y robusto e insistí en que fuera a un paso razonablemente tranquilo. Ahora que recuerdo eso creo que no debería haber recurrido a ellos en absoluto pero en aquella época parecía que no tenían otro trabajo que pudieran desempeñar. Sin embargo, el Buda fue muy claro en que ningún humano debería contratarse para trabajar más allá de su capacidad natural.

En segundo lugar, el Buda dijo que el patrón debería darle al empleado suficiente paga y alimento. Ésta sigue siendo la costumbre en algunas partes de la India. Si empleas a alguien tienes que darle comida y ropa, además de dinero en efectivo, más que un salario, pero el principio funcional es dar comida y una paga

que sea suficiente en el sentido en que le permita al empleado llevar una existencia humana plena y decente y no nada más suficiente con respecto al trabajo que realice. No debería haber ninguna correlación entre la cantidad de trabajo que se realiza y el pago recibido. Aun si el empleado es fuerte y sano y su capacidad de producción es prodigiosa no debería pagársele más que a sus compañeros aunque ellos sean más débiles o flojos. Lo ideal sería pagarle lo que necesita como remuneración. Nos hemos acostumbrado a pensar que el trabajo duro se tiene que recompensar y que hay que castigar a los que no rinden tanto. Tanto trabajo hiciste, tanto dinero recibes. Como método para incentivar la invención y la empresa puede ser efectivo, pero lo ideal sería que un budista encuentre en otra parte esos incentivos. Si el incentivo está ligado a la codicia ése es el veneno mental que estás alimentando.

El Buda prescribe que el empleado trabaje con fidelidad y que el patrón provea las necesidades de su trabajador. Esas necesidades no constituyen tan sólo una mera subsistencia sino el medio para llevar una existencia ricamente humana. Ya no tenemos tanto una sociedad que se divida de un modo rígido en empleadores y empleados como se sucedía en los tiempos del Buda pero, por supuesto, él no estaba recomendando la estructura social particular de entonces. Sólo enfatizaba el principio fundamental mediante el cual las personas de su sociedad podrían hacer que su relación laboral fuera esencialmente humana.

Tenemos que intentar hacer lo mismo dentro de nuestra propia sociedad. Un plan radical que se ha tomado en cuenta algunas ocasiones y que parecía expresar de un modo muy efectivo el principio de no explotación es la idea de que cuando uno alcanzara

la mayoría de edad debería de recibir por parte del Gobierno un estipendio básico que cubriera sus gastos de comida, vestido y cobijo, sin importar que tuviera un empleo o no. Si deseaba obtener más de lo que se le diera, si quería viajar, comprar un equipo electrónico costoso, ir a cines y restaurantes y mantener ese estilo de vida exuberante que muchas personas consideran una necesidad virtual, tendría que trabajar. Sin embargo, en una cultura de lujos la gente debería trabajar porque así lo quiere; porque quiere hacer una contribución creativa a la sociedad o porque aspira a algunas cosas extras o por ambas razones, pero no sólo para vivir. De esa forma el Estado apoyaría a la comunidad espiritual y haría posible que los individuos que quisieran dedicarse a alguna actividad creativa, aunque no fuera remuneradora, como la meditación, el estudio o algunas artes, pudieran hacerlo, siempre y cuando estuvieran preparados para llevar una vida sencilla y hasta monástica.

En tercer lugar, el Buda dice que el empleador debería proveer al empleado con tratamiento médico y con un respaldo para después de su retiro. Esto sí lo tenemos en la actualidad, mediante pensiones, seguros, etc., pero nos ha tomado dos milenios para llegar a este plan que ya había proyectado el Buda. En cuarto sitio dice el Buda que el patrón debería compartir con su empleado las utilidades extras que obtenga. O sea que uno no toma para sus propios intereses las utilidades mientras le dice a sus trabajadores que ellos deben contentarse con un nivel básico de apoyo. Una vez más, nos hemos emparejado hasta hace poco con esta idea, por medio de bonos. Por último, en quinto lugar, es deber del patrono, según señala el Buda, asegurarle al empleado unas vacaciones y prestaciones especiales. Esto también tiene su

resonancia moderna. Sin embargo, no debemos perder de vista el principio esencial que expresa el consejo del Buda, establecer la dimensión humana de las relaciones laborales. No es eso siempre lo que pretenden los planes de bonos, de vacaciones y de pensiones.

Esos son los cinco puntos que trató el Buda para una guía de las relación que establece el patrón con sus empleados. También el trabajador tiene ciertos deberes. El primero es que debería ser puntual. En verdad que los indios se distinguen por su impuntualidad. Los trenes pueden retrasarse dos o tres horas. Alguien dice: “Paso a verte a las tres” y no lo ves hasta una semana después. Anuncian una plática para empezar a las ocho en punto y si eres lo suficientemente ingenuo como para aparecer a esa hora encontrarás el sitio desierto. No es que se haya cancelado el evento. Si esperas a las nueve verás que van llegando los organizadores. Hacia las diez se colocará la plataforma para los que van a hablar. A las once llegará el público y a las once y media te pedirán que des tu plática. En Occidente somos mucho más puntuales pero el principio que dicta el Buda no es nada más acerca de llegar a tiempo sino de no necesitar reloj en absoluto. De hecho, el Buda sugiere que trates de estar trabajando ya cuando llegue tu patrón. No vienes a trabajar sólo para que vean que trabajas.

En segundo lugar señala que el empleado debería terminar su actividad después que el patrón. Deberíamos tratar de liberarnos de la mentalidad de estar mirando el reloj y no aventar las herramientas en cuanto suena la hora. En tercer lugar el empleado debería ser sincero y digno de confianza. Esto es obvio, igual que el cuarto punto, que dice que el trabajador debería llevar a cabo

sus deberes procurando la satisfacción del patrón. En quinto lugar, el empleado debería hablar muy bien de su patrono. El Buda ha de haber estado muy enterado de lo dispuestos que están los obreros a abusar de la confianza de su patrón tan pronto como éste les da la espalda. Igual que ahora. Es deber del trabajador ser obediente y respetuoso durante las horas de trabajo, pero lo que les oyes decir una vez que cruzan las puertas de la compañía es algo muy diferente.

El Buda nos está recordando que, como toda relación, la de trabajo no debería ser de antagonismo, donde lo único que uno sienta que puede expresar es frustración e impotencia. Lo ideal es que se trate de una relación feliz y armoniosa y que ninguna de las partes explote a la otra. Una relación donde cada participante tome del otro lo que necesita sin causarle daño y dé a cambio lo que pueda. Si eres un patrono aprovechas las habilidades de tus obreros y, asimismo, te responsabilizas de que se cubran sus necesidades. Si eres un empleado das de ti lo mejor que puedas y obtienes lo que necesitas de esa situación laboral, sin necesidad de hacer muecas ni de recurrir a prolongadas negociaciones entre patronos y sindicatos, como si se hallaran en bandos opuestos y se estuviera acordando una tregua entre ejércitos enemigos. Como le dijo el Buda a Sigálaka: “Queda, de esta forma, cubierto el nadir”, es decir, la dirección que denota la relación entre “patrón y sirviente” “y se halla en paz ese punto, libre de temor”.



## 18. No explotar a los demás

*Como la abeja que liba la miel de la flor  
sin ajar su color ni su fragancia,  
que así vaya el monje por la aldea.<sup>100</sup>*

Estas líneas se hallan en el Dhammapada, una antigua y muy apreciada antología de versos y que fue el primer texto budista que se tradujo de su original en pali a un idioma europeo en este caso al latín). Las escrituras budistas se caracterizan porque hacen uso de todo tipo de ilustraciones, metáforas, símiles y parábolas tomadas de la vida cotidiana de la India. Así ocurre con estos versos del Dhammapada, extraídos del capítulo llamado “Las flores”, que lleva ese nombre porque cada estrofa menciona algún tipo de flor o a las flores en general para ilustrar el mensaje.

Cualquiera que haya vivido en la India o en alguno de los países budistas del sureste de Asia conocerá las escenas atemporales que evocan estos versos. Un monje recorre la aldea recogiendo limosnas. También yo participé en esas escenas cuando andaba errante como monje e iba caminando de un lugar a otro. Mas las he visto, asimismo, como un observador en muchas ocasiones y

---

<sup>100</sup> Dhammapada 49.

es desde ese punto de vista como lo describiré aquí. Por lo regular, los monjes salen muy temprano a pedir limosna, porque en la India no existe tradicionalmente lo que llamamos almuerzo de medio día. Las personas desayunan alrededor de las nueve de la mañana. Es una comida abundante que consiste principalmente en arroz. Después de eso, al menos en los pueblos, la gente se va a trabajar en el campo y no regresan a comer a casa hasta las cinco o seis de la tarde. De modo que si el monje quiere llenar su cuenco tiene que estar listo en cuanto despunta el alba, salir del monasterio y andar en silencio por las calles desiertas, deteniéndose por breves momentos en cada casa.

La costumbre budista es que, mientras hace su recorrido para recolectar la limosna, el monje debe permanecer de pie, en silencio, con el cuenco en sus manos, afuera de cada puerta y sin pedir nada. A esa hora las personas están al pendiente de los monjes. Puede ser, por ejemplo, que un niño corra a avisarle a su mamá que el monje está afuera. La madre contestará: “Muy bien, pídele que espere”. Entonces tomará pronto una porción de arroz con curry y saldrá para ponerlo en el cuenco del monje. Éste recitará entonces una bendición en pali y caminará para pararse ante la puerta de la siguiente cabaña.

La idea no es obtener toda la comida de una buena vez en una sola casa sino recibir un poco de aquí y otro poco de allá. Todavía hoy, en la India, los *sadhus* siguen esta costumbre. La llaman *madhukari bhikshá*, que significa recolectar limosnas igual que una abeja recoge la miel. Del mismo modo que la abeja recolecta un poco de polen de cada flor que visita, así acepta el monje un poco de comida en una casa, otro poco de comida en otra casa, hasta que tiene suficiente sustento para estar bien ese día.

El alimento es una de las cuatro cosas que, por tradición, un monje está autorizado a esperar que le den como apoyo los laicos. Esos cuatro requerimientos esenciales son: primero, comida; segundo vestido, sobre todo mantos de color azafrán; tercero cobijo, que puede ser una cabaña para quedarse temporalmente, un monasterio o algún arreglo que medie entre ambas posibilidades. En cuarto lugar están los medicamentos. Cuando uno recibe la ordenación como monje sabe que eso es todo lo que puede esperar recibir de los laicos y que no podrá aceptar nada que no sea eso.

Se trata de que el monje o monja, es decir, la persona dedicada a la vida religiosa, sólo acepte recibir de los laicos que lo sustenten lo que sea necesario para seguir manteniéndose, de manera que pueda continuar con su práctica de meditación, con sus estudios y con su enseñanza del Dharma, así como para que siga avanzando hacia la iluminación. De forma inevitable, tras 2,500 años de historia budista, se han añadido algunas cosas a la lista de esos requisitos. Quizá lo más significativo entre eso sean libros. En los tiempos modernos una colección de libros tiende a contar como un requisito fundamental.

Pero en general los monjes budistas todavía llevan una vida sumamente sencilla, contentándose con una o máximo dos comidas al día, con un alojamiento muy básico en una cabaña o una choza, con un mínimo de indumentaria (lo suficiente para un país tropical) y con medicamentos bastante sencillos. Por cierto que se supone que esa medicina está hecha con agallas de monte y orina de vaca. Es menos bizarro de lo que suena. Se puede hacer una especie de amoníaco con la orina de la vaca y sirve para diversas afecciones. Muchos monjes budistas toman

orina de vaca con religiosidad, por decirlo así y juran que tiene poderes curativos. Lo cierto es que un monje muy ortodoxo en Sri Lanka, con el que mantuve una correspondencia regular, me escribió una vez cuando estuve enfermo, en Benarés y me exhortó a que bebiera orina de vaca, asegurándome que si lo hacía jamás volvería a enfermar (como no seguí su consejo no puedo afirmar que eso sea verdad).

Sin embargo, los occidentales suelen decir que “eso está bien. Desde el punto de vista de un monje es un buen arreglo: obtiene alimento, vestido, alojamiento, quizá dentro de un bello monasterio y cuando está enfermo consigue medicamento. Le proporcionan de todo para que sin agobiarse prosiga con sus estudios, su meditación, su trabajo literario o sus oraciones, según considere conveniente pero, a cambio, ¿qué es lo que da?”

La respuesta tradicional a esta pregunta es: nada. Obtiene todo lo que necesita y no hace nada absolutamente como retribución. Y nadie espera que se le retribuya de alguna forma ni se le ocurre al monje que debería dar algo a cambio. Todo lo que uno ofrece a los monjes lo da para apoyar a la sangha, no como pago por las enseñanzas. De igual manera, la enseñanza no se entrega para corresponder a ese apoyo. El monje acepta lo que necesita y da lo que puede pero no hay relación entre ambas cosas, no hay equivalencia entre lo que uno da y lo que obtiene. No hay una relación recíproca en absoluto. Uno no traduce lo que aporta en diversas unidades equivalentes de lo que debería recibir. Las dos cosas se mantienen separadas. Cuando uno puede dar, da. Cuando uno necesita, acepta. Negociar está fuera de discusión. Así como la abeja acepta el polen que requiere por parte de la flor para elaborar su miel, sin dañar a la flor de ningún

modo, el monje acepta callada y gentilmente lo que necesita sin ocasionar daño alguno a la población. En ambos casos, no hay explotación.

Así es, pues, de una forma ideal, la naturaleza de las relaciones que se establecen entre el laico y los “ascetas y brahmines”, que el Buda enumera como la última de las seis relaciones a las que debe atender Sigálaka (y todos nosotros). Sin embargo, es posible que esta relación nos resulte más oscura a nosotros que las anteriores. Por lo regular, los budistas occidentales no pensamos de acuerdo con la línea tradicional de lo monástico y lo laico, aunque podría parecernos más fácil referirnos a la distinción entre los practicantes de tiempo completo y los de medio tiempo, que consideramos en un capítulo previo. Mas hay aun otro aspecto de esos versos del *Dhammapada* que la mayoría de las traducciones no consiguen entregar con claridad y que amplía lo dicho para ir más allá de la relación entre monástico y laico. Tiene que ver con el término “monje”.

El primer problema con esta palabra es que en el budismo no hay nada que se asemeje al concepto occidental de monje. Esto se complica aun más si consideramos que “monje” es el término estándar para traducir *bhikshu*, en tanto que la palabra que se ha empleado en esos versos no es *bhikshu* sino *muni*. En algunos contextos *muni* significa monje en el sentido de *bhikshu*, pero no siempre. En esencia, un *muni* es un sabio o un santo. Al Buda no sólo se le llamó “Buda”. Se le han dado muchos otros títulos y entre ellos destaca Shakyamuni, “el sabio de la tribu de los shakyas”. *Muni* se relaciona, asimismo, con el término *mauna*, que en sánscrito, así como en las lenguas modernas del norte de la India, significa “silencio”. De manera que un *muni* es aquél

que se mantiene silente o incluso alguien que observa un voto de silencio. Con la intención de manifestar esta doble significación, hay quienes traducen *muni* como “el sabio silente”.

Esta combinación de significados refleja una interesante asociación de ideas. Sugiere que el silencio y la sabiduría van juntas, que el sabio no habla demasiado. Puede ser difícil definir si uno es sabio porque guarda silencio o si guarda silencio porque es sabio o ambas cosas a la vez. En todo caso, es evidente que estamos hablando de algo más que monjes. El significado de *muni* se vuelve más claro cuando consideramos que estos versos son muy antiguos y que figuran entre los primeros de todas las escrituras budistas (junto con algunos pasajes del *Sutra Nipata*). Hay estudiosos que suponen que *muni* fue la palabra que utilizaron originalmente los budistas para designar al discípulo del Buda que ha alcanzado también la iluminación. Según esta teoría, la palabra *arahat* (término que designa ese ideal y que se ha vuelto tan familiar) vino más tarde.

Por lo tanto, podemos obtener un sentido mucho más amplio y universal a partir de esos versos si en el que dice “que así vaya el monje por la aldea” decimos, mejor, “que así viva el sabio en el mundo”. De esta forma, lo que parece ser un precepto que se restringe a quienes son monjes, al menos técnicamente, se puede aplicar ya a cualquiera que viva en el mundo. Es importante hacerlo así porque establece un principio fundamental de la vida ética y espiritual, que dicta que el sabio no explota a nada ni nadie. Puede parecer muy sencillo de entender pero si uno lo pusiera completa y sistemáticamente en práctica vería que los efectos son trascendentales en verdad.

Si somos sabios tomamos de la sociedad, de los demás y de nuestro entorno lo que objetivamente necesitamos para mante-

nernos vivos, para trabajar y para tener un progreso espiritual, pero no le causamos daño a los individuos, a la sociedad en general o al medio ambiente y damos lo que podemos. Por muy irreal que pudiera parecer este ideal, en ocasiones encontramos reflexiones acerca de ello en auténticas relaciones funcionales y no hay razón para que no se pueda tomar esto en cuenta dentro del contexto de cualquier ambiente laboral. Además, el principio de la no explotación va más allá del ámbito de la economía. Tiene implicaciones psicológicas e incluso espirituales que pueden extenderse hasta abarcar toda el área de las relaciones personales y en especial la de nuestras relaciones más íntimas.

No decidimos simplemente, de manera caprichosa, que alguien nos agrada. Si nos agrada una persona es porque satisface cierta necesidad que tenemos; una necesidad de la que muchas veces no estamos conscientes, si bien podemos llegar a hacernos conscientes de ella si lo intentamos. Si no procuramos volvernos conscientes de cuáles son nuestras necesidades tenderemos a racionalizar la simpatía que alguien nos causa. Diremos que nos agrada porque es considerado y amable o porque ama a los animales igual que nosotros o porque también a él le interesa el budismo, pero detrás de esas ponderaciones racionales es frecuente que esté operando algo muy distinto. Es posible que esa persona satisfaga nuestra necesidad de atención, nuestra necesidad psicológica de estar en el centro de la acción y mientras esa necesidad persista seguiremos deseando tener esa satisfacción y si conseguimos esa atención a través de alguien es obvio que vamos a querer que continúe esa relación.

Mas ¿cómo nos aseguraremos de que continuará? La mayoría de nosotros, nos demos cuenta o no, descubrimos que la mejor

forma de lograrlo es averiguando lo que necesita la otra persona y asegurándonos de ser nosotros quienes satisfacemos esa necesidad. Digamos, por ejemplo, que esa persona tiene una profunda carencia de autoestima que se manifiesta como un anhelo de ser apreciada. Ajustándonos a ello empezamos por decir: “Eres un escritor magnífico. ¡Ojalá pudiera yo escribir con tanto talento!” o “¿De veras pintaste esto tú? ¿Cómo le haces para conseguir tan mágicos efectos?” Les damos lo que sentimos que necesitan, de modo que se vuelvan dependientes de nosotros por la satisfacción que les procuramos, de la misma forma en que nos hemos vuelto dependientes de ellos para satisfacer nuestras propias necesidades. En resumen, creamos juntos una relación de dependencia mutua y de explotación. Establecemos un trato inconsciente y ésta es la base de la mayoría de las relaciones humanas. Debido a que la totalidad del proceso es más o menos inconsciente, ninguna de las partes en ese trato se cuestiona la validez de sus necesidades ni se pregunta si no será acaso una necesidad artificial y morbosa que sería mejor no fomentar. En esta situación es probable que la relación termine de manera catastrófica o que se establezca dentro de una rutina cada vez más tediosa.

¿Quiere decir esto que jamás deberíamos buscar que otra persona satisfaga nuestras necesidades? ¿Acaso no tenemos algunas necesidades psicológicas válidas? La respuesta a esta duda se halla en esos mismos versos del *Dhammapada*. Sí, claro que tenemos necesidades válidas: necesidades materiales, psicológicas y espirituales, pero debemos satisfacerlas igual que la abeja que toma el polen de la flor, sin explotar a la persona que satisface esas necesidades.

Hay dos tipos de necesidades. Bajo la influencia de las de un tipo negociamos, de manera inconsciente, una situación de explo-

tación mutua. El otro tipo de necesidad es uno del que estamos más conscientes, más atentos. No es uno de negociar o cazar, sino un espíritu cada vez más profundo de mutua aportación, donde no hay la idea de dar algo a cambio. Así ocurre en el mejor de los casos entre padres e hijos. Los padres dan libremente a sus hijos sin pensar que éstos recompensarán sus esfuerzos más adelante. De igual manera, los hijos dan a sus padres lo que pueden y no piensan en todo lo que éstos han hecho por ellos. Simplemente dan porque los quieren.

Este principio de no explotación y de mutua generosidad es la clave para la filosofía del Buda acerca de las relaciones personales, ya sea en el ámbito político, religioso, económico o el más íntimo. Es un principio que el mismo Buda ejemplificó. Pasó 45 años recorriendo a pie el noreste de la India brindando su enseñanza. Lo único que tomaba de la gente era una comida diaria, algunos metros de tela amarilla, una pequeña cabaña en algunas partes, quizás en el jardín de alguien, la cual le prestaban en ciertas ocasiones y, a veces, un poco de medicina.

Lo que tomaba era infinitesimal pero lo que daba fue y es incalculable. De hecho, su naturaleza es que no se puede medir ni permutar. Los dones que ofreció, compasión, comprensión, afinidad, sabiduría, guía, amor, por su misma naturaleza sólo se pueden dar sin pensar en que sean retribuidos. El suyo fue el ejemplo perfecto de su filosofía sobre las relaciones personales. Tomó sólo lo que necesitaba y dio todo lo que tenía para dar. En oposición a esta filosofía se halla una mentalidad de comerciante, que es la ruina de la raza humana y en cada una de nuestras relaciones podemos elegir entre alguna de esas dos actitudes.



## 19. Gratitud

Muchas veces, por la influencia de los libros y hasta de las escrituras budistas, pensamos que la iluminación del Buda ocurrió en un momento en particular, hace unos 2500 años y, en cierto modo, así fue. También nos da por suponer que eso sucedió en determinado día, a cierta hora y en un minuto en especial, en el instante en que el Buda pasó de pronto de lo condicionado a lo incondicionado.

Sin embargo, después de reflexionar y estudiar un poco más las escrituras descubriremos que no fue precisamente de esa manera. En este punto podemos considerar la diferencia entre el sendero de la visión y el de la transformación, que es una distinción que por lo regular se hace con respecto al noble sendero óctuple. En el camino de la visión uno tiene una experiencia de lo trascendental y se percata profundamente de la verdadera naturaleza de la realidad, más allá de la mera comprensión intelectual. Esta percepción se va dando poco a poco e impregna y transforma cada aspecto de lo que somos, en cuerpo, habla y mente, para decirlo de acuerdo con la clasificación tradicional budista. Transforma todas nuestras actividades. Lo cierto es que nos transforma en otra persona muy diferente, una más sabia

y compasiva. A este proceso se le conoce como el sendero de transformación.<sup>101</sup>

En la vida espiritual de cada persona sucede algo parecido y lo mismo vemos que pasa, en un plano mucho más exaltado, en el caso del Buda. La visión del Buda es ilimitada, absoluta y lo abarca todo. Por lo tanto, su transformación de cuerpo, habla y mente se puede describir como total. Incluso como infinita pero, asimismo, le tomó un tiempo para que se diera esa transformación final. La tradición budista dice que el Buda pasó siete semanas (o nueve. Los relatos varían) muy cerca del Árbol Bodhi, bajo la sombra del cual alcanzó la iluminación. En el transcurso de cada una de esas semanas ocurrió algo importante. Podríamos decir que la experiencia de iluminación del Buda comenzó a filtrarse en él hasta que, para cuando terminó la última de esas semanas, el proceso de transformación se hubo completado.

Un día cayó una gran tormenta y, según cuenta la leyenda, la serpiente Muchalinda cubrió de la lluvia al Buda, extendiendo sobre su cabeza una caperuza de siete secciones, mientras él meditaba. En otra ocasión, Brahmá Sahampati, monarca de mil mundos, le pidió al Buda que enseñara el Dharma y le dijo que por lo menos algunos de los seres que habitaban en la tierra podrían entenderlo, ya que sus ojos no estaban opacados por tanto polvo. El Buda sintió una enorme compasión y accedió.

Ahora quisiera enfocarme en otro de esos episodios. Uno de los primeros que sucedieron a la iluminación del Buda, durante la segunda semana, según alguna fuente. Dice la tradición que

---

<sup>101</sup> Para leer más acerca del camino de visión y el camino de transformación vea Sangharákhita, *Vision and Transformation*, Windhorse, Birmingham 1999, pp. 12-15.

el Buda se paró a cierta distancia, al noreste del Árbol Bodhi y se quedó una semana mirándolo sin parpadear.<sup>102</sup>

Siglos más tarde, en ese mismo sitio se erigió una estupa para destacar el lugar desde el cual el Buda contempló el árbol. Se le conoció como la “estupa de la mirada que no parpadé” y Hsuan Tsang, el gran peregrino chino, la vio cuando visitó la India en el siglo VII de nuestra era. En las memorias que le dictó a sus discípulos cuando ya era un anciano, de vuelta en China, la describió así: “A la izquierda del camino, al norte del sitio donde caminó el Buda, hay una enorme piedra sobre la que, posada en una gran vihara, se halla una figura del Buda con la mirada hacia arriba. Ahí, en tiempos remotos, se sentó el Buda [y dice que se sentó, aunque el texto fuente dice que se paró] durante siete días contemplando al Árbol Bodhi”.<sup>103</sup>

Quizás el Buda no se paró ni se sentó literalmente ahí toda una semana, pero podemos considerar que sí se quedó mirando al árbol un largo rato. El texto fuente dice muy claro por qué. Lo hizo porque estaba agradecido con el árbol, que lo había cobijado mientras él lograba la iluminación. Según las escrituras, el Buda demostró su gratitud también de otras maneras. Después de que Brahmá Sahampati le solicitó que enseñara el Dharma y el Buda decidió hacerlo así, se preguntó a quién debería darle esa enseñanza. Pensó primero en sus dos viejos maestros, que le habían

<sup>102</sup> Veá, por ejemplo, el *Lalitavistara* en *The Voice of the Buddha*, traducción de Gwendolyn Bays, Dharma Publishing, Berkeley 1983, vol. ii, p. 570; o el *Sutra Abhinishkramana* en *The Romantic Legend of Shaky Buddha*, traducción de Samuel Beal, Motilal Banarsidass, Delhi 1985 (publicado por primera vez en 1875), p. 237.

<sup>103</sup> Huien Tsiang, en *Buddhist Records of the Western World*, traducción de Samuel Beal, Motilal Banarsidass, Delhi 1981 (publicado por primera vez en 1884), segunda parte, p. 123.

enseñado a meditar al poco tiempo de que dejó su hogar. Como lo que le enseñaron ellos no le pareció suficiente los dejó, pero en su momento le habían dado un gran servicio y, tras alcanzar la iluminación, recordó eso. Era como si tuviera con ellos una deuda espiritual y quisiera saldarla. Sin embargo, muy pronto se dio cuenta de que sus viejos maestros ya habían muerto

Entonces pensó en sus antiguos cinco compañeros. También ellos eran personas que había conocido en un período anterior, durante su búsqueda espiritual, en los días en que experimentó la práctica ascética. Después de dejar a sus primeros dos maestros comenzó a practicar la automortificación extrema, en compañía de los cinco amigos que se volvieron sus discípulos y que lo admiraban mucho porque había ido más lejos que nadie en su automortificación. No obstante, el que habría de convertirse en el Buda llegó a ver la futilidad del ascetismo y comprendió que ésa no era la vía que lo conduciría a la iluminación, de modo que la abandonó. Cuando comenzó a ingerir alimento sólido de nuevo, si bien no fue más que un poco de arroz para mantenerse con vida, los cinco ascetas lo dejaron y muy disgustados le dijeron: “el shramana Gotama ha retornado a una vida de lujos”, pero no fue ese momento en que lo abandonaron lo que quedó en la memoria del Buda. Cuando se dio cuenta de que sus dos viejos maestros habían muerto ya reflexionó: “los cinco ascetas me ayudaron mucho mientras practiqué las penitencias. Me gustaría predicar el Dharma para ellos”. Así que eso hizo. Fue a buscarlos, les dio la enseñanza y al final también ellos alcanzaron a ver la verdad que él había comprendido. Todo eso lo hizo por gratitud.

Así que el Buda recién iluminado era un Buda *agradecido*. Esta noción quizá no nos resulte familiar. Pensamos en el Buda

lleno de sabiduría, en el Buda lleno de compasión, el Buda lleno de hábiles recursos, pero por lo regular no pensamos en el Buda agradecido. Sin embargo, una de las primeras cosas que hizo el Buda tras alcanzar la iluminación fue demostrar su gratitud a quienes lo habían ayudado. Incluso sentía gratitud hacia un árbol.

Este simple acontecimiento nos da en qué reflexionar. Las escrituras budistas contienen diversas referencias que demuestran que el Buda y sus discípulos no veían a los árboles y las piedras como materia inanimada. Los contemplaban como seres vivos. Incluso se relacionaban con ellos. Le hablaban a los árboles y las flores o, mejor dicho, al espíritu que los habitaba (lo llamaban el *devatá*). Seguramente es mucho mejor tener esta actitud, ser un animista, que pensar que los árboles, las flores, las rocas y las piedras son materia inerte. Que el Buda no lo pensaba así, es evidente. Por eso el podía sentir gratitud incluso hacia un árbol.

En vista de que tal era la actitud del Buda, no es sorprendente que la gratitud encuentre un sitio en su enseñanza ética y espiritual. Así lo vemos, por ejemplo, en el *Sutta Mangala*, el “Sutra de los signos auspiciosos (o benditos)”. Este sutra, que es muy corto y se halla en el Canon Pali, se considera que resume todos los deberes (digámosle así) del budista sincero y cuenta a la gratitud como uno de los signos auspiciosos. De acuerdo con el *Sutta Mangala*, ése es un signo de que alguien está progresando espiritualmente.<sup>104</sup>

¿Pero qué es la gratitud? ¿A qué nos referimos cuando usamos esta palabra? Para averiguarlo podemos ver en el diccionario

<sup>104</sup> “Reverencia, humildad, contentamiento, gratitud y la audición oportuna del Dharma; tal es el desempeño más auspicioso”. *Sutra Mahamangala*, en el *Sutta-Nipata*, verso 265. Traducción de H. Saddhatissa, Curzon Press, Londres 1985, p. 29.

y, por supuesto, deberíamos sentirnos muy agradecidos con quienes crean los diccionarios. En lo particular, estoy muy agradecido con Samuel Johnson. Siempre tengo a la mano en mi estudio su diccionario histórico y lo consulto con frecuencia cuando escribo. Johnson define la gratitud como “un deber con los benefactores” y “un deseo de retribuir los beneficios”. En un diccionario más moderno, por ejemplo el *Concise Oxford*, dice: “ser agradecido; disposición a mostrar aprecio y reciprocidad ante la amabilidad”. En el *Collins* dice que es “un sentido de agradecimiento o aprecio, como en el caso de un regalo o un favor recibido”.

Ésas son algunas definiciones de la palabra inglesa *gratitude* y nos dan una idea de lo que es la gratitud. Sin embargo, desde un punto de vista budista debemos ir un poco más lejos y asomarnos a la palabra en pali que se traduce como gratitud: *kataññutá*. *Kata* es lo que se da. En especial se refiere a lo que uno recibe. *Aññutá* significa saber o reconocer, de modo que *kataññutá* quiere decir que uno sabe y reconoce lo que se le ha otorgado para su beneficio. Estas definiciones indican que la connotación del término en pali es un tanto distinta a la de su traducción al inglés. Lo que connota la palabra inglesa *gratitude* es emocional. Hablamos de sentirnos agradecidos, pero la connotación de la palabra *kataññutá* es más intelectual, más cognitiva. Deja claro que lo que llamamos gratitud implica un elemento de *conocimiento*. Uno sabe qué es lo que se le ha dado o lo que se ha hecho en su beneficio. Si no sabemos que algo nos ha beneficiado no sentiremos gratitud.

El Buda sabía que el Árbol Bodhi lo había cobijado y sabía también que sus cinco compañeros de antes lo habían apoyado, así que sentía gratitud hacia todos ellos. No sólo eso. También

expresó ese sentimiento. Actuó de acuerdo con él y pasó toda una semana sencillamente contemplando el Árbol Bodhi y, después, fue en busca de sus antiguos compañeros para comunicarles la verdad que había descubierto. Esto implica algo importante y es que es perfectamente natural sentir gratitud por los beneficios recibidos.

Sin embargo, es necesario que se reconozca que ese beneficio es un beneficio. Si no lo percibimos así no nos sentiremos agradecidos por ello. Esto sugiere que debemos entender cuando algo es en verdad benéfico y cuando algo nos ayuda a crecer y a desarrollarnos como seres humanos. También es necesario que sepamos qué o quién nos ha beneficiado y que recordemos eso. De otra manera no es posible que haya un sentimiento de gratitud.

En el budismo hay principalmente tres objetos de gratitud: nuestros padres, nuestros maestros y nuestros amigos espirituales. Ya hemos considerado algunos aspectos de esas relaciones. Esta vez quiero reflexionar un poco sobre la gratitud en relación con cada uno de ellos.

Regresé a Inglaterra después de pasar veinte años ininterrumpidos en Oriente, estudiando, practicando y enseñando el Dharma. Cuando volví me encontré con muchos cambios. Me impresioné con tantas cosas inusuales, que no había visto en la India o, al menos, no en el mismo grado. Algo que en definitiva me sorprendió fue descubrir cuánta gente, por lo menos entre quienes ya conocía, se llevaba mal con sus padres. Es posible que haya notado eso en especial porque estaba en contacto con personas que se preocupaban por su desarrollo espiritual y querían ponerse en buenas condiciones psicológicas y emocionales.

Si uno está peleado con sus padres es que hay algo muy mal. No sería exagerado decir que toda su vida emocional se podría ver afectada, aunque sea de manera indirecta, por esa situación. Por lo tanto, exhortaba a las personas para que hicieran un retorno y se pusieran en buenos términos con sus padres, si por alguna razón habían tenido una mala separación. Las animaba a ser más abiertas con ellos y a desarrollar sentimientos positivos. Esto era necesario en especial con respecto a la práctica de *mettá bhavaná*, el desarrollo de amor y bondad. La gente tenía que aprender a desarrollar *mettá* incluso hacia sus padres y para quienes habían tenido una niñez difícil y quienes habían llegado a sufrir, incluso, de maltrato en sus casas eso no era nada fácil. No obstante, para su desarrollo emocional, psicológico y espiritual era necesario que superaran cualquier animosidad o resentimiento que albergaran aún.

Descubrí que había quienes culpaban a sus padres por todo tipo de cosas. Esta actitud se refleja en un conocido poema de Philip Larkin, llamado “Sean estos los versos”. En ese poema Larkin expresa en un lenguaje muy crudo lo que piensa que nos han hecho nuestros padres y concluye de un modo depresivo. Su última estrofa dice:

*La humanidad va pasando sus miserias a los que siguen  
y éstas se profundizan como plataforma continental.  
Líbrate de eso tan pronto como puedas  
y no tengas hijos tu también.*

¡Qué poema tan severo y sórdido! En 1995, sin embargo, en Gran Bretaña se votó por él para ser uno de los favoritos del país

y ocupó un sitio entre “Recuerdo, recuerdo”, de Thomas Hood y “La serpiente”, de D. H. Lawrence. El hecho de que el poema de Larkin fuera tan popular entre los inteligentes lectores de poesía nos da en qué pensar. Nos sugiere que las actitudes negativas hacia los padres están muy extendidas en nuestra sociedad.

El Buda mismo dijo mucho acerca de la relación que tenemos con nuestros padres. En el Sutra Sigálaka lo vemos comentar que hay cinco maneras en las que un hijo o hija pueden servir a su madre y su padre, tomándolos como el punto oriental. Uno debe pensar “Ellos me han sostenido y ahora yo los apoyaré. Me encargaré de sus labores. Continuaré con la tradición familiar. Seré digno de mi origen. Cuando mis padres mueran distribuiré ofrendas de parte de ellos”.<sup>105</sup>

Podríamos decir mucho más sobre las cinco formas en que uno puede rendir un servicio a sus padres. Aquí deseo hacer hincapié en algo aun más fundamental, tanto que en este sutra el Buda parece haberlo dado por hecho. Sin embargo hay una noción de eso en las imágenes del sutra. El Buda le explica a Sigala que uno rinde honores al oriente cuando hace un servicio a sus padres de cinco formas, pero ¿por qué al este?

Quizá la razón sea obvia. El sol aparece por el este, ahí tiene su origen y, de igual forma, debemos nuestro origen a nuestros padres, dejando aparte cuestiones como el karma, del cual es posible que los padres sólo sean un instrumento. Si no fuera por nuestros padres no estaríamos aquí. Nos dieron la vida, nos dieron un cuerpo humano y éste, en el budismo, se considera algo

---

<sup>105</sup> Del *Sutta Sigálaka* (también conocido como *Sutta Sigalovada*), *Digha-Nikaya* iii.188. Esta traducción está tomada de *The Long Discourses of the Buddha* y es de Maurice Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, p. 467.

de lo más valioso. Es muy preciado porque sólo en un cuerpo humano (masculino o femenino) se puede llegar a la iluminación. Al darnos un cuerpo humano, nuestros padres nos están dando la posibilidad de alcanzar la iluminación y por ello deberíamos estarles intensamente agradecidos, sobre todo si en verdad estamos practicando el Dharma.

Nuestros padres no nada más nos han proporcionado un cuerpo humano. A pesar de lo que opine Larkin, nos han criado lo mejor que pudieron. Nos ayudan a sobrevivir y nos educan. Puede ser que no siempre cuenten con la posibilidad de enviarnos a una universidad ni nada de eso pero nos enseñan a hablar y ésta es la base de casi todo lo demás que aprendemos después. Por lo regular es nuestra madre quien nos enseña las primeras palabras y por eso se dice que tenemos una “lengua materna”. Gracias a esa lengua materna podemos acercarnos a muchos textos, escritos en el idioma que aprendimos en nuestros primeros días y podemos gozar por completo de esa literatura porque se encuentra en nuestra lengua materna y no en un lenguaje que hayamos aprendido posteriormente.

No cualquiera se preocupa por reconocer la deuda que tiene con sus padres. Un ejemplo clásico en la literatura inglesa es el personaje del señor Bounderby en la obra de Charles Dickens, *Tiempos difíciles*, que por cierto es una de mis novelas favoritas de ese autor. El señor Bounderby es un industrial exitoso y se ufana de decirle a todo el mundo que se ha formado a sí mismo. No desaprovecha ninguna ocasión para comentarlo ampliamente. Describe con mucho detalle cómo su madre lo abandono, cómo su abuela alcohólica lo golpeaba y cómo cuando era niño vivió en las cloacas, aprendiendo a defenderse solo. Cuenta cómo jamás

alguien le ayudó y de qué manera se abrió camino hasta llegar a convertirse en un hombre acaudalado por sus propios esfuerzos. Sin embargo, al transcurrir la novela se va viendo que todo ese cuento es falso. La verdad es que tuvo una madre amorosa que lo crió con cuidado, que lo educó y lo apoyó en todo lo que pudo. De hecho, su madre aún vive pero él la mantiene lejos, en el campo y no le permite que lo visite. En otras palabras, el señor Bounderby es un monstruo de ingratitud.

Más tarde consideraremos las razones por las que la gente es desagradecida. De momento volvamos al segundo de los principales objetos de gratitud en el budismo, los maestros. Cuando decimos maestros no hablamos de los que enseñan el Dharma sino de todos aquellos de quienes proviene nuestra educación y cultura secular. Es obvio que los profesores que hemos tenido en la escuela ocupan aquí un sitio preponderante. De ellos vienen las bases de esa educación y es por eso que les debemos gratitud. Lo cierto es que muy poco de lo que sabemos o de lo que creemos saber es resultado de nuestros propios esfuerzos. Prácticamente todo cuanto conocemos se nos ha enseñado de alguna forma. Si pensamos en lo que sabemos de ciencias o de historia, por ejemplo, muy pocos entre nosotros han llevado a cabo así sea un solo experimento científico o han descubierto algún hecho histórico que antes no se hubiera revelado o efectuado. Toda nuestra obra en esas áreas la han desarrollado otros para nosotros. Nos hemos beneficiado de sus esfuerzos y nuestro conocimiento es apenas poco más que un eco del suyo.

No nada más aprendemos de maestros que viven en la actualidad. También recibimos el conocimiento de personas que han muerto hace cientos de años, a través de sus textos y de las

palabras que ellos dijeron y otros registraron. No es sólo que aprendamos de ellos en un sentido meramente intelectual para adquirir información. Entre esas obras hay grandes creaciones de la imaginación, poemas, novelas, dramas... y son una fuente de infinita riqueza. Sin ellas seríamos inconmensurablemente pobres. Nos ayudan a profundizar y ampliar nuestra visión. Por ello debemos sentirnos agradecidos con las personas que han producido esas obras. Debemos gratitud a Homero y a Virgilio, a Dante y a Milton, a Esquilo y a Kalidasa, a Shakespeare y a Goethe. Debemos agradecer a Murasaki Shikibu, a Cervantes, a Jane Austen, a Dickens, a Dostoievski y a cientos de autores que han influido en nosotros más de lo que podemos darnos cuenta. El crítico norteamericano Harold Bloom declaró que Shakespeare es el creador de la naturaleza humana como la conocemos ahora y ésta es una afirmación muy osada (si bien la ha apoyado con buenos razonamientos).

Claro que también las artes visuales y la música profundizan y expanden nuestra experiencia. Los grandes pintores, escultores y compositores también se encuentran entre nuestros maestros. También ellos han enriquecido nuestras vidas y a ellos debemos también estar agradecidos. No menciono nombres en este aspecto porque sencillamente son demasiados como para elegir de entre ellos, ya sean de la antigüedad o de la era moderna, de Oriente o de Occidente y si no nombro algunos no es porque considere que los grandes pintores y compositores sean de menor importancia que los grandes poetas, novelistas y dramaturgos.

Entendemos entonces que cuando digo “maestros” aludo a todos aquellos que entre sí han creado nuestra herencia cultural colectiva, sin la cual no seríamos totalmente humanos. Al

recordar lo que les debemos y sentir gratitud hacia esos grandes artistas, poetas y compositores no sólo deberemos disfrutar de sus obras sino también celebrar su recuerdo y compartir con nuestros amigos el entusiasmo que nos provocan.

Antes de pasar al tercer objeto principal de gratitud, los amigos espirituales, quiero mencionar de un modo general que es necesario que no tomemos a estos tres objetos de gratitud como si fueran independientes y distintos unos de otros. Entre los primeros y los segundos hay muchas coincidencias y lo mismo ocurre entre los segundos y los terceros. Nuestros padres son también nuestros maestros en gran medida. En la tradición budista a los padres se les llama *poranachariyas*, que significa “primeros (o ancestrales) maestros”. Se les dice así porque son los primeros mentores que hemos tenido, aun si lo único que nos hubieran enseñado fueran unas cuantas palabras. Podemos sentir gratitud hacia nuestros padres no sólo porque nos dieron la vida sino también por habernos dado las primeras bases para el conocimiento y por iniciarnos en los principios de nuestra herencia cultural.

De igual manera hay algunas coincidencias entre los maestros y los amigos espirituales. Los más grandes poetas, pintores, escultores y compositores pueden inspirarnos con valores espirituales y ayudar a que alcancemos nobles alturas. En el transcurso de los últimos siglos han ocurrido grandes cambios, al menos en Occidente. Antes el cristianismo, representado por la Iglesia, era el gran e incluso el único portador de valores espirituales pero, ahora, muchas personas que han perdido la fe en el cristianismo buscan en otras partes el sentido y los valores y los hallan en las grandes obras de arte: en las palabras de Shakespeare, en la

poesía de Wordsworth, Baudelaire y Rilke, en la música de Bach, Beethoven y Mozart y en los grandes pintores y escultores del Renacimiento italiano. Se puede decir que estos grandes maestros se convierten en nuestros amigos espirituales, sobre todo si permanecemos en contacto con ellos y sus obras durante muchos años. Al aprender a admirarlos y quererlos sentimos esa inmensa gratitud por lo que nos han brindado. Ellos se encuentran entre nuestros amigos espirituales en el sentido más amplio.

Veamos ahora sí, “propiamente”, el tema de los amigos espirituales. Al igual que con la palabra gratitud, tenemos que remitirnos a las palabras del sánscrito que se encuentran detrás del término en nuestro idioma. Como ya hemos visto, la frase que traducimos del sánscrito como “amigo espiritual” es *kalyana mitra*. *Mitra* se deriva de la palabra *maitri* (*mettá*, en pali), que significa un amor fuerte, activo, no egoísta y claramente distinguido en la tradición budista de *prema* (*pema*, en pali), que es el amor sexual o apego. De manera que un *mitra* o amigo es aquél que siente un amor activo, no egoísta, hacia alguien. *Kalyana* significa, ante todo, “bello, encantador” y también se entiende como “auspicioso, útil, moralmente bueno”. De modo que *kalyana mitra* tiene una connotación mucho más exquisita que la frase “amigo espiritual”.

Nuestros amigos espirituales son aquellos que tienen una experiencia espiritual mayor a la nuestra. Los budas son nuestros amigos espirituales. Los arahats y los bodhisatvas son también nuestros amigos espirituales. Los grandes maestros budistas de India, China, Tíbet y Japón son nuestros amigos espirituales. Los que enseñan meditación son nuestros amigos espirituales. Aquellos con quienes estudiamos las escrituras son nuestros amigos espi-

rituales. Quienes nos dan la ordenación son nuestros amigos espirituales y todos ellos deberían de ser objeto de nuestra más sincera e intensa gratitud. De hecho, deberíamos sentirnos más agradecidos con ellos que con nuestros maestros.

¿Por qué? Porque de nuestros amigos espirituales recibimos el Dharma. No lo hemos descubierto ni inventado nosotros. Lo hemos recibido como un obsequio que ellos nos dan libremente, desde el Buda hasta el último de esa línea. En el *Dhammapada* dice el Buda: “El más grande de todos los regalos es el regalo del Dharma”.<sup>106</sup> Mientras más grande es el obsequio recibido mayor debería ser la gratitud que sentimos”. No sólo deberíamos sentir esa gratitud en nuestro corazón, tendríamos que expresarla en lo que decimos y lo que hacemos. Podemos hacerlo de tres maneras: cantando alabanzas a nuestros amigos espirituales, practicando el Dharma que nos han comunicado y transfiriendo ese Dharma a otras personas lo mejor que podamos.

El más grande de nuestros amigos espirituales es el Buda Shakyamuni, que descubrió (o redescubrió) el sendero que seguimos ahora los budistas. Es a él a quien vamos a refugio. Es el Dharma que él enseñó el que tratamos de practicar y es con el apoyo de la Sangha que él fundó que podemos practicar el Dharma. Por lo tanto, nos sobran las razones para sentir una intensa gratitud hacia él, mayor en principio que hacia cualquier otro. Es verdad que nuestros padres nos han dado la vida pero, ¿qué es la vida sin el don del Dharma? Nuestros maestros nos han dado conocimiento, educación y cultura pero, ¿qué valor tienen incluso estas cosas sin el Dharma? Los budistas sienten tal gratitud

---

<sup>106</sup> *Dhammapada* 354.

hacia el Buda que hacen puyas para manifestar esa devoción y celebran su vida a través de diversos festivales.

Sin embargo, para la gente no siempre es fácil sentir gratitud hacia sus padres o sus maestros. Ni siquiera hacia sus amigos espirituales. ¿Por qué pasa esto? Es importante entender la naturaleza de esa dificultad. Después de todo, la gratitud es una cualidad espiritual básica. Es una virtud que ejemplificaron y enseñaron el Buda y muchos otros. Cicerón, el gran orador y filósofo romano dijo que la gratitud no nada más es la virtud más grande sino la madre de todas las demás. Por lo mismo, la ingratitud representa un defecto muy grave. En una ocasión el Buda dijo que la ingratitud era una de las cuatro grandes ofensas que ocasionan el *niraya*, el renacimiento en un estado de sufrimiento. Lo que señala es muy serio y considerable.<sup>107</sup>

¿Por qué somos ingratos con nuestros padres, nuestros maestros y nuestros amigos espirituales? Uno supondría que los budistas estaríamos siempre rebosantes de gratitud hacia todas esas personas. Podemos encontrar la clave en la palabra pali que traducimos como gratitud, *kataññutá*. Como vimos ya, significa saber o reconocer lo que se ha hecho en nuestro beneficio. De igual manera, *akataññutá* (donde *a* es un prefijo negativo), ingratitud, significa que uno no sabe o no reconoce lo que se ha hecho por su bien.

Hay muchas razones por las que alguien es ingrato. Primero puede ser porque uno no reconoce un beneficio como tal. Hay personas que no consideran que su vida es un beneficio y por lo mismo no se sienten agradecidos con sus padres por haberlos

---

<sup>107</sup> *Anguttara-Nikaya* IV.xxii.213.

engendrado. Hay quienes dicen cosas como “yo no pedí que me trajeran al mundo”. Si uno cree en el karma y el renacimiento entonces no será tanto ése su caso pero, como quiera que sea, hay quienes dicen eso. Es posible que algunos no crean que la vida es un beneficio ya que les parece dolorosa en su mayor parte y por eso no aprecian que es valiosa ni se dan cuenta que hay un inmenso potencial en la vida humana. Dicho en términos budistas, no se percatan de que un ser humano y sólo un ser humano puede alcanzar la iluminación o, al menos, avanzar un poco en esa dirección.

Asimismo, hay personas que no consideran que el conocimiento, la educación o la cultura son beneficios. No sienten gratitud hacia sus maestros ni hacia quienes hacen aunque sea un pequeño intento por enseñarles algo. Es posible incluso que respondan resentidos. Quizá les parezca que la educación o la cultura son algo que les imponen. Personas así tienen pocas probabilidades de entrar en contacto con valores espirituales, con el Dharma o con amigos espirituales y si acaso lo hacen no será más que un roce externo y superficial. No serán capaces de reconocer de lo que se trata. Puede ser que hasta lleguen a ver a quienes tratan de ser sus amigos espirituales como enemigos y, por lo tanto, no surgirá en ellas la idea de ser agradecidas.

Esto en verdad sucedió con la manera en que algunas personas respondían ante el Buda mismo. No todos los que lo oyeron hablar o enseñar sintieron gratitud hacia él, de ninguna manera. Hubo mucha gente en su tiempo que lo veía como un maestro excéntrico y nada ortodoxo. Lo cierto es que no se sintieron agradecidas con él porque les hiciera el don del Dharma. Algunos lo calumniaron y no faltó quien intentara asesinarlo.

Por otra parte, podemos reconocer los beneficios como beneficios e incluso reconocer que alguien más nos los ha otorgado, pero también podemos dar por hecho esos beneficios. Si no nos damos cuenta de que son un regalo gratuito es posible que supongamos que son algo que debíamos recibir, que teníamos derecho a ellos y que, por lo tanto, de algún modo ya nos pertenecen y entonces no tenemos por qué sentirnos agradecidos por ellos.

Ésta es una actitud muy extendida en la sociedad actual. La gente tiende a pensar que se les debe todo, que tienen derecho a cualquier cosa, que los padres de familia, los maestros o el Gobierno tienen el deber de proveerles lo que desean. Quizás hasta piensen que los amigos espirituales tienen con ellos una obligación de aportarles lo que quieren. Si no consiguen lo que buscan de un amigo espiritual, de un maestro o un gurú y que sea ya y tal como lo desean se irán a intentar obtenerlo de algún otro. Una vez más ni hablar de gratitud. Por supuesto que los padres, los maestros y los amigos tienen la misión de otorgar beneficios lo mejor que puedan pero tendríamos que reconocer que esos beneficios han sido *otorgados* y que no podríamos responder ante eso de otra manera que no sea con gratitud.

Otra razón por la que alguien es ingrato es por egoísmo. El egoísmo adopta muchas formas y tiene muchos aspectos. Al que aquí me refiero es a esa actitud de individualismo crónico, la creencia de que uno es independiente de los demás, que para nada requiere a otros y que, por eso mismo, nada le debe a nadie. Es el que siente que no le ata ningún compromiso porque se las puede arreglar muy bien solo. El señor Bounderby de Charles Dickens es un buen ejemplo de esta actitud, pero abundan en

la literatura otros personajes así, como el Satán de *El Paraíso Perdido*, de Milton o “Negra Salvación”, en *La Vida y Liberación de Padmasambhava*. Una persona que es egoísta en este sentido es incapaz de sentir gratitud y no puede admitir que otros le han ayudado. Quizá no lo digan de esa forma, como lo hacía el señor Bounderby, pero ésa es la actitud subyacente.

Es una actitud que a veces se expresa en la esfera de las artes. Hay escritores y artistas a los que no les gusta pensar que le deben algo a sus antecesores. Quieren ser originales y caminar por un sendero totalmente nuevo y no les gusta suponer que pueda existir algo llamado herencia cultural o canon literario. En algunos círculos se ha llevado al extremo esta actitud, a veces de un modo mordaz y ha dado como resultado un intento por repudiar la mayor parte de nuestra herencia literaria y artística, sobre la base de una ideología. Es una muy lamentable y potencialmente desastrosa plaga y habría que oponerle resistencia siempre que sea posible. El egoísmo en ese sentido también haya expresión en el ámbito religioso. Ocurre cuando no reconocemos las fuentes de nuestra inspiración o cuando tratamos de hacer pasar como algo propio nuestro una enseñanza o una práctica que en realidad hemos adquirido porque nos la enseñaron nuestros amigos espirituales.

La cuarta y última razón que quiero mencionar aquí, por la que alguien es desagradecido, es la negligencia. Hay dos principales razones por las que uno olvida los beneficios que recibe. Una es, sencillamente, el paso del tiempo. Es posible que esos beneficios se hayan obtenido hace mucho, tanto que ya no los recordamos con claridad y ya no sentimos gratitud hacia quien nos los legó, aun cuando en un principio si hayamos sentido esa

gratitud. Ésta es, quizá, la razón principal por la que no seamos tan agradecidos con nuestros padres. Pasan los años y muchas cosas ocurren en nuestra vida. A los primeros recuerdos se les enciman los nuevos. Otras relaciones adquieren más importancia y puede ser que nos hayamos ido lejos de donde están nuestros padres, geográfica, social o culturalmente. El resultado en la práctica es que los olvidamos. Caen en el olvido las muchas maneras en que nos ayudaron cuando fuimos jóvenes y dejamos de sentir esa gratitud. La otra posible razón para que “olvidemos” ser agradecidos es que no hayamos sentido con tanta fuerza desde un principio los efectos positivos de esos beneficios, de modo que tampoco sentimos una especial gratitud. En tales circunstancias es fácil que la gratitud se desvanezca y se pierda en el olvido.

Así hemos visto entonces las cuatro razones generales más importantes por las que se da la ingratitud: incapacidad de reconocer un beneficio como tal, dar por hecho los beneficios, el egoísmo y la negligencia. Desafortunadamente la ingratitud es susceptible de brotar en diversas maneras dentro del contexto de la vida de un practicante budista. Pasando cierto punto en el desarrollo espiritual ya no cabe la posibilidad de que alguien sienta ingratitud. Un entrante a la corriente es incapaz de ello y de hecho bullirá en él la gratitud hacia sus padres, sus maestros y sus amigos espirituales, pero mientras no alcancemos esa instancia correremos el riesgo de olvidar ser agradecidos.

Con el paso de los años, ya más de 30 ahora que escribo esto, desde que fundé un movimiento budista he recibido muchísimas cartas, quizá miles, de personas que recién han descubierto el Dharma a través de alguno de los centros de este movimiento o porque han conocido a algún miembro de la Orden. Cada año

recibo más y más cartas de éstas. Son de jóvenes y de personas mayores, de diferentes estratos sociales, de los más variados contextos culturales y de diferentes nacionalidades. Entre otras cosas, esas cartas dicen básicamente lo mismo. Los remitentes comentan lo felices que están de haber descubierto el Dharma y no sólo eso, desean asimismo expresar su gratitud a las Tres Joyas, a este movimiento budista y a mí en lo personal por haberlo fundado. Lo cierto es que hay quienes manifiestan con vehemencia esa gratitud. Dicen que el Dharma ha cambiado sus vidas, dándoles sentido, salvándolos de la desesperanza y hasta del suicidio.

Esas misivas llegan a mí casi cada semana y me hacen pensar que no he malgastado mi vida en todo este tiempo, pero en ese lapso he notado también que si bien algunas personas, quizá la mayoría, están cada vez más agradecidas, hay algunos casos, lamentablemente, en los que ese sentimiento de gratitud languidece. Comienzan a olvidar los beneficios recibidos y hasta se preguntan si en verdad fueron beneficios. Como ya no saben o no reconocen qué es lo que se ha hecho por ellos se vuelven desagradecidos. Primero viene la ingratitud hacia sus amigos espirituales y enseguida comienzan a encontrarles defectos. Es una pena, en verdad, y en años recientes he reflexionado acerca de ello, llegando a algunas conclusiones de cómo es que sucede eso.

A mí me parece que la gente olvida los beneficios que ha recibido porque ya no los percibe y si ya no los siente es porque, de una u otra manera, se ha puesto en una situación en la que ya no los puede recibir. Daré un ejemplo concreto. Imaginemos que alguien empieza a asistir a una clase de meditación. Aprende cómo hacerlo y va logrando cierto éxito. Empieza a practicar en casa pero, un día, por algún motivo, deja de ir a esa clase y también

va dejando de meditar en su casa. Se olvida de meditar. Al final se olvida también de lo que es la experiencia meditativa. Olvida la paz y la alegría que sentía. Se olvida de los beneficios de la meditación. Así que deja de sentirse agradecido hacia quienes le enseñaron esa práctica. Lo mismo puede ocurrir con respecto a los retiros, el estudio del Dharma, el tiempo que ha pasado con los amigos espirituales, su participación en las puyas y su presencia en las celebraciones budistas. La gente deja de estar en contacto. Olvida todos los beneficios que alguna vez le dieron esas actividades y por lo mismo deja de sentirse agradecida con quienes las hicieron posibles.

A veces esa gente se vuelve a poner en contacto y regresa a tomar clases de meditación o va a otro retiro más, quizá después de varios años. He conocido a personas que han restablecido el contacto después de unos 22 años. Es un tiempo considerable en la vida de un ser humano. En esos casos casi siempre les oigo decir esto: “Ya se me había olvidado lo bueno que era esto” y, por lo tanto, sienten una gratitud renovada.

Es algo muy conveniente. Es apropiado que sintamos gratitud y que reconozcamos los beneficios que obtenemos. Es adecuado sentirnos agradecidos con nuestros padres, no importa cuantas imperfecciones manifiesten. Los padres no son perfectos, no más que sus hijos. Es apropiado que sintamos gratitud hacia nuestros maestros, nuestros amigos espirituales y toda la tradición budista. Sobre todo, es muy adecuado que sintamos gratitud hacia el Buda que, como ya hemos visto, fue a su vez total e instintivamente agradecido.

CONCLUSIONES

¿PUEDE SALVAR AL MUNDO  
LA COMUNIDAD ESPIRITUAL?



## 20. Los problemas del mundo actual desde un punto de vista budista

En 1943 me enviaron a la India como operador de señales y, después de la guerra, permanecí ahí y me quedé otros 20 años en el Oriente, de los cuales 17 viví como monje budista. Durante ese tiempo tuve la oportunidad (y podría decir que la obligación) de asistir a numerosas reuniones públicas. Quizá sea justo decir que los indios tienen una positiva debilidad por las reuniones públicas. Con mucha frecuencia las realizan al aire libre, en la noche, bajo el resplandor de los arcos galvánicos y parecen durar para siempre. De hecho, mientras más grandes sean y más duren mejor les parecen. Para que se considere que una reunión ha sido un éxito tiene que distinguirse por una larga sucesión de oradores y que cada uno de ellos hable durante una hora por lo menos. Recuerdo que en una de esas ocasiones alguien me exhortó con un susurro autoritario que alcancé a oír detrás de mí tan pronto como me puse de pie: “Hable por lo menos dos horas”.

En la India la gente puede ser muy generosa con su tiempo (y cabe señalar que también con el tiempo de los demás), así que me acostumbré a escuchar montones de discursos. Algunos de los temas y hasta del modo en que se abordaban llegaron a

resultarme de lo más familiar. Por ejemplo, me habitué a la idea de que en algún momento, durante una tarde de conferencias sobre tópicos budistas, habría una razonable expectación por escuchar una charla acerca del budismo y la paz en el mundo. Era un tema que tenía que brotar con regularidad y no importaba quién lo diera, prácticamente era siempre la misma charla.

Primero que nada te daban una descripción gráfica del terrible trance por el que atravesaba la humanidad en el mundo moderno y se apuntaba hacia los típicos sospechosos. Te recordaban que predominaban las inundaciones, los incendios, la peste y la guerra. Luego te llevaban por las diversas e incontrovertibles señales de que se aproximaba un colapso universal sin precedentes de valores morales y espirituales, poniendo especial atención a la conducta y las actitudes de los jóvenes de hoy. Entonces, cuando ya te habían convencido de resignarte a un panorama totalmente sombrío que culminaría con un holocausto nuclear sin solución a la vista, salía a relucir el budismo como la gran salvación. Te decían que el budismo enseña la no-violencia, la paz, el amor y la compasión. Si todos en el mundo siguieran las enseñanzas del Buda habría paz mundial y todos los problemas se resolverían de manera automática. Fin de la conferencia. Irrumpían los aplausos espontáneos, el orador se sentaba, radiante de satisfacción. Los aplausos duraban un buen rato, provenientes de un público que se sentía feliz porque había una esperanza después de todo. Y claro, el mundo continuaba como antes.

El problema cuando analizamos así nuestra situación no es que no sea verdad. Si todos en el mundo meditaran cada día e intentaran desarrollar amabilidad, amor, compasión y alegría y trabajaran con los preceptos y siguieran el noble sendero óctuple,

entonces no sólo tendríamos paz, tendríamos el cielo en la tierra. No, el problema con este hilo de pensamiento es que se trata de una simplificación exagerada del problema y de la solución. En un nivel abstracto es bello pero es ahí donde se queda, en lo abstracto.

Otra gran dificultad cuando se habla del budismo y la paz mundial es que los budistas no son las únicas personas que tienen valores que sustentarían la paz global. Si todos en el planeta siguieran las enseñanzas del jainismo o el taoísmo o de ciertas formas del hinduismo también obtendríamos esa paz mundial, sin necesidad de mencionar al budismo. De hecho, no hace falta hablar de religiones en absoluto puesto que ninguna de ellas posee el monopolio de los valores pacifistas. Si todos siguieran las enseñanzas de Platón o incluso las de Bertrand Russell ganaríamos una paz mundial enseñada.

De manera que si no vamos a ofrecer sencillamente el budismo como la panacea universal para los males que aquejan al mundo, ¿para qué sí ofrecemos el budismo? No se puede hablar *del* punto de vista budista sobre los problemas mundiales porque no hay una línea oficial partidaria del budismo sobre éste y otros temas. Lo único que tenemos es *una* perspectiva budista de los problemas mundiales. Es posible hablar de los problemas del mundo sólo desde la situación de un individuo y, como punto de partida desde donde observa un budista, su validez se puede medir únicamente según la profundidad con la que las enseñanzas budistas hayan influido en esa persona.

Sin embargo, no deja de persistir la pregunta sobre lo que podría tener que decir un budista de manera relevante acerca de los problemas mundiales. Todo lo que puedo mencionar es

que la labor en la que he participado como budista ha surgido, en cierta medida, de la visión que tengo de los problemas del mundo actual. Para mí este tema no tiene interés académico ni colateral. Cuando lo abordo, lo que pretendo hacer de algún modo es aclarar la razón de ser de mi propia existencia como budista práctico. Es decir, como budista no sólo en mi fuero interno, en mi fe y mi convicción, sino también en lo que concierne a mis actividades en un plano externo. La forma en que veo los problemas actuales del planeta constituye una especie de autobiografía filosófica y hasta una confesión de fe. Espero que mostrará el sitio en que me hallo y, quizá, en cierto grado, por qué me hallo ahí.

Lo más probable es que cada uno de nosotros pueda escribir su propia lista de lo que considera que son los problemas del mundo y no sería tan necesario que nos estén recordando cuáles son. La mayoría de ellos nos han acompañado desde el principio de nuestra historia y los noticiarios nos mantienen enterados de los sucesos más recientes. Lo que tienen de nuevo los problemas actuales es que oímos hablar de ellos. Son globales por su carácter. Son problemas a escala mundial. En verdad que parece como si viviéramos en una aldea global y aunque no dejan de ser del conocimiento común y hasta resultan una verdad incontestable, quizá no nos lleguen tan hondo y tan decisivamente en la conciencia como debería suceder.

El resultado de la “globalización” es que todos los problemas del mundo nos afectan a todos de alguna manera, directa o indirecta, de un modo potencial o real. No hace mucho, la gran mayoría de las personas no sabían absolutamente nada acerca de los problemas que aquejaban a quienes vivían a unos pue-

blos de distancia, ya no digamos a quienes vivían al otro lado del mundo. Las grandes catástrofes apenas si afectaban a los que no estaban implicados de manera directa e inmediata. Incluso en un país asolado por años de guerras terribles había campesinos dentro de sus fronteras que vivían sin enterarse del conflicto.

Ya no pasa eso. Los problemas del mundo están en la punta de nuestros dedos. El verdadero reto para nosotros es cómo responder a ellos de un modo personal. ¿Cómo nos aseguramos de que cada ciudadano en el planeta crezca de una forma sana física y mentalmente? ¿Qué se puede hacer con la incidencia de enfermedades mentales que al parecer va en aumento en Occidente? ¿Qué papel desempeñan las mujeres y los hombres en la sociedad moderna? ¿Qué puede hacer la gente que tiene un empleo para no enfermarse por el exceso de trabajo? ¿Los que no tienen trabajo cómo pueden aprovechar mejor su forzada ociosidad? ¿Cómo garantizamos que no se discrimine a las personas ni se les denigre por causa de su origen racial? ¿Cómo conciliamos los intereses en conflicto de las naciones soberanas? ¿Cómo podemos llevarnos bien todos?

Nuevos estallidos de hostilidad entre facciones rivales en lo que alguna vez fuera una colonia europea, escasez de alimentos y desasosiego en algún estado que antes era comunista, carencias y crímenes en el interior de las ciudades, farmacodependencia y alcoholismo, explotación infantil, violencia racial, contaminación industrial, accidentes nucleares, enfermedades, sequías, hambre, muertes por inanición, “limpiezas étnicas”, tales son algunos de los problemas y las crisis que nos confrontan o, al menos, nos llaman la atención una y otra vez y que continuamente nos los proyectan en la televisión o nos los analizan en los periódicos. Sin

duda que hay muchos más, tan apremiantes como los anteriores y que de algún modo he omitido. Todos tenemos nuestros problemas mundiales favoritos, los cuales nos parecen más cruciales, pero el problema principal para cada uno de nosotros es cómo reaccionar, de manera individual, ante cualquiera de los que percibimos como problemas mundiales.

A veces nuestra primera reacción será muy firme. Es posible que durante un rato nos dejemos llevar por nuestra indignación. Estamos furiosos, es algo que nunca debería haber pasado, debe hacerse algo al respecto, los responsables (si es que se puede identificar a los causantes) deben ser llevados ante la justicia, etc. Puede ser que nos encontremos ansiosos si el problema parece con posibilidades de llegar a afectarnos de forma directa en algún momento. Sin embargo, al final, cuando la reacción inicial se vaya agotando, una reacción distinta se posesionará de nosotros, la desesperanza. El problema es demasiado grande, implica demasiado y no hay mucho que podamos hacer. Entonces tratamos de olvidarnos del asunto y ocuparnos de nuestra propia vida, donde ya hay suficientes problemas personales. Nos apena que otros estén sufriendo pero al menos podemos tratar de disfrutar nuestra existencia.

Sospecho que es así como muchas personas reaccionan ante los problemas mundiales. Sin embargo, como yo lo veo, esta actitud de retirarse de las preocupaciones públicas para enfocarse en las más personales no es digna de un ser humano, al menos no de alguien que está intentando ser un ser humano en el más completo sentido del término. Representa una abdicación de la responsabilidad. De manera que como uno carece de toda esperanza de poder llevar a cabo cualquier tipo de solución para esos

grandes asuntos y puesto que tampoco es posible hacerlos a un lado e ignorarlos, entonces ¿qué es lo que hay que hacer?

Los problemas del mundo, por su propia naturaleza, son esencialmente problemas grupales y siempre lo han sido. Lo que es novedad es el tamaño de los grupos involucrados y el poder de destrucción con el que cuentan. No obstante, independientemente de su tamaño, los problemas que surgen de esos grupos no se pueden resolver en un nivel grupal. Lo más que se puede lograr en un nivel grupal es un equilibrio precario del poder que hay entre los intereses en conflicto. Y el equilibrio, como es bien sabido, se puede romper en cualquier momento.

Por lo tanto, necesariamente, la única esperanza que le queda a la humanidad es una solución a largo plazo, que implique a más personas que vayan teniendo clara la necesidad de desarrollarse como individuos y cooperar en el contexto de las comunidades espirituales, para causar, de diversas maneras, un impacto en el mundo o en “el grupo”. En mi opinión, las alternativas ante nosotros son la evolución (y me refiero a la evolución superior del individuo) o la extinción. Hasta ahí mi diagnóstico general de la situación que enfrentamos. Ahora bien, para efectos prácticos en busca de un remedio yo recetaría cuatro cursos de acción que puede emprender un individuo.

## I. AUTODESARROLLO

Nos referimos en esencia al desarrollo de la mente, elevando la conciencia a niveles cada vez más altos. El desarrollo humano consiste básicamente en esto y, para la mayoría de la gente, el camino para conseguir algo así pasa por la meditación. En

sus fundamentos, la práctica de la meditación implica tres cosas. Primero concentración, la integración de todas nuestras energías, conscientes e inconscientes. En segundo lugar implica llevar la conciencia a estados por encima de lo personal, abandonando el plano del ego para alcanzar dimensiones superiores, más amplias e, incluso, cósmicas. En tercer lugar implica la contemplación, la percepción directa de la mente sin trabas, la mente en un estado de conciencia más elevada, atisbando en las profundidades primordiales de la existencia, donde uno se topa de frente con la realidad. La meditación tiene que ver con conseguir todo esto. Hay muchos métodos diferentes, sólo hace falta encontrar un maestro que nos enseñe uno o dos de ellos. Después hay que practicar esa enseñanza con regularidad. Eso es todo, en realidad.

El aspecto más exigente del autodesarrollo consiste en lo que uno hace con el resto de su vida para apoyar su práctica de meditación. Hay que cuidar la salud, simplificar nuestra vida tanto como sea posible, abandonando las actividades, intereses y contactos sociales que evidentemente son un desperdicio de tiempo. Hay que tratar de que nuestra vida y, en especial, nuestro modo de ganarnos la vida tengan como base unos principios éticos. Hay que dedicar un rato al estudio, quizá trabajando sólo medio tiempo. Por supuesto que nos referimos al estudio del Dharma, aunque también al estudio de otras materias de interés humano en general, como la filosofía, la historia, las ciencias y la religión comparada. Por último, hay que buscar la oportunidad para refinar y desarrollar nuestras emociones, particularmente por medio de las bellas artes.

Lo primero será siempre el autodesarrollo. Independientemente de lo activo que se encuentre uno en cualquier área externa, ya

sea en la política, la social, la educativa o la que fuere, si uno no está tratando de desarrollarse no podrá contribuir en verdad de manera positiva con nada ni con nadie.

## 2. UNIRSE A UNA COMUNIDAD ESPIRITUAL

No implica esto necesariamente que uno se inscriba a alguna especie de entidad organizada ni que viva bajo el mismo techo con otras personas que aspiren a ser individuos. Lo que significa, sencillamente, es estar en contacto personal, regular y sustancial con otros seres que también procuren desarrollar su individualidad. Significa poder disfrutar y obtener no sólo el afecto psicológico del grupo sino también el reto de una auténtica comunicación y un intercambio espiritual genuino.

## 3. DESPRENDERSE DEL RESPALDO DE LOS GRUPOS O ENTIDADES QUE MÁS BIEN DESANIMAN DE UN MODO DIRECTO O INDIRECTO EL DESARROLLO DEL INDIVIDUO

La fuerza de los grupos se debe a sus miembros, así que un primer paso básico para debilitar el poder de un grupo es dejar de ser uno de los miembros que lo sustentan. De otra manera uno está jalando en dos sentidos opuestos, por una parte intenta ser un individuo y por la otra presta su apoyo a esas mismas fuerzas que obstaculizan su proceso. Si uno quisiera llevar este principio hasta su conclusión esencial dejaría de apoyar al Estado, que es el grupo primordial de los grupos, aunque es evidente que estamos hablando de algo sumamente difícil, si bien sería lo más deseable.

4. ESTIMULAR EL DESARROLLO DE LA INDIVIDUALIDAD  
DENTRO DE TODOS LOS GRUPOS A LOS QUE UNO  
INEVITABLEMENTE PERTENECE

Puede darse el caso de que uno no consiga evitar tener un círculo de amigos o conocidos, ya sea en casa o en el trabajo, constituido por personas que no tienen interés por ningún tipo de autodesarrollo. Quizás uno tenga que seguir siendo nominalmente miembro de algún grupo. No obstante, es posible afirmarse en lo que uno cree y expresarlo cada vez que parezca adecuado hacerlo. Cabe siempre la posibilidad de actuar de acuerdo con los propios ideales, aun cuando los demás no puedan o no parezcan capaces de entender lo que uno está haciendo. La mejor manera de dismantelar un grupo es simplemente animar a las personas que lo forman a que piensen por sí mismas y que desarrollen una mente propia. De modo que dentro del contexto de un grupo todavía es posible actuar para socavarlo. Incluso en el terreno enemigo, por decirlo así, es necesario que uno no abandone su individualidad.

Tenemos así cuatro estrategias a seguir para empezar a causar un impacto significativo en los problemas mundiales. Una red de comunidades espirituales de todo tipo, y de las cuales muchos de sus miembros estarían en contacto, podría ejercer un grado importante de influencia así como también podría (y dejémoslo en eso, una posibilidad) hacer que cambie el centro de gravedad de los asuntos del planeta. Las comunidades espirituales han tenido un impacto crucial en el pasado y, si tienen la suficiente vitalidad, es posible que lo vuelvan a tener.

No importa qué tan bajo sea el nivel en el que estemos operando ni que tan irrelevante sea la labor en la que nos desempeñemos, el verdadero individuo no es tanto el rey de la jungla sino el infatigable gusano. Si una cantidad suficiente de gusanos escarban su madriguera bajo los cimientos del edificio más sustancial que pueda haber, el suelo comenzará a aflojarse, a desgajarse, los cimientos cederán y quizás el edificio se agriete y se colapse. Del mismo modo, por muy poderoso que parezca el orden prevaleciente no será invulnerable a la influencia quebrantadora de una cantidad suficiente de individuos que colaboren directa o indirectamente.

Una comunidad espiritual necesariamente será pequeña. Así que lo mejor que podemos esperar es que haya muchas comunidades espirituales, que conformen una especie de red a través del contacto personal que establezcan sus miembros. Es de esa forma como se ejerce una influencia silenciosa e invisible, la cual, con suerte, podrá en algún momento alterar el centro de gravedad de los asuntos mundiales, haciendo que éstos pasen del conflicto entre grupos a la cooperación entre comunidades. Si se lograra esto y la influencia de la comunidad espiritual superara a la del grupo, entonces la humanidad en su conjunto estaría entrando en un nuevo estadio de desarrollo, más avanzado, una especie de evolución superior, como me gusta llamarla y que podríamos describir incluso como el quinto período en la historia de la humanidad.

Un cambio así en los valores que gobiernan al mundo es, probablemente, lo que podría salvarnos de la extinción de nuestra especie en un futuro no muy lejano. Es cierto que hay algunos signos esperanzadores pero también es posible que nos quede

muy poco tiempo. En tal situación cada ser humano pensante adquiere el deber de asumir su posición y las responsabilidades que ella conlleva. Tenemos que captar que, sin excepción, éste es el asunto más importante que habremos de enfrentar jamás, ya sea de un modo individual o colectivo. Lo cierto es que se trata de algo más relevante que cualquier planteamiento meramente religioso que atañe al budismo como una religión formal o establecida. Es algo que concierne al propósito y a la supervivencia misma de la vida humana.

## 21. El budismo y la sociedad occidental

Es un título muy ambicioso para un capítulo tan corto y no pretendo tratar este tema de manera sistemática. Lo que haré en cambio es procurar un enfoque totalmente subjetivo, basándome en mi experiencia al tratar de introducir el budismo a la cultura occidental.

Mientras estuve en la India me habitué a llevar una vida sencilla dentro del contexto de una cultura tradicional. Cuando en 1964 retorné a Inglaterra, que vivía una prosperidad posterior a la guerra, me encontré con una cultura que era muy distinta, no sólo a la que ya me había acostumbrado sino, también, a la que había dejado ahí 20 años antes. La gente hablaba diferente, se vestía diferente, se comportaba diferente. Las costumbres y las formas habían cambiado y, para ser francos, no siempre para bien.

Ya había una presencia budista en esta sociedad. De hecho, cuando volví a Inglaterra fue para ocupar un puesto como monje residente en la Vihara Budista de Hampstead. Sin embargo, cuando en 1967 fundé un nuevo movimiento budista lo hice con pocas ideas preconcebidas acerca de la mejor manera de presentar el budismo a esta sociedad, tan extraña como me parecía.

Mi punto inicial de interacción fue la meditación. Empecé a dar clases de meditación cada semana en un pequeño cuarto en un sótano, en el centro de Londres. Ahora me parece que ese escenario era muy adecuado para mis primeras incursiones en tierras extrañas, en una cultura entregada a unos valores que en general eran contrarios a los míos. En cierto sentido había que trabajar bajo la superficie, como un movimiento subterráneo, algo similar a lo que hacían los primeros cristianos en Roma, quienes se dice que se reunían en las catacumbas para esconderse de la persecución. Somos muy afortunados en Occidente de no ser perseguidos abiertamente, aunque los valores modernos adversos a la fe religiosa de cualquier tipo, como el materialismo, el consumismo y el relativismo, se refuerzan de maneras muy sutiles pero muy extendidas, lo cual los hace difíciles de combatir.

En estas clases “subterráneas” enseñaba dos métodos de meditación: la atención consciente a la respiración, que en pali se llama *anapanasati*<sup>108</sup> y el cultivo de amor y bondad universales, *mettá bhavaná*. En muy poco tiempo, las personas que asistían con regularidad a esas clases se notaban más calmadas, con más claridad y más felices. Era eso lo que cabía esperar. Hay muchas maneras de definir la meditación pero, utilizando términos muy sencillos, podemos decir que ésta permite a la mente trabajar de un modo directo sobre sí misma para refinar la calidad de la propia experiencia consciente y, así, elevar el nivel de conciencia. Este proceso se puede incrementar a través de diversos métodos indirectos para elevar la conciencia, como el *hatha yoga*, el *tai-chi*

---

<sup>108</sup> El Buda hace una descripción de esta práctica, que se puede encontrar en el *Sutta Mahasatipatthana*, *Digha-Nikaya* ii.291.

*quan* y otras disciplinas físicas similares. Junto con la práctica y la apreciación de las artes. De esta forma, la integración del budismo a la sociedad occidental comienza con al menos algunos de los miembros de esa sociedad elevando sus niveles de conciencia, directamente a través de la meditación e indirectamente por medio de muchas otras disciplinas.

Después de algunos meses tuvimos nuestro primer retiro en el campo y duró una semana. Asistieron entre 15 y 20 personas que acudían regularmente a las clases semanales de meditación. En aquel retiro meditamos juntos, participando en diversas prácticas de devoción y hablando acerca del Dharma. Algunos de los que iban estaban ahí para profundizar en su experiencia con la meditación y eso fue lo que hicieron. Sin embargo, todos descubrieron que el simple hecho de estar un tiempo lejos de la ciudad, alejados del tráfico cotidiano del trabajo y la vida en el hogar y compartiendo en compañía de otros budistas, sin nada en qué pensar aparte del Dharma, bastaba para elevar sus niveles de conciencia. Tenemos entonces aquí otro punto de interacción, que consistió en cambiar de ambiente, cambiar las condiciones en las que viven las personas. O sea que la conciencia puede elevarse, al menos en cierto grado, si se transforma la sociedad.

Por lo tanto, la integración del budismo a la sociedad occidental implica cambiar la sociedad occidental. En la medida que nuestro nivel de conciencia se vea afectado por las condiciones externas no será suficiente para nosotros con trabajar de un modo directo sobre la mente misma a través de la meditación. No podemos aislarnos de la sociedad ni ignorar las condiciones en las que vivimos y en las que viven los demás. Tenemos que facilitarle a cualquiera dentro de esa sociedad que desee llevar

una vida dedicada al Dharma las condiciones para eso. Mientras el budismo no haya cambiado a la sociedad occidental tampoco se habrá integrado a ella. Para cambiar a la sociedad occidental es necesario crear instituciones budistas occidentales y estilos de vida budistas occidentales.

Fue así como después de haber tenido algunos retiros, varias de las personas que estuvieron en ellos decidieron hacer lo que podían para prolongar esa experiencia. Establecieron comunidades espirituales en residencias para poder vivir con otros budistas y tener más tiempo y espacio para su práctica del Dharma, así como para apoyarse y animarse unos a otros. Algunas de nuestras comunidades en la actualidad consisten tan sólo en dos o tres personas que viven juntas. Hay otras que están conformadas hasta por 30 personas. Algunos de los miembros de esas comunidades tienen trabajos comunes como cualquier persona. Otros trabajan de tiempo completo en instituciones o negocios budistas. El tipo de comunidad más exitoso y acostumbrado es en la que viven personas de un mismo sexo. Ha habido comunidades en las que viven hombres y mujeres y en ocasiones hasta niños, pero rara vez han corrido con buena suerte. Es evidente que ese tipo de acomodados siempre implica algunas complicaciones extras.

Quizá la institución budista occidental más característica sea la que denominamos negocio o proyecto de subsistencia correcta en equipo. Sin embargo, la manera en que uno se gana la vida es algo a lo que los budistas le confieren una gran importancia. Los “medios correctos de subsistencia” son, como hemos visto antes, el quinto paso del noble sendero óctuple del Buda. Así que tenemos entonces que hay una interacción económica con la sociedad occidental.

En nuestro caso lo que ocurrió fue que algunas de las personas que habitaban en las comunidades sintieron que serían más felices si además de vivir con otros budistas pudieran también trabajar con ellos. Esta forma de hacer equipo para trabajar se convirtió en un principio importante de nuestros negocios, pero el principio fundamental del trabajo budista es que debe ser ético, así que cuando varias personas se encontraron con que los empleos que tenían no eran suficientemente éticos resolvieron crear empresas que sí lo fueran y que, por lo mismo, habrían de llamarse “proyectos de subsistencia correcta”. El tercer factor que entró en juego para establecer los principios fundamentales de las empresas surgió durante la creación del complejo del centro budista y la comunidad que se situó en Bethnal Green, en la parte este de Londres. Las grandes cantidades de dinero que se requerían para completar la obra se recaudaron no nada más haciendo un llamado para recabar fondos entre los patrocinadores más generosos, si bien esas donaciones eran muy bienvenidas, sino que también se iniciaron algunas cooperativas de subsistencia correcta, como se les llamó en ese momento, las cuales donaron sus ganancias para poder crear el centro budista.

En cuanto se establecieron, los negocios de subsistencia correcta comenzaron a hacer cuatro cosas. Proveían a sus trabajadores con apoyos materiales, permitían que los budistas trabajaran junto con otros budistas, se conducían de acuerdo con los principios éticos budistas y aportaban un respaldo financiero para actividades budistas y humanitarias.

En general, este movimiento budista intenta crear condiciones que sean conducentes para el desarrollo humano. Esto lo lleva a cabo de tres formas principalmente, que corresponden a

los tres aspectos centrales de la vida humana común que, puestos del otro lado de la balanza, no son conducentes para el desarrollo espiritual: la familia nuclear convencional, el trabajo y las actividades en los ratos libres. La idea es abrir y revolucionar esas piedras angulares de la vida moderna y, siempre que sea posible, ofrecer para ellas una alternativa más positiva.

En primer lugar, las comunidades residenciales tienen la intención de aportar una alternativa para las relaciones estancadas, en particular para las de la unidad familiar demasiado estrecha o, mejor dicho, el sistema claustrofóbico y neurótico en el que una pareja ya no se comunica y que tiene alrededor orbitando a uno o dos hijos, dos autos, tres aparatos de televisión, un perro, un gato y un periquito australiano. En segundo lugar, los proyectos de subsistencia correcta en equipo tienen la intención de ofrecer una alternativa para contrarrestar otras opciones en las que obtener ingresos implica afectar nocivamente el desarrollo de la persona y explotar a los demás. En tercer lugar, las diversas actividades que proporciona y promueve la comunidad espiritual, tanto las que son directamente dhármicas como las que de un modo más indirecto benefician al desarrollo espiritual, nos brindan algo positivo para hacer en nuestro tiempo libre. Son una alternativa a otras actividades que sólo son para pasar el rato, olvidar las tensiones en el trabajo o en la vida familiar y muchas veces para olvidarnos de nosotros mismos. Esas tres cosas entre sí constituyen el núcleo de la nueva sociedad y representan la transformación de condiciones que no son conducentes al desarrollo espiritual, brindando a cambio condiciones que sí son conducentes.

La forma en que cada proyecto emprenda esa labor es decisión de los individuos participantes. Cada una de esas instituciones

tiene la finalidad de operar con autonomía. Los que las dirigen deben tomar sus propias decisiones y responsabilizarse de ellas. Al mismo tiempo, como un aspecto del desarrollo de la sangha, las personas que tienen una responsabilidad semejante en instituciones similares se aseguran de reunirse con regularidad para intercambiar apuntes, apoyarse y aconsejarse mutuamente.

Durante los primeros años de existencia de este movimiento también di algunas conferencias donde traté de comunicar los conceptos fundamentales del budismo de una manera que fuera comprensible para un público occidental y con fidelidad a la tradición budista. Tenemos así otro punto de interacción con la sociedad occidental: la introducción de ideas budistas en el discurso intelectual occidental. Al decir ideas budistas no hablo de refinamientos doctrinales o sutilidades filosóficas. A lo que me refiero es a ideas tan fundamentales que los mismos budistas suelen dar por hecho y no llegan a darse cuenta de su total importancia. Por ejemplo, la idea de que la religión no necesariamente implica la creencia en la existencia de Dios, un creador y rector del universo. Otra noción relacionada es que es posible llevar una vida ética, elevar el nivel de conciencia y asimilar una realidad trascendental sin invocar la ayuda de alguna fuerza sobrenatural externa. Si queremos integrar el budismo a la sociedad occidental, todos los occidentales con algún grado de educación tendrían que familiarizarse con este tipo de ideas fundamentales.

Sin embargo, el modo de integración más importante y sin el cual no podrían existir otros tipos de integración es la del individuo budista a la sociedad occidental. Después de todo, es el individuo budista el que medita. La meditación no existe en lo abstracto. Asimismo, es el individuo budista el que va a retiros,

el que trabaja en un negocio de subsistencia correcta, el que comunica las ideas fundamentales del budismo. Si no hay un individuo budista no puede haber una integración del budismo a la sociedad occidental.

Como ya vimos, el individuo budista es alguien que va a refugio a las Tres Joyas. No lo hace solo, sino en compañía de otros individuos que también van a refugio. De modo que ese individuo forma parte de una sangha o comunidad espiritual en un sentido muy amplio. Más que el individuo budista, es esta sangha la que hará que se eleve el nivel de conciencia de las personas que viven en la sociedad occidental. Es ella la que transformará a la sociedad al crear las instituciones budistas sociales y económicas y que introducirán las ideas budistas fundamentales en el discurso intelectual occidental. Es esta comunidad espiritual más extensa la que efectuará la integración psicológica, social, económica e intelectual del budismo a la sociedad occidental. Para eso está la sangha en realidad. Eso es la sangha en realidad.

# Índice analítico

## A

- Abdiel: 286  
acto de Dios: 102  
*adikármika-bodhisatva*: 49  
adoctrinar: 227  
agricultura: 65  
aislamiento: 285  
Al-Ghazalí: 72  
alimento: 233, 307, 313, 321  
Alpert, R.: 270  
amigos: 163, 214, 238  
amistad: 87, 105, 293  
    espiritual: 301  
Amitaba: III  
Amitayus: III  
amor: 102, 105, 223, 275  
Amos: 68, 185  
anagamin: 47  
*Analectas, Las*: 67  
Ánanda: 24, III, 289  
Ananda Maitreya: 42  
Anandamayí: 253  
anattá: 162, 168  
Anaximandro: 68  
animista: 333  
ansiedad: 29, 66  
apego: 282  
Apolonio de Tiana: 268  
aprendizaje: 218, 220  
arahat: 47, 58, 324  
Árbol Bodhi: 330  
Aristófanes: 68  
Aristóteles: 68, 147  
armas: 309  
Arquímedes: 68  
Artaud, A.: 137  
arte: 137, 190, 198  
artista: 189  
arya: 43, 51, 79  
    pudgala: 46  
    sangha: 43, 49  
Ashoka: 15  
*Así hablaba Zaratustra*: 171  
atención consciente: 144, 160, 231  
Austen, J.: 340  
autoconciencia : 144, 152, 156, 279,  
    284

autoconfianza: 237  
 autoconocimiento: 25, 27  
 autodesarrollo: 154, 359, 362  
 autodeterminación: 137  
 autoestima: 326  
 autoridad: 97, 118, 234, 262, 268  
 Avalokiteshvara: 113  
 Ayatasatru: III, 289

## B

Bach, J. S.: 195, 206, 342  
 balsa: 15  
 Baudelaire, C. P.: 342  
 Beethoven: 287, 342  
 Bell, C.: 198  
 belleza: 58, 75  
 Bennett, A.: 42  
*Bhagavad Gítá*: 155  
 Bhaluka: 19  
*bhavaná-mayí-prajñá*: 45  
 bhikshu: 323  
 bhikshuní: 37  
   ordenación: 39  
 bhumis: 49  
 Bimbisara: 110, 289  
 Blake, W.: 173, 297  
 Bloom, H.: 340  
*Bodhicharyavatara*: 294  
 bodhichita: 107, 118, 187  
 bodhisatva: 290  
   adikármika: 49  
   del dharmakaya: 49  
   “en el sendero”: 49  
 hinayana: 50  
   ideal del: 48, 72

irreversible: 49  
 jerarquía: 48  
 novicio: 49  
 Bounderby, Sr.: 338, 346  
 brahma: 303  
 brahmachariya: 302  
 brahmaloka: 303  
 Brahmá Sahampati: 330  
 Buda: 110, 120, 138, 155, 168, 186,  
   207, 214, 247, 251, 311  
   como ideal: II, 21  
 dar el paso: 110, 121  
 discípulos del: 247, 264  
 joya: 14, 17, 87  
   iluminación: 329  
 Yayanti: 31  
 Budaghosha: 282  
 budavachana: 16  
 budismo: 115, 145, 249, 294, 354

## C

Calcuta: 250, 273  
 Canon Pali: 40, 48, 56  
 carácter: 148, 182, 208, 283  
 Carlomagno: 73  
 carnicero: 308  
 casta: 122, 213, 275  
 centro budista: 124, 236  
 Centro Budista de Londres: 114,  
   369  
 Cervantes: 340  
 chariya: 302  
 Chejov, A.: 203  
 China: 164, 215

- chintá-mayí-prajñá*: 44  
 Chuang Tzu: 67  
 Cicerón: 344  
 ciencia: 64  
 claridad: 132  
 clase: 62, 82  
 coerción: 100  
 Coleridge, S. T. : 174  
 compartir: 259, 293  
 compasión: 106, 330, 354  
 compromiso: 31, 95, 117, 137, 218, 228  
 comunicación: 10, 25, 86, 204, 211, 237, 259  
     espiritual: 260  
     horizontal: 260  
     vertical: 260  
 comunidad espiritual: 116, 245, 263, 361  
     características: 71  
     cristiana: 71  
     historia: 61  
     mahayana: 71  
     residencial: 94, 127, 293, 370  
     sufí: 71  
     theravada: 71  
 conciencia: 83, 133, 144, 148, 270  
     absoluta: 150, 270  
     alienada: 161  
     cuatro niveles: 133, 148  
     de artista: 194  
     de sí mismo: 133  
     humana, desarrollo de la: 63  
     reflexiva: 149, 279  
     simple: 144  
     trascendental: 145, 156  
     universal: 134, 149  
 condicionamiento: 65, 80, 84, 133  
 Confucio: 67, 137, 164  
 confucionismo: 214  
 congruencia: 279  
 conocimiento: 278  
 control: 72  
 controversia ritualista: 39  
*Conversación con Eckermann*: 137  
 Conze, E.: 42  
 coolies: 312  
*Creación, La*: 202  
 creatividad: 137, 190, 196  
 cristianismo: 19, 56, 72, 103, 177, 205, 252, 268, 341  
 cristianos: 366  
     movimientos: 73  
 Cristo (Jesús): 66, 103, 375  
 crítica: 247  
 Croce, B.: 198  
 “Cuatro etapas de la crueldad”: 242  
 cuatro requerimientos: 321  
 cuerpo humano: 134, 138, 337  
 cuervo: 241  
 culpa: 236  
 cultura: 206
- D**
- Dante: 340  
 dar el paso: 110, 121, 123  
 Darwin, C.: 141

deber: 41, 214, 218, 225, 232, 293  
 de la monja: 41  
 del empleado: 312  
 del monje: 41  
 del patrón: 311  
 depender de reglas: 56  
 derechos: 122, 232  
 desarrollo espiritual: 190, 222, 262  
 descontento: 119  
 deseo: 58  
 Devadatta: 112  
*Dhammapada*: 28, 155, 186, 319,  
 323, 326, 343  
 Dharmā: 16, 22, 29, 228, 349  
 como balsa: 15  
 como ideal: 32  
 día del: 31  
 joya: 17  
 dharmadhatu: 29  
 diccionario: 334  
 Dickens, C.: 218, 338, 340, 346  
 dieta: 232  
 dificultad: 255  
 Dios: 53, 101, 177, 252  
 discípulo: 259, 266  
 del Buda: 40, 324  
 laico: 32, 309  
 distracción: 282  
 ditthi (*vea* visión): 251  
 Dostoievski, F. M.: 340  
 drishti (*vea* visión): 52

## E

edictos en rocas: 15  
 educación: 229, 235, 339, 343

ego: 41, 136, 163  
 egoísmo: 303  
 emoción positiva: 106, 134, 139  
 empatía: 195, 240  
 enemigo: 298  
 cercano: 282  
 lejano: 282  
 energía: 116, 139, 156, 188, 256, 301  
 entrante a la corriente: 46  
 Era Axial: 63, 66, 76, 141  
 Era de las Monarquías Divinas: 66  
 Era de Prometeo: 65  
 escepticismo: 54  
 esclavismo: 308  
 esclavo: 278, 297  
 esfuerzo: 133, 153, 159  
 Esquilo: 68, 340  
 estado mental: 55, 231, 260  
 estatus: 43, 57  
 estupa: 331  
 ética: 44, 56, 214, 228, 333  
 Euclides: 68  
 Eurípides: 68  
 evolución: 141, 205

## F

familia: 64, 72  
 nuclear: 84, 239  
 fe: 257, 266, 271  
 Fernando: 287  
 festivales budistas: 31, 238, 344  
 fidelidad: 273  
 sexual: 280  
*Fidelio*: 287  
 Fidias: 68

Filosofía occidental, escuelas de: 70  
 Florestán: 287  
 Freud, S.: 252  
 Fukuyama, F.: 62  
 Fuller, B.: 270  
 fumar: 233

## G

Gandhi, M. K.: 252  
 Ganges: 65, 213  
 generosidad: 27, 41, 110, 237  
 genio: 186, 202  
 gestación: 151  
 Ginsberg, A.: 270  
 globalización: 356  
 Goethe: 137, 183, 195  
 Govinda, Lama: 290  
 gratitud: 223, 329  
 grupo: 51, 76, 133, 247, 361  
     características: 80  
     dejar al: : 94  
     desarrollo del: 79  
     instinto de: 80  
     relación con la comunidad espiri-  
     tual: 85  
     religioso: 246  
     símbolos: 82  
 gurú: 245  
     académico: 269

## H

hábitos: 35  
 habla: 211, 228, 237, 294

Hamlet: 277  
 Handel, G. F.: 195  
 Haydn, J.: 195, 202  
 Hegel, G.: 62, 66, 173  
 hermanos: 212, 214, 221  
 Heródoto: 68  
 hilo sagrado: 122  
 hinayana: 48, 71  
 hinduismo: 62, 121  
 Hipócrates: 68  
 historia: 52  
     de la humanidad: 60  
 Hitler: 104  
 Hochhuth, R.: 104  
 hogar: 228, 236  
 Hogarth, W.: 194, 242  
 hombre primitivo: 64, 133  
 hombre trascendente: 175  
*Hombre y Superhombre*: 171, 175  
 Homero: : 68, 203, 340  
 homosexualidad: 221  
 Hood, T.: 337  
 Hsuan Tsang: 331  
 humanidad: 137, 144, 175, 200, 250

## I

ideal: 14  
     del bodhisatva: 48, 72  
     del Buda: 11, 21  
     del Dharma: 32  
     romántico: 216  
 Iglesia: 72  
 Iglesia Católica Romana: 72, 103  
*Ilíada, La*: 203  
 iluminación: 13, 27, 330

imaginación: 32, 232  
 impopularidad: 138  
 independencia: 137, 190  
 India: 249, 252, 312, 353  
 individualidad: 167, 280, 362  
 individualismo: 346  
 individuo (auténtico): 11, 52, 86,  
 106, 122  
 infidelidad: 183  
 ingratitud: 339, 344, 348  
 Inquisición: 104  
 instinto: 83  
 integración: 54, 60, 116, 160, 189,  
 360, 367  
 inteligencia: 132  
 introspección: 44, 301  
 ir a refugio: 19, 110, 117, 290, 372  
 ira: 58, 248  
 Isaías: 68, 185

## J

James, H.: 204  
 Japón: 38, 91  
 Jaspers, K.: 63, 66, 69, 141  
 Jeremías: 68, 185  
 Jesús (Cristo): 56, 68, 71  
 Johnson, S.: 334  
 Joyce, J.: 204  
 Jung, C. G.: 168

## K

Kalidasa: 340  
 Kalimpong: 198, 253, 267, 273, 310

kalyana: 23, 86, 342  
 kalyana mitra (tá): 23  
 kama-raga: 58  
 karma: 242, 345  
 kartikapurnimá: 36  
 kataññutá: 334, 344  
 kathinachivaradana: 35  
 Kaufmann, W.: 176, 181  
 Kean, C.: 174  
 Krishna: 155, 227

## L

Laertes: 277  
 lama: 38, 254, 267, 311  
 Lao-tsé: 67  
 Larkin, P.: 336  
 Lawrence, D. H.: 337  
 lealtad: 27, 81, 90, 123, 216  
 Leary, T.: 270  
 Leonora: : 287  
 libertad: 137, 145  
 limosnas: 121, 319  
 literatura: 338  
 logro espiritual: 40  
 Lope de Vega: 195  
 Lucifer: 286

## M

*madhukari bhikshá*: 320  
 madre: 212, 253, 338  
 madurez emocional: 252  
 maestros: 162, 220, 229, 251, 332, 342  
*mahakaruná*: 106

*mahamaitrí*: 106  
 Mahamodgalyayana: III, 289  
 Mahaprayapati: 14  
 mahasangha: 37, 50  
 Mahavira: 67  
 mahayana: 16, 48, 71, 75, 109, 251, 294  
*maitrí* (*vea* *mettá*): 105, 298  
 Mani: 71, 75  
 manipulación: 85, 109, 296, 299  
 maniqueísmo: 71, 75  
*Manusmriti*: 236  
 Mañjusrí : 113  
 Marx, K.: 62  
 Matayi: 253  
 matrimonio: 173, 218, 222, 252, 275  
 Maugham, W. S.: 203  
 mauna: 323  
 Maupassant, G. De: 203  
 medicina: 68, 115, 308, 321, 327  
 medio ambiente: 240, 325  
 medios hábiles: 296  
 meditación: 10, 36, 41, 44, 55, 59, 106, 110, 160, 207, 256, 282, 288, 298, 349, 359, 366  
 Meghiya: 300  
 Meiji: 91  
 Mencio: 67  
 mendicante: 121, 264  
 mente: 137, 147, 199, 359  
 mettá: 106, 298, 304, 336  
 mettá bhavaná: 59, 106, 298, 336, 366  
 milagro: 125, 266  
 Milton, J.: 203, 286, 340, 347  
 místico: 202, 208  
 mito: 65, 69

mitra: 88, 298, 342  
 mitratá: 23, 86  
 modales: 235  
 Modgalyayana (*vea* Mahamodgalyayana): III, 289  
 Moggallana (*vea* Mahamodgalyayana): III, 289  
 monasterios: 36, 73, 105, 247  
     cristianos: 73:  
     origen: 36  
 monja: 38, 321  
     deberes de la: 41  
 monje: 28, 33, 42, 50, 123, 169, 247, 265, 273, 300, 307, 319  
     deberes del: 41  
 moralidad: 28, 56, 102, 201  
 Moro, T.: 164  
 movimiento budista: 114, 348, 365, 369  
 movimiento de Oxford: 56  
 Mozart, W. A.: 195, 206  
 Muchalinda: 330  
 muerte: 53, 285  
 muni: 323  
 Murasaki Shikibu: 340  
 musa: 203

## N

Nabokov, V.: 145, 203  
*Nacimiento de la Tragedia*: 172  
 Nanda: 264  
 Napoleón: 183  
 necesidades: 314, 325  
 negligencia: 347  
 Nichiren: : 92

Nietzsche, F.: 132, 171  
 niño: 151, 227  
 no explotación: 305, 311, 323  
 no regresa: 47, 58  
 nueva sociedad: 109, 115, 127, 370

## O

obstáculos: 46, 52  
*Odisea, La*: 203  
 opinión: 53, 80, 85, 251  
 orden: 50, 73, 114, 348  
 Orden Benedictina: 73  
 Orden Budista Occidental: 114  
 orden monástica: 38, 42  
 ordenación: 36, 50, 343  
 organización de padres y maestros:  
     229

## P

*Pabbayá*: 123  
 Padmasambhava: 75, 347  
 padre: 93, 212, 221, 225, 252, 327, 337  
 papa: 104, 268  
 papa Inocencio X: 194  
 papa Pío XII: 104  
*Papeles póstumos del Club Pickwick*,  
     Los: : 218  
*Paraíso perdido, el*: 203, 286, 347  
*paráyika*: 40  
*parivráyaka*: 121  
 pema: 282, 298, 342  
 pensamiento: 251, 265, 279, 355  
 perdón: 35, 243

personalidad: 52, 137, 163, 202  
     creer en la: 52  
 Pickwick, Sr.: 218  
 piedad filial: 215  
 Pitágoras: 68, 70, 268  
 Pizarro: 287  
 Platón: 68, 164, 181, 215, 268, 355  
 poder: 74, 81, 97, 187, 202, 297  
     modalidad de: 297  
 poderes psíquicos: 310  
 Polonio: 277  
*poranachariyas*: 341  
 posesividad: 298  
 potencial: 66, 81  
 prajñá: 44, 106  
 pratiekabudas: 26  
 pratimoksha: 39  
 pravaraná: 34  
 Praxíteles : 68  
 preceptos: 20, 37  
*Preceptos de los gurús*: 135  
 predecir la fortuna: 309  
*prithagyanas*: 79  
 problemas: 222, 230, 242, 255  
 Prometeo: 65  
 promesas: 276, 295  
 promiscuidad: 280  
 “Proverbios del infierno, Los”: 173  
 puntualidad: 316  
*purisapuggala*: 51  
 Pushkin, A. S.: 203

## R

Ram Dass: 270  
 Ramdas (Swami): 22

Rampa, Lobsang: 311  
 Rajagraha: 247, 289  
 razón: 21  
 Read, H.: 198  
 realidad: : 13, 43, 134, 145, 150, 329  
 receptividad: 133, 263  
 refugio: 19, 37, 117, 295  
 reglas: 38  
 regresa una vez más: 46  
 reino humano: 180  
 relaciones: 23, 26, 84, 123, 190, 211, 327  
   continuidad de las: 222, 281  
   de amistad: 220, 293  
   de trabajo: 219, 305  
   entre empleado y patrón: 219  
   entre esposos: 222, 276, 280  
   entre maestro y alumno: 217, 220  
   entre monjes y laicos: 323  
   entre padres e hijos: 348  
   románticas/sexuales: 216, 221  
 religión: 146, 150, 205, 297  
 étnica: 93, 101  
 teísta: 101  
 universal: 93, 100, 146  
 Rembrandt: 196  
 renacimiento: 46, 58, 344  
 renunciación: 121  
 representación de Dios: 101  
*Representante, El*: 104  
 reputación: 57, 258  
 responsabilidad: 119, 139, 244, 358, 364, 371  
 reuniones públicas: 249, 353  
*Ricardo II*: 55  
*rickshaws*: 313  
 Rilke, R. M.: 342

Ritschl, F. W.: 172  
 ritual: 56, 121  
 Rocco: 287  
 Rubens: 196  
*rupadhatu*: 47  
 Russell, B.: 355

## S

Sabbat: 56  
 sabiduría: 44, 109, 324  
   niveles de: 44  
*sakridagamin*: 46  
*samanarthatá*: 297  
 Samayatara: 290  
*samgrahavastu*: 296  
 San Benedicto: 73  
 sangha: 11  
   arya: 43  
   categorías tradicionales: 37  
   de bhikshu, bhikshuni: 37  
   día de la: 32  
   entrar a la: 123  
   mahá: 37  
 Sangharákhita: 99  
 santo: 43, 176268, 323  
 Sarvastivada: 38  
 Satán: 347  
*satkaya-drishti*: 52  
 Schopenhauer, A.: 172  
 Schubert: 195  
 sendero de la visión: 329  
 sendero de transformación: 329  
 separación: 256, 279, 284  
 ser humano: 155, 181, 211, 265, 345  
 servicio: 295, 332, 337

sexualidad: 281  
 Shakespeare, W.: 55, 174, 194, 203,  
 275, 277, 340  
 Shakyamuni: III, II4, 323, 343  
 Shangri-la: 246  
 Shantideva: 16, 294  
*sharana*: : 20  
 Shariputra: 40  
 Shaw, G. B.: 175  
 Shelley, P. B.: 201  
 shila: 55  
*shilavrata-paramarsha*: 55  
*shrotapanna*: 46  
*shruta-mayí-prajñá*: 44  
 Sigálaka: 212, 223, 245, 276, 293,  
 300, 311, 337  
 silencio: 29, 58, 320, 323, 363  
 sirviente: 214, 218278, 317  
 sistema feudal: 215  
 sociedad: 16, 109, 115, 124, 227,  
 234, 365  
 Sociedad Budista: 18  
 Sócrates: 68, 137, 215  
 Sófocles: 68  
 soledad: 123, 139, 172, 286  
 Stalin: 139  
 subsistencia correcta: 99, 307  
   negocios de subsistencia correc-  
   ta: 114, 127, 368  
 sufismo: 71  
 Sukhavatí: 110  
 Sundarananda: 264  
 superhombre: 171, 175  
*Sutra Amitáyur-Dhyana*: 110, 288  
*Sutra de Mahagovinda*: 303  
*Sutra de Wei Lang*: 9  
*Sutra del Diamante*: 9, 251

*Sutra del Loto*: 92  
*Sutra Lankavatara*: 251  
*Sutta de Sigálaka (Sigalovada)*: 212,  
 337  
*Sutta Mangala*: 333  
 Swami Ramdas: 22

## T

*Tao-te Ching*: 67  
 tapo: 28  
 Tales: 68  
 Tapussa: 19  
 Tara: 290  
 televisión: 227, 231  
 temporada de lluvias: 34, 310  
 Tennyson, A.: 54  
*tercer ojo, El*: 311  
 theravada: 38, 48, 50, 71  
*Tiempos difíciles*: 338  
 Tierra Pura: 110, 289  
 Tiratana Vandaná: 46, 51  
 Toynbee, A.: 62  
 trabajo: 92, 157, 196, 219, 290, 312,  
 369  
 transformación: 205, 329  
 Tres Joyas/Refugios: 17, 37, 46, 117,  
 140, 349, 372  
 Tucídides: 68  
 Turgenev: 203

## U

*Übermensch*: 175  
*Udana*: 241, 300

Último Hombre: 179  
 Upanishads: 67  
*upasampadá*: 39, 123  
*upayaparamitá*: 296

**V**

Vaidehí: 110, 289  
 Vaishalí: 23:  
 vaiyianos: 23  
 Varanasi: 213  
*varshavasa*: 34  
 Velázquez: 193  
 veneno: 275, 308, 314  
 veneración: 47, 214  
*vichikitsá*: 54  
 vida espiritual: 222, 245, 291, 293,  
 302  
*Vida y Liberación de Padmasambhava*:  
 347  
 vínculos: 27, 123, 211  
 violencia: 232, 289  
 Virgilio: 340  
 Visakha: 31

visualización: 112, 207  
*Visudhimaga*: 282  
 voluntad hacia la iluminación: 107,  
 109, 118, 187  
 Voluntad por el Poder: 175, 184, 187  
*vyapada*: 58

**W**

Wagner: : 172  
 Weller, Sam: 218  
 Wesak: 31  
 Whitehead, A. N.: 68  
 Wordsworth, W.: 342

**Y**

Yambudvipa: 112

**Z**

Zaratustra (Zoroastro): 67, 171

Esta obra se terminó de imprimir en  
octubre de 2011 por Publidisa S.A. de C.V.  
Calz. Chabacano No. 69, Col. Asturias,  
Del. Cuauhtémoc, 06850, México D.F.