



LA VIA LIBRE

Ética Budista

MAURICIO Y. MARASSI
GENNARO IORIO

昭和辛卯夏
富吉郎
画並刻摺

十
入
手
入
手

LA VIA LIBERA
ETICA BUDDISTA E
ETICA OCCIDENTALE

Mauricio Y. Marassi
Gennaro Iorio

Casa Editrice Stella del Mattino
Comunita buddista zen italiana

www.lastelladelmattino.org

El texto original contiene 2 partes:
Ética budista, a cargo de Mauricio Y. Marassi; y ética occidental, a cargo de Gennaro Iorio
En esta traducción parcial solo se recoge la parte budista

Traducción al castellano, Roberto Poveda

Tanto el texto original en italiano como esta traducción se ofrecen bajo una licencia **creative commons**



Abreviaturas

Dz Scr-It Sani:

Dizionario Sanscrito-Italiano a c. de Saverio Sani, ETS Pisa 2009

Gnoli I, 2001:

La Rivelazione del Buddha, vol. I: *I testi antichi*, a c. de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2001.

Gnoli II, 2004:

La rivelazione del Buddha, vol. II: *Il grande veicolo*, a c. de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2004.

MYM, I:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, vol. I: *L'India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milán 2006.

MYM, II:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, vol. II: *La Cina*, Marietti, Genova-Milán 2009.

MYM-GI *SdD*:

Mauricio Y. Marassi, Gennaro Iorio, *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, Marietti Genova-Milan 2011.

PED R. Davids-W. Stede:

The Pali-English dictionary, a c. de T.W. Rhys Davids, William Stede, Nataraji Book, Springfield USA (I de. Oxford 1905)

SED M. Monier-Williams:

A Sanscrit English Dictionary, a c. de M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

VT, *Cbtb*

Vincenzo Talamo, *Canone buddhistico. Testi brevi*, Bollati Boringhieri. Turín 2000.

LA ÉTICA BUDISTA

Mauricio Y. Marassi

倫理の外に出て大用現前無規則を生きる、
これを凜凜として生きるなんて言います

No confinados por una moral codificada, vivir el gran producirse del presente sin confiarse a reglas preestablecidas; esto, si deseamos decirlo con palabras, es la audacia de vivir.

(De un inédito de Watanabe Kōhō)

La frase, en japonés, evoca a propósito otra china de la Colección del acantilado azul (ver cap. II, n. 17), introduciendo una asonancia, un juego de palabras; una sustitución entre moral codificada, 倫理, *rinri*, y audacia, 凜凜, *rinrin*.

Watanabe Kōhō, 渡部耕法. Aomori, Japón, 1942. Actualmente prior del templo Shōrinji; desde 1975 a 1987 fue abad del monasterio zen de Antaiji. Desde 1987 a 1993 residió en Italia «...para realizar en los hechos aquel encuentro entre Zen y Evangelio cuya vocación había heredado de su predecesor, Uchiyama. La comunidad *La Stella del Mattino* [...] es, sobre todo por el lado budista, consecuencia de su trabajo», cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_K%C5%8Dh%C5%8D

El comienzo de la madeja

El paraíso de los sin ley

La primera vez en que alguien me habló del Zen desde “dentro” fue en junio de 1973, mientras me encontraba en el norte de la India. Un joven australiano que practicaba el Zen Rinzai desde hacía algunos años me aseguró que la solución a todos mis problemas estaba allí. Me dijo, o así lo quise entender, que en el Zen existe una práctica que libera el espíritu y que, junto a las enseñanzas que lo rodean, transforma al hombre permitiéndole desarrollarse liberado plenamente de los condicionamientos de la familia y de la cultura, sin ninguna obligación ni ninguna ley que seguir.

Tras el “gran desastre”¹ del 68 partí hacia la India esperando encontrar el Conocimiento Verdadero, acompañado de algo de escepticismo pero también confusamente persuadido de que aquel partir permitiría dejar en casa el yo de cada día, con todos sus problemas, sus incertidumbres, su mezquindad, para descubrir otro libre y sereno, entre perfumes de incienso y notas de *sitar*, para llevarlo a casa en el lugar de “yo”. Una dulce ilusión que el viajar de aquellos tiempos acompañaba, no habían guerras a lo largo del largo camino hacia Oriente y aquellos lugares todavía escasamente dados a conocer por los medios de comunicación conservaban intacto el sentido -quizás un poco infantil, salgariano- de lo desconocido; de la misma forma que la lentitud del viaje por vía terrestre favorecía la sensación de penetrar cada vez más adentro en un lugar diferente, mágico y real, donde todo era posible. Cada día era motivo de maravilla, el encanto llenaba el corazón y la mente eliminando en cada esquina todo recuerdo de mi mismo y junto a los recuerdos cualquier melancolía. Sin embargo no conseguí atrapar el sentido profundo, la pequeña semilla de libertad de esa experiencia de lo ilusorio de lo que pensaba era la (mi) vida y me limité a llenarme de “novedad”, como vino nuevo en un tonel viejo.

Igual que cualquier cosa también aquel viaje terminó pero, de forma distinta a otras veces, el retorno a mi vida anterior no disolvió repentinamente el sueño de libertad lograda. Nutrida de los encuentros con el misterio de la India la nueva fantasía que yo ya llamaba Zen mantuvo el espíritu como sobre una nube, mientras debajo de mi corría la realidad “normal” que gradualmente se aproximaba para reabsorberme en las angustias de lo cotidiano.

En Turín, donde vivía entonces, existía uno de los primeros lugares de Europa en los que se practicaba el Zen y rápidamente, antes de que el sueño se desvaneciera, me acerqué a aquel grupo y tomé parte en él. El referente, François-Albert Viallet², era un intelectual de origen y formación franco-italo-húngaro-germana, difícil de encuadrar en una simple tipología humana; era escritor, filósofo, fue partisano con la Resistencia francesa, arrestado y deportado a un campo de concentración se evadió y volvió a la clandestinidad; estudio teología en Roma y estuvo a punto de tomar los votos en la tradición católica; fue amigo, colaborador y biógrafo de Teilhard de Chardin; posteriormente encontró en París a Taisen Deshimaru³, en 1967, recién llegado de Japón, y comenzó

1 Cfr. MYM-GI *SdD*, 35 ss.

2 François-Albert Viallet, Budapest 1908- Frankfurt 1977). Tras la ordenación: Soji Enku. Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois-Albert_Viallet

3 Taisen Deshimaru (1914-1982). Fue gracias a su actividad que el Zen se difundió en Europa, incluso si su insuficiente formación y el corte personalista que dio a su enseñanza están en el origen de graves carencias y problemáticas que todavía no están resueltas. Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen_Deshimaru

a practicar zazen⁴ junto a él. Sin embargo rápidamente, sorprendido por las actitudes y los comportamientos de Deshimaru muy apartados de cualquier norma respecto al dinero, al sexo y al alcohol, y contrariado por el escaso dominio de la misma cultura budista de la que se proponía como testigo y representante puntero, se dirigió a Japón donde comprobó que muchas de las afirmaciones de Deshimaru no tenían ningún respaldo. En particular se dio cuenta de que Deshimaru -entonces totalmente desconocido en su país- no era, como afirmaba, el heredero espiritual del famoso monje japonés Kōdō Sawaki⁵ y que ni siquiera había sido enviado por este a Europa, además de que las numerosas ordenaciones que había suministrado a discípulos europeos no tenían valor formal puesto que no tenía la autorización para hacerlas. Viallet se postuló entonces y fue aceptado como discípulo de Kōshō Uchiyama⁶, sucesor de Kōdō Sawaki en la conducción de Antaiji⁷, monasterio en el cual residió durante un tiempo; volvió después a Europa y uno de los primeros centros fundados y dirigidos por él fue precisamente el de Turín.

Sin embargo Viallet en aquella época vivía en Frankfurt, solo alguna vez al año visitaba el grupo del que entonces yo formaba parte y su experiencia y fiabilidad no me consiguieron transmitir una perspectiva más seria del Zen y del budismo. Muchos de nosotros veníamos de la época del 68 del “prohibido prohibir” y estuve muy acompañado en la pretensión de una vía del Zen donde todo está permitido o, más precisamente, nada está prohibido. Apoyados en esto por los textos de D.T. Suzuki que, según nos parecía, presentaban el *Mahāyāna* (y el Zen) como “totalmente amoral”⁸.

Con el paso del tiempo se volvió cada vez más difícil lograr que el sueño dirigiese la confrontación con lo cotidiano; imaginarse y denominarse libres e independientes, carentes de toda atadura es una bella historia durante un rato, pero la inmersión en el tiempo, donde cada cosa debe de ser conquistada con esfuerzo, en la precariedad de cada día que conlleva inexorablemente necesidad y trabajo para hacerle frente, también esta vez fue más fuerte que cualquier fantasía. No pensaba que el Zen pudiese traicionar, por tanto parecía claro que era yo el que debería haber cambiado de verdad, en vez de auto-convencerme de haber cambiado.

No fue posible recomponer el contraste entre la libertad soñada y la verdaderamente realizada; poca, inestable y difícil. La insuficiencia de mi experiencia real me sugirió de nuevo que en el partir estaba la posible solución. Sin embargo, a diferencia de la primera fuga de los escombros del 68, no ya un partir para dejar la casa y reencontrarme después intacto y aun más decepcionado, sino más bien partir llevando todo mi yo a donde fuese posible dejar morir el lastre que me impedía volar. Existía el lugar donde aquello era posible, Antaiji, el monasterio de la paz y de la serenidad⁹,

4 Práctica que consiste en estar sentados inmóviles, en silencio, con la piernas cruzadas frente a un muro. Cfr. MYM, II, 79 ss.

5 Kōdō Sawaki (1880-1965). Es considerado el más importante monje Zen del siglo pasado. “En 1949, en Kyoto, en un viejo templo en desuso llamado Antai-ji, fundó el centro para la práctica y el estudio del zazen llamado Shichikurin Sanzen Dōjō junto a su discípulo -y futuro sucesor- Uchiyama Kōshō y otro discípulo, Yokoyama Sodō”. Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D

6 Kōshō Uchiyama (1912-1998). Discípulo y colaborador de Kōdō Sawaki, fue su sucesor en la conducción de Antaiji, monasterio del que fue cofundador. Intelectual, filósofo, escritor, fue una de las primeras personalidades religiosas en intuir la importancia en el tercer milenio del diálogo inter-religioso.

7 Antaiji, existente todavía, ha sido el lugar de práctica del Zen más importante del siglo pasado. Ello gracias al empeño de muchas personas, en particular Kōdō Sawaki y Kōshō Uchiyama que, utilizando un viejo templo abandonado, lo fundaron y dirigieron desde 1949 a 1975 y gracias a Kōhō Watanabe, sucesor de Kōshō Uchiyama, que en 1975 derribó el monasterio entonces situado en la periferia de Kyoto y reconstruyó un nuevo Antaiji sobre las montañas de la prefectura de Hyōho.

8 Análogo juicio en R. Hindery, *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Barnasidass, Delhi 2004 (I de. Ivi 1978), 221. Pienso que la presunta amoralidad del Mahāyāna en los textos de Suzuki se debe sobre todo a un malentendido. La ética presentada por el profesor Suzuki reside en la acción y no en una norma o en una ley. Véase por ejemplo la distinción entre *rule-consequentialism* y *act-consequentialism* esbozada por C. Goodman en *Consequences of Compassion: An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, USA, 2009, Cap. II-III.

9 Antaiji en japonés se escribe 安泰寺, el ideograma 安, leído *an*, representa una mujer bajo un techo y significa

donde otros hombres y mujeres desde hacía mucho tiempo practicaban el Zen del desaparecer a nosotros mismos. Por eso partí, partimos, iniciando el viaje que todavía continúa.

Libertad dolorosa

Hay un tipo de dolor desconocido para quién no ha experimentado el morir en vida, que se genera en el proceso¹⁰. Es como si la vida de los hábitos -el fabricar una identidad imaginada y habitar en ella- tuviese voluntad de supervivencia y no quisiera dejarse desajustar y desintegrar en las largas horas de zazen¹¹, cuando no hay otra cosa que hacer que soportar el dolor en las piernas y dejar desaparecer todos los pensamientos. Los días en un monasterio/eremitorio -eso era¹² Antaiji- se suceden llenos de actividad y de la dificultad de enfrentarse a una continuidad temporal articulada solo por los horarios internos pero, mientras tanto, la imaginación mantiene viva durante años la idea de que fuera, donde lo hemos dejado, está el mundo en el que eramos alguien, si bien poca cosa, teníamos familia, amigos, alegrías, tristezas. Aquella vida, cualquier vida, no quiere morir y patalea dentro de nosotros para ser salvada, vivida.

Después, con el paso del tiempo, el ritmo vital inicialmente casi prohibitivo se convierte en la rutina habitual y, poco a poco, el mundo desaparece lejos; el aquí y ahora de una vida aparentemente banal te llena y te vacía sin interrupciones. La excepcionalidad de la vida monástica no está en los horarios imposibles, en la fatiga inhumana de los días de largos retiros, más que días una fila ininterrumpida de zazen desde el corazón de la noche hasta la tarde. No está ni siquiera en vivir en un monte aislado, sepultado por dos o tres metros de nieve¹³; es una excepcionalidad invisible, abajo en las profundidades, que sostiene un trascurrir de otra forma indeseable. Como es indeseable la marginalidad de un discurrir donde no existe ni carrera ni metas a alcanzar, donde el esfuerzo se emplea en estar simplemente allí, desconocidos y solos, mientras se es consciente de que nada nos retiene; cada instante es aquel en el que podríamos irnos. El fruto de la vida monástica no tiene atractivo exterior, está simplemente en estar en aquel lugar, una hora tras otra:

«Hay algo que puede ser encontrado en un único lugar. Es un gran tesoro, que puede ser llamado plena realización de la existencia. El lugar donde puede ser encontrado ese tesoro es el lugar en el cual nos encontramos».¹⁴

El tiempo pasó, pero el Zen no ofrece refugios, lugares en los que se pueda permanecer y vivir para siempre, hasta la muerte. Al contrario el cómo y el dónde vivir y morir lo tenemos que organizar, resolver nosotros. Terminado el trabajo, lo andamios son desmontados y cada uno toma su propio camino, inventa su propio camino.

El estar en el nido sobre la rama más alta, difícil de alcanzar y en la que es todavía más difícil mantenerse en equilibrio, trascurridos casi diez años se convirtió en rutina, unos raíles seguros sobre

"paz", "quietud", "serenidad". El ideograma 泰, leído *tai*, significa "seguro", "pacífico", "ordenado". El ideograma 寺, leído *gi*, significa "templo", "monasterio". Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Antaiji>

10 «La terrible resolución», así define Milarepa este "proceso" libremente elegido, cfr: *Vita di Milarepa*, a c. de J. Bacot, gli Adelphi^{IV}, Milán 2001, 176.

11 Zazen, del chino zuochan, 座禪, es la práctica base del budismo zen. Consiste en estar sentados inmóviles, en silencio, con las piernas cruzadas, delante de un muro. Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Zazen> e MYM, II, 79 s.

12 Uso el verbo en pasado por que "aquel Antaiji" no existe ya, si no en los cambiantes recuerdos. Como todo lo del pasado.

13 Las montañas en las que se encuentra Antaiji son conocidas por la abundantísimas nevadas.

14 Martin Buber, citado por Masao Abe en *Zen Buddhism and Hasidism*, cfr. MASAO ABE, *Buddhism and interfaith dialogue*, editado por Steven Heine, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995, 160 s. Hace años la posibilidad de trazar un paralelismo entre Zen y Hasidismo fue evidenciada por Enzo Bianchi citando precisamente a Martin Buber, cfr. "Prefazione" a M.Y. MARASSI, *Intelligenza volse a settentrione, umorismo e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2020, VIII.

los cuales los días se deslizaban, como sin peso. Y así llegó el momento de partir otra vez. Precariamente organicé *ex novo* una vida social que me permitiese la supervivencia fuera del cauce protegido del monasterio y rápidamente reapareció, mucho más sutil, el “dolor de hacer zazen”. No en el sentarse diario, cuando tras una hora, dos horas estamos de nuevo entre las conexiones del mundo, sino al acercarse las jornadas dedicadas al zazen. Visto, percibido desde lo lleno de lo cotidiano, el vacío en el cual desaparecerá nuestra vida hace nacer un temor profundo, el temor de la pérdida del mundo, aun sabiendo que es espacio infinito donde la libertad es tal que ni siquiera es libertad.

Dejar el monasterio permite llevar el propio cuerpo y espíritu al mundo y allí construir de forma original, única, la vida del budismo, del Zen; fuera de las protecciones de la regla monástica, fuera de la igualdad de la fraternidad, en un mundo competitivo, con personas que tienen, cada una, distinto peso y distintos lazos con nuestra vida. El precio a pagar es el mismo, no aferrar nada, sino que cada mañana se renace, e -imperfectos- nos apegamos sin verlo a las cosas, a las personas. Y así, cuando se acerca el momento de separarse, hay todavía un poco de miedo.

Naturalmente, con el tiempo, todo desaparece, incluso el miedo, pero ninguno debería pensarse y decirse muerto mientras está vivo, ninguno está tan espiritualizado como para no tener que responder de las propias acciones. Las propias convicciones, fantasías y presuntas realizaciones no cuentan nada a la hora de justificar licencias, mentiras, traiciones, abusos de poder. La personal absolución de nuestro obrar no tiene ningún peso fuera de nuestro privadísimo foro, en nuestra cabeza.

Sobre todo, pero no solo, fuera del monasterio, viviendo en esto y aquello hay un continuo renacimiento y si no sigue un continuo morir de nuevo no es posible ser auténticos protagonistas del monaquismo interior¹⁵. Quién ha elegido vivir el Zen en la vida de cada día tiene un pié en el libre vacío y uno en lo lleno de lo humano. El desafío es hacer vivir integralmente esto continuando el pertenecer a aquello. Simple, por lo menos en el enunciado.

El zazen, la práctica concreta, concentrada, del budismo, aunque difícil, incluso dolorosa para el cuerpo y el espíritu, tiene una forma corporal definida y aquello que sucede dentro de nosotros es nuestro y carente de problemática relacional. No hay que escoger entre bien y mal, entre apropiado y equivocado, todo aquello que surge hay que dejarlo a su destino. En ese momento, cuando asumimos esa forma, incluso un eventual juicio sobre un pensamiento asesino o sobre uno lleno de generosidad no nos compete. Pero después está el resto del tiempo, durante el cual somos hombres, mujeres normales, donde (casi) cada instante requiere una elección que, de hecho, favorece esto o excluye aquello. ¿Es correcto aceptar ese trabajo? ¿Está bien frecuentar/no frecuentar a aquella persona? ¿Puedo decir esto? ¿Puedo negar aquello? ¿Cómo deben ser educados mis hijos, sobre cuales principios, en base a qué valores? ¿Es correcto votar a aquel partido? ¿O no votar? ¿Hago bien en dar a quién me pide o lo guardo para mi familia? ¿Hasta que punto guardo, hasta que punto doy? ¿Tiene sentido hablar de amor? ¿Tiene sentido, está bien, está mal, amar a mi “familia”? ¿Como a los “otros”? ¿Menos?

Y después los proyectos de vida: ¿Puedo dirigirme a aumentar mi bienestar en aquello que depende de mis actos? ¿No es quizás que aquello de lo que me apropio -para mi, para los “mios”- es de hecho sustraído, negado a todos los demás? ¿Puedo fumar sabiendo que daña a mi salud y a la de otros? ¿Y beber una botella de vino con los amigos? ¿Practicar el sexo con una persona adulta, que

15 La expresión “monaquismo interior” está copiada de una parecida usada por el teólogo ruso Pavel Nikolaevič Evdokimov: «No os preocupéis de multiplicar los monjes, el hábito negro no salva; aquel que lleva el hábito blanco, es decir aquel que tiene el espíritu de obediencia, de humildad y de pureza, ese es un verdadero monje del monaquismo interiorizado (Evdokimov, 1968)», cfr. E. BIANCHI, “Il monachesimo, eremitismo e cenobitismo”, s.v., en *Il Cristianesimo: grande atlante*, dirección científica de G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi. 2: *Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, dirigido por G. Alberigo, UTET, Turín 2006, 798.

consienta, sin lazos? ¿Comprar un coche nuevo mientras el viejo camina todavía, tener más vestidos de los estrictamente necesarios? ¿Privar de mi presencia a quién tiene necesidad de mi para dedicar el tiempo al zazen, o bien renunciar al zazen para pasar el tiempo con mi hijo? ¿Negarse a toda invitación, constriñendo a mi mujer al vacío de relaciones familiares, o bien aceptar y trascurrir las horas en la nada de la cháchara?

Y después está la forma de la vida: ¿Qué soy, un monje zen o una persona cualquiera cuya vida no tiene ninguna forma particular? ¿Me visto con el hábito alguna vez? ¿Nunca? ¿Siempre? ¿Solo dentro de mí? Para mis estudiantes debo de ser profesor, para quién demanda zazen una referencia confiable, para mi lectores escritor, marido para mi mujer y padre para mi familia, ¿cual de estos roles es el verdadero? ¿Todos? ¿Ninguno? ¿Soy un hombre y basta, un hombre sin cualidad? ¿Soy alguien en particular?

En realidad, como es normal que ocurra, no sé quién soy, “qué cosa” soy, si “todo esto” es un sueño y de verdad pertenezco a una determinada forma. Zhuangzi soñó ser una mariposa que revoloteaba feliz, ignorante de ser Zhuangzi. Después se despertó y no sabía si era Zhuangzi que había soñado una mariposa o una mariposa que estaba soñando ser Zhuangzi¹⁶.

La ética de Babel

Según la enseñanza de Buda: ¿Existe alguna base sobre la cual podamos decidir sobre el bien y el mal? ¿Lo apropiado y lo equivocado? ¿O bien la ausencia de fundamento, la falta de base inmutable de la realidad, la impermanencia y el vacío de todas las cosas hacen que no haya un modo, un método, una referencia base para discernir el bien del mal? Es esta una pregunta imprescindible para un budista, sin embargo, en Occidente, no son para nada raros los pertenecientes al budismo que se desinteresan completamente de la cuestión; quizás considerándose de alguna forma “iluminados” y por ello, según una lectura inusitada del budismo (y en particular del Zen), más allá del bien y del mal. O, todavía peor, depositarios automáticamente del bien y del mal en tanto que iluminados.

Para afrontar el tema desde su raíz es bueno, además, preguntarse si ética y moral¹⁷ existen universalmente; o si bien, por lo menos en tanto que problemas, preocupaciones del género humano, la necesidad de discernir bien y mal está a la base del análisis profundo de cada cultura, o si bien no lo está. El conocimiento, incluso superficial, de Oriente nos muestra que fuera del área cultural impregnada por la orientación proporcionada por las tres religiones abrahámicas, este problema asume tonos y contenidos muy distintos de aquellos que estamos habituados a sopesar.

Los budistas occidentales -y en particular italianos- en lo que concierne a la moral poseen antes que nada la vivencia de su formación inicial, previa a “convertirse” en budistas. Han crecido en un clima, en un medio en general, total o parcialmente, ligado al ámbito del Juez y del juicio final, tanto en sentido personal como en sentido colectivo, escatológico; mucha de esa parte de su formación está por tanto basada sobre culpas, absoluciones, condenas y también está unida a referentes concretos de una administración totalmente clerical de la presunta *Voluntad de Dios*. Una administración que, sobre todo en el pasado -pero no solo- allí donde es fuerte el catolicismo¹⁸, se ha traducido en costumbres, educación, leyes del estado e incursiones -por parte de los confesores,

16 *Zhuangzi*, cap. II.

17 Ética deriva del griego *ethike*, “relativo a la costumbre”, a su vez de *ethos*, “hábito” “uso” “costumbre”. Moral deriva del latín *mos-moris*, “costumbre” “hábito”. Salvo distintas indicaciones pienso utilizar estos dos términos de forma intercambiable, equivalente”. Más específicamente, usando ética/moral entiendo el problema de discernir entre bien y mal, apropiado y equivocado en la vida del hombre.

18 Pienso que un discurso similar se puede hacer respecto a situaciones en las que es particularmente fuerte la presencia islámica.

de los predicadores- en todos los aspectos, incluso los más íntimos, de la vida de las personas y de las familias.

El lazo en el que más se insiste en la moral religiosa occidental, pasando a través de Dios y por ello apuntando al reencuentro con Él¹⁹, prevé que el comportamiento bueno, justo, santo es aquel que, siguiendo la *Voluntad de Dios*, nos garantiza la vida eterna dichosa más allá de la muerte; incluso el bien que podamos producir en la tierra no es otra cosa que la anticipación del verdadero goce de aquel sumo e inalterado bien en la vida eterna que ha derrotado a la muerte. A esta situación general se añaden después, en cada uno de nosotros, vetas generadas por particulares formas de educación familiar, pienso por ejemplo en las profundas diferencias entre quién ha sido criado en un pueblo de la Sicilia interior y quién, en cambio, lo ha sido en una gran ciudad del norte, quién ha sido educado en una familia laica o en una de tradición confesional, sea esta de tipo católico, protestante, hebreo o islámico.

En el momento en el que un occidental se “convierte” en budista, es decir, empieza a organizar la propia vida según la enseñanza del Buda, el conjunto completo de aquella herencia deberá ser redefinido, revisado punto por punto y considerado a la luz de la distinta forma que está asumiendo nuestro espíritu. Este proceso de redefinición y renovación, difícil, necesario, doloroso, entusiasmante y liberador, aun siendo indispensable para poder libre y plenamente hacerse interprete del nuevo mensaje religioso, a menudo o no es emprendido o no es conducido hasta el fondo, por lo que los hábitos y las concepciones precedentes, depositadas sin ninguna renovación sobre el fondo de nuestra alma, influyen, deformándolo, el nuevo camino; en vez de contribuir a vivificarlo y a volverlo felizmente original gracias a la libre aportación de la riqueza de la cultura de origen.

A menudo no valoramos suficientemente que la ética no es solo la derivación de una fe religiosa sino que es «la consecuencia de cómo percibimos el mundo»²⁰; o bien, y en otro plano tiene la misma función, las elecciones éticas son la consecuencia de cómo nos representamos el mundo. Este “representarse” puede ser una ilusión, es decir nuestra convicción solidificada, indiscutida, de que las cosas son de una manera o de otra, o bien una hipótesis de trabajo útil para orientarse en las dificultades de la vida, como una teoría científica, filosófica o metafísica de la que conocemos -o deberíamos conocer- sin embargo su aleatoriedad y su funcionalidad práctica. De hecho muy a menudo escogemos comportamientos o ejecutamos elecciones que nos hacen sentir en “el lugar correcto” respecto a todas aquellas “situaciones” y nos encontramos a disgusto, insatisfechos o incluso “culpables” cuando nos movemos de forma contraria a la combinación de aquellas visiones del mundo. Esto significa que hay elecciones o asunciones de comportamientos con profundas implicaciones éticas que realizamos intencionalmente, voluntariamente y otras en cambio que asumimos por hábito, convención, conformismo o incluso por “sentimiento”.

Las cosas se complican posteriormente por el hecho de que el encuentro con el budismo nos pone en contacto no solo con significados éticos nacidos al interior del crisol de la comunidad budista, donde la edificación del “despertar” revela, manifiesta, que todo tiene relevancia ética, sino -también- referencias éticas profundamente marcadas por las culturas de donde provienen los diversos budismos²¹ que nos encontramos ante nosotros. Occidente ha conocido el budismo sobre

19 Proceso difícilmente sostenible -según la lógica- sin una completa desestructuración de los conceptos que generan las relaciones yo/Tu y persona/Persona.

20 Cfr. Arne Naess, en W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambhala, Boston-London 1990. 219. Citado por P. Vicentini en *L'etica buddhista come ecologia profonda*, cfr. “Dharma”, año III, n. 5, (2001), 56.

21 En tanto el origen y la dirección espiritual que desde aquel origen se generan es común a todas las formas de budismo, por lo menos al interior, respectivamente, de las dos familias principales llamadas *Theravāda* y *Mahāyāna*, la inculturización en las distintas realidades nacionales en el curso de los siglos ha dado origen a una serie muy diferenciada de cultos y de formas de religiosidad, por lo que el término “budismos”, en plural, se vuelve oportuno.

todo a través de tres de sus inculturizaciones, es decir la tibetana, la sino-japonesa y la del área cingalesa-tailandesa-birmana. De forma general es ciertamente el confucianismo el sustrato que está más presente en la conformación de las éticas nacionales, territoriales en las que el budismo se ha desarrollado; tanto a causa de su difusión en toda el área extremo-oriental²² (22), como porque es en si mismo un poderoso “sistema ético”²³. Esto ha hecho que, por lo menos para un cuarto de la población mundial, la pregunta “¿Está bien/Está mal?” sea sustituida por “¿Es apropiado/No es apropiado?” con un referente de fondo que no es la *Voluntad de Dios* ni una forma cualquiera de bien referido al individuo como persona. La referencia es siempre y únicamente el respeto de la regla, de la norma como individuo y como colectivo; y de ese respeto se genera la armonía individual, social, etc. acorde con la armonía cósmica.

Hasta qué punto esto determina una diferencia en el plano de la orientación ética lo vemos en las palabras de Endo Shusaku²⁴, intelectual, católico, japonés:

*«Para vosotros occidentales el pecado principal es el del sexo. A nosotros nos parece ridículo haber dramatizado una relación tan natural, pero el cristianismo ha entendido que el sexo desvela los últimos secretos mientras nosotros no habíamos pensado nunca en esta profundidad suya, en esta dramaticidad suya. Para nosotros, en cambio, el pecado principal es destruir la armonía social. Si no se destruye esta armonía, se puede hacer cualquier cosa, cometer cualquier pecado. Si los otros no nos ven, no lo saben, estamos sin pecado. El pecado no es la “culpa”, para nosotros el pecado es la vergüenza, la vergüenza de ser descubiertos».*²⁵

En chino “pecado” se escribe con el signo 罪, leído *zui*, que representa una red que cae sobre el error; se es culpable solo si se es descubierto, atrapado con las manos en la masa. Pienso que no hay nada más distinto de una idea moral que se funda sobre Alguien “que ve en el secreto”.

Nacido en una cultura religiosa con una peculiar concepción semántica de la ética, entramos en contacto con aspectos de la vida interior también llamados “ética” pero que por sus fundamentos distintos de hecho respecto a los nuestros -y ello me lleva a pensar que sin una aclaración, incluso lingüística, hablar de ética budista es de hecho engañoso- corremos incluso el riesgo de usar palabras iguales para decir cosas distintas, o bien pensar que decimos una cosa y en realidad decir otra.

Todo y nada

Desde el punto de vista cultural, literario, la ética budista es uno de los temas más difíciles que se pueden afrontar y ello desciende directamente de la naturaleza misma del budismo. La ética budista es el ingrediente de algo que no existe. Aquello que no existe es el budismo en tanto que

22 Sobre todo, pero no únicamente: China, Japón, Corea y Vietnam.

23 En chino "ética/moral" se escribe tanto 倫理, transliterado como *lunli*, como 道德, transliterado como *daode*. 倫, *lun*, significa "relaciones humanas" y 理, *li*, "principio intrínseco", "estructura íntima" y también "modelo (base)". En 道德, 道, *dao*, significa "vía", "camino", "recorrido" y 德, *de*, "virtud". En la cultura confuciana el comportamiento moral se da según el modelo (理) intrínseco a cualquier realidad: el sabio es aquel que tiene la capacidad de conocer "el modelo" de las cosas y por tanto de adecuarse comportándose de modo apropiado. En las relaciones humanas el modelo base según Confucio es la relación/posición Cielo-Tierra del cual surge el paradigma padre-hijo que se replica en cada tipo de relación. De forma muy general, “el modelo” de referencia taoísta, es en cambio el “no interferir”, que en el espíritu se realiza con el “no preferir”; secundar el curso natural es la cima del comportamiento, incluso si el secundar prevé asistir a la injusticia o al sufrimiento sin ningún deber de intervención: una moral amoral. Según los legistas, finalmente, “el modelo” es la norma/ley establecida por el estado o la autoridad (emperador, etc.). Cfr MYM II, 91 ss.

24 Endo Shusaku, 1923-1996, numerosas veces candidato al premio nobel, es también conocido en Italia por sus novelas: *Silenzio, Il samurai, Vulcano, Scandalo*.

25 En R. PISU, *Alle radici del sole*, Sperling & Kupfer Editori, Milán 2000, 38 ss.

objetivación, elemento definido, doctrina, dogma, forma concluida. El budismo existe más bien como reinención personal, como vida vivida por quién intenta vivir según la enseñanza del Buda. No hay un budismo ya listo para ser imitado, puesto que cada una de sus formas lo es en sentido personal²⁶, es la solución existencial que alguien ha dado a dos ingredientes: “la propia vida” y “la enseñanza del Buda” o *Budadharmā*. Este rastro de vida puede servir a otros como inspiración o bien puede funcionar como guía para darse cuenta de cuales son los problemas a afrontar, pero las soluciones a estos problemas son creaciones de/en mi vida. Por ello incluso el modelado, el encarnarse del comportamiento ético es un hecho original, en gran medida único, difícilmente transferible sobre un libro como generalización o modelo básico. La ética budista en cuanto disciplina, cuerpo separado, no existe, la experiencia vital directa no tiene una norma numerable.

Testimonio de esta dificultad es el número relativamente exiguo de tentativas de sistematización de la ética budista disponibles en la historia de literatura religiosa. En orden temporal: S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Curzon Press, London 1926 (rist. ivi 1980); L. de La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1927; W.L. King, *In the Hope of Nibbana. An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, Open Court, La Salle 1964; H. Saddhatissa, *Buddhism Ethics: Essence of Buddhism*, George Allen & Unwin, London 1970 (rist. Wisdom Publications, London 1987, 1997 e Boston 2003); K.N. Jayatilleke, *Ethics in Buddhist Perspective*, Buddhist Publication Society, Kandy 1972; R. Hindery, *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978; G.S.P. Misra, *Development of Buddhist Ethics*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1984; G. Dharmasiri, *Foundamentals of Buddhist Ethics*, Buddhist Research Society, Singapore 1986 (rist. Golden Leavers, Antioch, California 1989); D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, London 1992; D.J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995; Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Buddhist Ethics*, Snow Lion Publications, Ithaca 1997; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000; Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005; Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, USA 2009. Para un ensayo bibliográfico sobre la ética budista, cfr. F.E. Reynolds, *Buddhist Ethics: A Bibliographic Essay*, in *Religious Studies Review*, 5, 1, 1979, 4048. A parte de posibles omisiones u olvidos, estos textos aquí recogidos son todos los aparecidos, hasta hoy, sobre el tema²⁷.

26 Existen también formas colectivas, de inculturación del budismo en una cierta área, pero estas formas son el budismo en tanto que escuela, didáctica, cultos, conjunto de enseñanzas que, aplicadas, vividas se encarnan en cada cual de forma peculiar. O bien estas formas colectivas, ligadas a un territorio o a una nación particular, son el budismo en tanto que comunidad de personas y constituyen su manifestación de masas, es decir un fenómeno antropológico.

27 Agradezco a Paolo Vicentini por la eficaz colaboración para compilar este elenco, sobre todo – pero no únicamente– gracias al artículo *Lo studio dell'etica buddhista*, revista “*Simplegadi*”, ño V, n. 13 (octubre 2000), 37-53, 27 de cuyas notas extraigo también la mayor parte del elenco siguiente, específicamente dedicado a “breves artículos, partes de libros y ensayos” dedicado a aspectos limitados de la ética mahayana: D. Fox, *Zen and Ethics: Dogen's Synthesis*, “*Philosophy East and West*”, 21 (1971), 33-41; L.O. Gomez, *Emptiness and Moral Perfection*, “*Philosophy East and West*”, 23 (1973), 361-372; A.D. Brear, *The Nature and Status of Moral Behavior in Zen Buddhist Tradition*, “*Philosophy East and West*”, 24 (1974), 429-441; G.S.P. Misra, *Development of Buddhist Ethics*, cit., 119-154; R. Aitken, *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*, North Point Press, San Francisco 1984; A. Wayman, *Ethics of Tibet: Bodhi sattva Section of Tsong-Kha-Pa's "Lam Rim Chen Mo"*, State University of New York Press, Albany 1991; R. Mitomo, *The Ethics of Mahayana Buddhism in the Bodhicaryavatara*, en C. Wei-Hsun Fu - S.A. Wawrytko (ed.), *Buddhist Ethics and Modern Society. An International Symposium*, Greenwood Press, New York - Westport, Connecticut - London 1991, 15-26; G. Otani, *Nichi ren's View of Ethics*, ivi, 105-116; C. Ives, *Zen Awakening and Society*, Macmillan, London 1992; D. Keown, *Ethics in the Mahayana*, en Id., *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., 129-164; M. Abe, *God, Emptiness and Ethics*, en Id., *Buddhism and Interfaith Dialogue*, ed. por Steven Heine, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995, 195 s. D.W. Chappell, *Are there Seventeen Mahayana Ethics?*, “*Journal of Buddhist Ethics*”, 3 (1996); Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Buddhist Ethics*, cit. Vease también la colección de actas titulada *Ethics in the Lotus Sutra. Papers from the Rissho-Kosei-Kai Conference on the Lotus Sutra*, Japan, Summer 1997, publicada en “*Journal of Buddhist Ethics*”, n. 5 (1998); P. Vicentini, *L'etica buddhista come ecologia profonda*, cfr. “*Dharma*”, año III, n.5 (2001), 55-

A este elenco hay que añadir los textos antiguos, de los que es inútil redactar un listado por que (casi) todos los textos del Canon y los sucesivos textos del *Mahāyāna* se ocupan de ética según la acepción budista. El comportamiento es uno de los pilares de la enseñanza del Buda, hablando de esta no se puede prescindir de aquella. La ética budista no existe como cosa, como parte, por que pertenece al todo.

65; P. Vicentini, *La suprema beatitudine buddista*, cfr. “*Esodo*”, año XXIII- n.s., n.3 (julio-septiembre 2001), 52-57.

Los fundamentos

La danza

En el lenguaje budista, es decir un modo de argumentar cuyos códigos epistemológicos y expresivos tienen como referencia principal las enseñanzas del Buda, no se plantea la subdivisión subjetivo-objetivo y, cuando en la literatura budista moderna esto sucede, es pertinente que la introducción de ese dualismo sea en función de los problemas de expresión ligados a la dificultad de describir un fenómeno con aspectos que la lógica común considera de forma separada, como por ejemplo objetivo-subjetivo, sin que ello implique una adhesión a esa lógica.

Aquello que en una cultura cartesiana, dualista y racional, definimos como realidad objetiva, en un ambiente cultural budista tiene valor, es importante en los términos en que es percibida esta, y de esa percepción se origina un mundo que es, para nosotros, el todo, subjetivo y objetivo a la vez¹. Al comienzo del *Dhammapada*², quizás el texto más antiguo del Canon, ciertamente el más apreciado en los budismos difundidos desde la India al Sudeste Asiático, si bien no tan conocido en el área de influencia china³ donde el patrón son los textos del *Mahāyāna* traducidos por Kumārajivā⁴ y por tanto “sinizados”, hay una frase, repetida idéntica en los dos primeros versos, que expresa según el budismo antiguo aquello que he intentado decir antes: «*Los elementos⁵ están predeterminados por los pensamientos, son cúmulos de pensamientos, están hechos de pensamientos*»⁶. Para apreciar mejor esta afirmación veámosla en otros intentos de traducción: Francesco Sferra la traduce como: «*Precedidos por la mente (mano) están los estados mentales (dhamma), la mente es su elemento más importante, su esencia es mente*»⁷. Pio Filippini Ronconi la traduce como: «*Los elementos de la realidad (dhammā) tienen la mente como principio, tienen la mente como elemento esencial y están constituidos de mente*»⁸. Max Muller, padre de las traducciones de los textos budistas en lenguas occidentales, la traduce como: «*Todo aquello que somos es el resultado de aquello que hemos pensado: está fundado sobre nuestros pensamientos, se forma (made up) de nuestros*

1 Por ejemplo: «Es necesario advertir inmediatamente que en el lenguaje budista no existe el doble significado objetivo y subjetivo. De hecho en la disciplina no hay separación, más que por comodidad, entre objetivo y subjetivo. Por tanto el objeto de la experiencia y el concepto que del experimentar surgen, recondicionando al objeto nuevamente, son una unidad simbolizada bajo un único símbolo», cfr. VT, *Cbtb*, 72.

2 *Parole di Dhamma*. Talamo traduce este título de forma personal *L'orma della Disciplina* (cfr. VT, *Cbtb*, 11), puesto que en pali *pada* puede querer decir tanto “pie”, “paso”, “horma”, como “palabras”, “verso”, “estrofa”, cfr. PED R. Davids-W. Stede, 408.

3 Sin embargo, como confirmación de la importancia del texto, el *Dhammapada* aparece también en el Canon Chino con el nombre de *Fājijīng*, 法句經.

4 (344 o 350-413), monje budista nacido, de padre kashmir, en Kucha, oasis sobre la Vía de la Seda, cerca de la cuenca del Tarim. Vivió durante 18 años prisionero en China, usando el tiempo de su detención para aprender la lengua y los ideogramas chinos. Dedicó los últimos años de su vida a la traducción del sánscrito al chino de las principales obras del *Mahāyāna*. La calidad de sus traducciones es tal que son usadas todavía como versiones estándar en todo Extremo Oriente, a menudo más valoradas que los mismos originales.

5 Aquí *elementos* traduce *dhamma*. En lugar de elementos pienso que se podría escribir “todas las cosas”.

6 Cfr. VT, *Cbtb*, 13.

7 Cfr. Gnoli I, 2001, 503.

8 Cfr. *Canono Buddhista, discorsi brevi*, a c. di P. Filippini Ronconi, UTET, Turín 1996 (I de. 1968), 99. Señalemos que en el texto pali utilizado por este autor *dhammā* aparece con la “a” final larga, en la forma plural.

pensamientos)⁹. Ajahn Munindo¹⁰ escoge en cambio una expresividad mucho más directa: «*Todo aquello que somos es generado por la mente. Es la mente la que traza el camino*»¹¹.

Una perspectiva substancialmente idéntica es delineada en un texto que aparece, en la India, alrededor de cuatro o cinco siglos más tarde de la composición hipotética del *Dhammapada*¹², me refiero a una frase del capítulo VI del *Lañkāvatārasūtra*¹³: «*La mente*¹⁴ (*citta*) *danza como una bailarina; el pensamiento*¹⁵ (*manas*) *parece un juglar*¹⁶; *la consciencia* (*manovijñāna*¹⁷) *junto a las cinco consciencias sensoriales* (*vijñānas*¹⁸) *crea un mundo objetivo que es como un escenario*¹⁹»²⁰. Como escribí en un texto anterior tratando la perspectiva *Yogacāra/Vijñānavāda*, «no se trata de establecer “cómo son las cosas”, el objetivo no es crear una metafísica o una dogmática sino formular una hipótesis de trabajo altamente eficaz. Y esta hipótesis es que la *praītyasamutpāda*²¹ es un juego que se desarrolla solo en la consciencia/*vijñāna*, la cual es base y sustancia de todo»²².

Así pues podemos considerar el método de aproximación al modo de la realidad propuesto por el budismo similar al del la física o al de la química, se hacen hipótesis que son refinadas con el

9 Cfr. M. Muller, *The Dhammapada and the Sutta-Nipata*, Forgotten books, Charleston (SC) 2007 (I de *The Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1881), 50.

10 Ajahn Munindo, monje de gran experiencia en la tradición *theravāda* de los monasterios tailandeses del bosque, originario de Nueva Zelanda, es abad del monasterio Aruna Ratanagiri en Northumberland, UK.

11 Cfr. *dhammapada*, a c. de Ajahn Munindo, Associazione Santacittarama, frasso Sabino (RI)2002, 5.

12 Una hipótesis sobre la composición del texto señala el III siglo a.c., es decir la época de la formación del Canon Theravāda o Canon Pāli; cfr. Gnoli I, 2001, XCVII.

13 El *sūtra del la aparición/descendimiento a [Śrī] Lañkā*, cuyo nombre completo es *Āryasaddharmalañkāvatāramahāyānasūtra*, se hipotetiza que haya sido compilado entre el II y el IV siglo d.C., cfr. Gnoli II, 2004, LIX y *The Lāñkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text*, a c. de D. Teitaro Suzuki, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2003II, XLIV s. Al contrario que el *Dhammapada*, este sutra no suscita particular interés en el área *Theravāda* del Sudeste Asiático mientras que tiene (sobre todo: ha tenido) una gran importancia en las vicisitudes del budismo chino primero y extremo oriental después.

14 Suzuki no traduce *citta* dejando en la traducción el término sánscrito que yo traduzco aquí con mente. En el *Lāñkāvatāra Sūtra*, *citta* se usa en el sentido de “sistema operativo mental central”, cfr. *ivi* XXIII.

15 Suzuki no traduce *manas*; lo traduzco como *pensamiento* para seguir el sentido global de la frase. Suzuki advierte que en este contexto *manas* «corresponde a la mente como órgano del pensamiento [...] *manas* primero quiere, después discrimina para juzgar», cfr. *Ibid*.

16 Suzuki usa el término *jester* (“bufón” n.d.t.)

17 *Mano* es una forma de *manas* en las palabras compuestas. *Vijñāna* esta compuesta del prefijo *vi* -quizás de *dvi* (cfr. SED M.Monier-William, 949) con el sentido inicial de “en dos partes” (el mismo implicado por “di” en “discernir” y “dividir”) usado después con el sentido de “dividir”, y por la raíz *jñā*, “percibir”, “conocer”, que probablemente tiene el mismo origen etimológico que *gnosis*. Por eso *vijñāna* indica la facultad de conocer, discernir. En la fenomenología de la perspectiva *Yogacāra/Vijñānavāda*, de la cual el sutra es uno de sus textos fundamentales, las *vijñāna* son seis, la primera es *manovijñāna*, la consciencia mental o consciencia pensante, aquella que “produce” ideas y otras fantasías y está encargada de la “administración” de los otros 5 *vijñāna*, uno por cada uno de nuestros sentidos. Aquí la diferencia fundamental entre la visión occidental de tipo cartesiano y la budista es que para esta última la consciencia/conocimiento pensante no es el yo, es decir este no preexiste, no existe separadamente sino que llega a ser a continuación de la percepción de un objeto mental o sensorial: sujeto y objeto llegan a ser al mismo tiempo, son una única realidad, se determinan uno al otro y desaparecen juntos. Sin auto-constituirme como entidad autónoma frente a un objeto pensado como separado, vivir es pura experiencia unitaria. El *zazen* se desarrolla en el espacio anterior a la emersión simultanea de sujeto y objeto, en su continuo abandono.

18 Suzuki no traduce *vijñāna* (cfr. nota precedente). En armonía con la escuela *Yogacra/Vijñānavāda* yo traduzco aquí *vijñāna* como “consciencia sensorial”.

19 Sobre el que se exhiben la bailarina y el payaso. En otras palabras: la mente es al mismo tiempo la bailarina, el payaso, el público y el teatro mismo en el que se desarrolla la representación. La explicación que es dada en esta afirmación es la del sueño del tigre: si en un sueño somos perseguidos por un tigre, nosotros que huimos, el bosque en el cual sucede la persecución, el tigre que salta a nuestras espaldas y el miedo que todo esto genera son “partes” interpretadas por nuestra misma mente.

20 Cfr. *The Lañkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text*, a c. de D. Teitaro Suzuki, cit., 193.

21 Este término, traducible como “coproducción condicionada”, “origen o génesis interdependiente”, comprende en sí mismo una gran cantidad de significados; indica el modo de ser de las cosas, es decir impermanentes y vacías, o sea carentes de vida auto-fundada; volveremos en los próximos capítulos.

22 Cfr. MYM, I, 215.

tiempo, de las que se sabe que son solo hipótesis operativas y no la realidad misma. Sin embargo, comportándose como si la realidad estuviese realmente formada por agregados llamados átomos, compuestos por un núcleo y electrones alrededor, ha sido posible realizar la bomba atómica. Un método de destrucción tremendamente eficaz.

Igualmente eficaz, gracias al cielo para otros fines, es la hipótesis operativa propuesta por el *Dhammapada* y el *Lañkāvatārasūtra*, es decir que si nosotros nos comportásemos como si toda la realidad no fuese más que una danza que se desarrolla a través de las distintas funciones de nuestra mente, nuestra capacidad de vivir obtendría notables ventajas, obviamente “en sentido budista”.

Los límites

Manteniendo cuanto he dicho como punto de partida, podemos utilizar libremente las palabras y podemos decir que el budismo tiene un aspecto subjetivo, aquel que tiene que ver con cada hombre y solo con él, y un aspecto objetivo en el que se distinguen dos elementos. El primero de estos últimos reside en el hecho de que la autonomía creativa de cada budista no coincide automáticamente con el budismo, sino que está en cambio limitada por el mismo budismo. Para quién quiera acomodarse a la enseñanza del Buda la casi infinita variabilidad de comportamientos está limitada únicamente por la realidad de interpretar verdaderamente el *Buddhdharma* según nuestra peculiaridad vital y existencial; no puede nacer del arbitrio o de la concepción por la que “todo comportamiento puede ser llamado budismo”²³.

Bien visto esto distingue la ética budista del actualmente vituperado *relativismo ético*. Es cierto que bien y mal no son rígidos de tal modo que se pueda decir que determinada acción o comportamiento esté siempre bien y otro (tal vez su opuesto) siempre esté mal. Sin embargo bien y mal no son hijos de nuestra producción mental²⁴, de nuestra conveniencia o de alguna decisión carente de referencias, tienen un referente llamado “budismo” y tal referente tiene un anclaje al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros. Por ello las eventuales contradicciones en nuestra vida de budistas -sean comportamientos que se separan de la “norma ética budista”²⁵ o comportamientos marcadamente distintos en situaciones aparentemente iguales- deberían existir a pesar nuestro, es decir solo para ser sinceros y consecuentes con nuestra línea de conducta interior, no para secundar un capricho o un deseo. El hecho de que el budismo no exista como objeto finito que se pueda poner sobre una mesa y observarlo, seccionarlo para comprender su esencia, no significa que el budismo no exista, por lo cual el hecho de ser (es decir, intentar ser) budistas es posible si aceptamos el límite que ello conlleva. No estamos nunca justificados a priori “en tanto que budistas”, no hay ninguna pertenencia que pueda servir de escudo a nuestras acciones y a nuestras motivaciones.

El segundo elemento que definimos como objetivo se deriva del hecho de que en el estar en el mundo según la enseñanza budista no se puede separar lo interior de lo exterior, cada acto, elección, comportamiento, ofensa es parte de todo, interactúa con todo. Interior y exterior se pueden distinguir; un dolor experimentado por mí no tiene ningún modo de ser percibido por vosotros, incluso en el caso de que os lo cuente. En cambio el surgir del sol es un fenómeno que no percibo como si sucediese dentro de mí, se que lo veis también vosotros -si bien a vuestra manera- e incluso quien no lo ve está en condiciones de predecir con una cierta precisión la hora en una

23 Podríamos expresar esta concatenación lógica en los siguientes términos: no existe el budismo sin el budista pero, del mismo modo, no existe el budista sin el budismo: igual que no existe la carrera sin el corredor, no existe el corredor sin la carrera; no todas las andaduras pueden ser llamadas “carrera”, quién no tiene aquel modo de andadura no es un corredor. Si quiere ser tal debe correr; a su modo, con su estilo, etc. No se puede llamar “budista” quien no “corre”.

24 Lógica, fantástica o racional.

25 Los preceptos, por ejemplo, o más generalmente el *vinaya*.

determinada latitud. Sin embargo está igualmente claro que mi dolor podría estar causado por vuestro comportamiento, como también puede ser aliviado o anulado por una acción externa. Si me considero ofendido sufro y cuando me explicáis que todo es debido a un malentendido me enjuago las lágrimas y ya no sufro. La presencia del sol o de un cielo nublado tienen a menudo notables consecuencias sobre nuestras condiciones internas, y estas últimas pueden transformar la que para alguien es una jornada radiante en un... túnel oscuro.

Estas consideraciones, que ofrecen una visión de conjunto del territorio en el que se desarrolla el discurso ético budista, son representadas de forma global en otro texto, el prefacio, a cargo de Kōhō Watanabe²⁶, de la traducción del *Bendōwa*²⁷ de Dōgen²⁸: «Normalmente pensamos que todo aquello que existe, existe objetivamente, más allá de la subjetividad que llamamos “yo”. Por ejemplo, consideramos que este mundo que integra todo aquello que existe y que llamamos “siglo veinte” es preexistente y diferente de este “yo”; creemos que “yo he nacido” quiere decir que “yo” he entrado en este mundo, en esta sociedad. También pensamos que “yo muero” quiere decir salir de la escena de este mundo. Nosotros, sin ningún fundamento, pensamos habitualmente de esa forma. La enseñanza de Śākyamuni comienza precisamente por cambiar este modo de pensar. Si ahora yo, junto a otra persona, estoy observando el paisaje con sus montes, ríos y tierra, puedo pensar que, tanto él como yo, estamos observando los mismos montes, los mismos ríos, la misma tierra y sin embargo no es así. Yo veo desde mi ángulo visual, él desde el suyo, cada cual a partir de su propia capacidad visual, según las condiciones de la luz, según el estado de ánimo particular. En suma, incluso si puedo ver el ojo de aquella persona que mira la montaña, el río, la tierra, no puedo de ningún modo ver aquel monte, aquel río, aquella tierra con los ojos con los que los está mirando [...] Yo veo el paisaje que es tan solo mío, él ve el paisaje que es tan solo suyo. Es una abstracción pensar que se miran idénticas montañas, los mismo ríos, igual tierra. El pensamiento de origen griego, que idealiza en Venus la belleza femenina, que concibe la idea de círculo a partir de cosas redondas, a pesar de que se defina como “razón universal” es, en substancia, abstracción, es pensamiento conceptual. La enseñanza de Śākyamuni, en cambio, no es pensamiento abstracto, conceptual, sino que consiste en ver la realidad desde la base de mi concreta experiencia de la vida»²⁹.

En síntesis, la cita anterior dice dos cosas: la distinción entre subjetivo-objetivo y entre interior-exterior pierde su valor determinante para representar nuestro modo de estar en la realidad si acogemos el modelo según el cual cuando nacemos todo el mundo (nuestro) nace con nosotros y, cuando morimos, junto a nosotros muere todo el mundo: mueres también tú, también vosotros, en los términos y en los modos en los que estáis en mi mundo. Mientras que la parte de mí que está en el tuyo, en el mundo de cada uno de vosotros no muere con mi muerte, sino en la tuya, en la muerte de cada uno de vosotros, en la desaparición de vuestro mundo. Por otra parte, esta cita cobra importancia si consideramos cual es la alternativa propuesta al mirar la realidad a través de la mediación del pensamiento conceptual: «ver la realidad desde la base de mi concreta experiencia de la vida». Nos encontramos nuevamente del lado de cuanto he señalado en la nota 17, la vida unitaria de sujeto-objeto sin la elaboración pensada de la experiencia.

El centro del problema

La ética budista es una atención que apunta a una elección que discierne entre bien y mal aun

26 De 1975 a 1987 abad del eremitorio zen de Antaiji, en Japón, transfirió el monasterio de Kyoto a un valle aislado, entre las montañas del Japón sudoccidental. Activo en Europa en el plano del diálogo interreligioso de 1987 a 1992, está entre los fundadores de la Comunidad la *Stella del Mattino*,

27 El *Bendōwa*, 弁道話, literalmente *Discurso sobre la práctica de la Vía*, en algunas versiones es insertado como primera sección del *Shōbōgenzō*, la obra principal de Eihei Dōgen.

28 Eihei Dōgen, 永平道元, (1200-1253), monje budista japonés iniciador del Zen Sōtō.

29 Cfr. EIHHEI DŌGHEN, *Il cammino religioso-Bendōwa*, a c. di “Stella del mattino”, Marietti Genova 1990, 11 s.

manteniendo aquella situación unitaria. Es por tanto necesario definir según el budismo qué está “bien” y qué está “mal”. En el mito fundacional, que consiste sobre todo en la biografía hagiográfica de Śākyamuni, el budismo deja clara su razón de ser: ofrecer una didáctica que permita a los hombres liberarse de *dukkha* en pāli, o *duḥka* en sánscrito. A menudo este término es traducido por “dolor”, “sufrimiento” pero estas elecciones no le rinden justicia del todo. La traducción literal es “malestar”, de hecho dice el diccionario para la voz *duḥka*: «Según los gramáticos escrita más propiamente *dush-kha* [contrario de *sukha*, lit. “eje (del carro) que gira bien en su orificio”, por lo cual: “confortable”. N.d.a.], pero más probablemente forma prácrita de *duḥ-stha* “que se mantiene mal”, “tambaleante”, “inquieto”, “incómodo”,»³⁰. Tomamos nota de esto, sin embargo no es importante acordarse de una palabra u otra, sino entender de qué se está hablando.

Un día asistí a la siguiente escena, sobre los escalones en torno a un monumento en el que me había sentado para descansar había unos jóvenes. De repente uno de ellos le dio unas cuantas bofetadas en la cara a su vecino, que parecía adormecido. Este, despertándose con mucha fatiga, tras unos instantes se lo agradeció al compañero que le había abofeteado (¡en toda la cara!). Sucedió que, tras haber ingerido una cantidad excesiva de una sustancia estupefaciente, uno de los jóvenes había tenido un colapso con la consiguiente apnea, las bofetadas le habían sacudido y habían vuelto a poner en movimiento sus funciones vitales. Sin aquella intervención probablemente habría pasado sin darse cuenta de la apnea a la muerte. Imaginad ahora que alguien encontrándoos, sin motivo, os abofetease de la misma forma en la que lo hizo aquel joven. Las bofetadas serían aproximadamente las mismas, pero muy probablemente dentro de vosotros se desarrollaría... *duḥka*, de la cual podrían nacer después ira, agresividad, rencor, depresión, tristeza, desesperación... O bien, imaginad que pasáis frente a la iglesia al lado de casa y veis que se está desarrollando un funeral. Probablemente dedicaríais un momento de atención al asunto y después proseguiríais vuestro camino y, quizás, olvidaríais rápidamente el suceso. Sin embargo sucedería de otra forma si en el ataúd estuviese una persona querida por nosotros. El “mismo” funeral, pero no para nosotros, y dentro de nosotros brotaría... *duḥka*. De la cual podrían nacer amargura, venganza, depresión, cinismo, rabia hastío... A veces hace falta poco para que *duḥka* se manifieste, una mirada, una carta que no ha tenido respuesta, el haber sido ignorados por alguien o bien empujados fuera mientras intentabais pasar, o es suficiente con que alguien se apodere de la plaza de aparcamiento en la que íbamos a estacionar nuestro coche. Otras veces, pensando que es una buena idea, analizamos los motivos, las razones por las que realizamos nuestras acciones cotidianas, que nos empujan a luchar por resultados efímeros, conquistas que a menudo se resquebrajan... y claramente nos damos cuenta de que en nuestro pasar los días uno tras otro en espera de la muerte no hay ningún sentido, que no estamos en condiciones de dar un sentido a nuestra vida y he ahí un gran... *duḥka*. Finalmente vivimos un momento de alegría y, cuando termina, he ahí que se abre espacio *duḥka*. A veces solo basta el pensamiento de que la alegría que estamos experimentando terminará y la alegría se transforma en *duḥka*. Habiendo visto la publicidad del último modelo de XYZ lo queremos pero... no tenemos los medios para comprarlo y... *duḥka*. Finalmente hemos adquirido el coche de nuestros sueños, lustroso, limpio, preparado para correr y alguien durante la noche nos lo roba y ... *duḥka*. No estoy hablando del malestar consecuente al hecho que la ausencia del coche robado (o de XYZ) nos produce de forma concreta: el uso de medios públicos, el aumento de tiempo de recorrido, etc., estoy hablando del sufrimiento ligado a la improvista ausencia en si y por si misma, no ligada para nada al coeficiente de utilidad de aquello que hemos perdido. Cada vez que tenemos la sensación de poseer algo o a alguien, precisamente ahí se abren de par en par las puertas por las que puede entrar *duḥka*, incluso con el simple pensamiento de que podemos perder algo o a alguien. También sucede así cuando en nuestro mundo está presente un elemento que no queremos, una cosa, una persona; la imposibilidad de eliminar del mundo ese elemento se traduce en *duḥka*. Dōgen resume todo esto en pocas palabras: «*Las flores caen mientras que apreciándolas las queríamos retener, las hierbas crecen mientras nosotros con disgusto las rechazamos*»³¹.

30 Cfr. *SED* M.Monier-Williams, 483.

31 Cfr. EHIHEI DŌGHEN, *Divenire l'essere*, a c. de la Comunità Vangelo e zen, EDB, Bologna 1997, 15. Título original

La gama de las posibilidades no tiene fin y se auto-alimenta. Hemos dicho que de *duḥka* pueden nacer amargura, venganza, envidia, depresión, cinismo, ira, hastío, deseo de compensación, avidez... y todos estos sentimientos, más allá de ser manifestaciones de *duḥka*, son a su vez grandes productores, por lo que es como un océano en el que cada ola provoca otras diez que a su vez provocan otras tantas hasta que todo es *duḥka*... y nosotros queríamos olvido, alivio, quietud; un puerto tranquilo. Este es el punto de contacto entre nosotros y la didáctica budista. Si aquello que a nosotros nos interesa es de verdad la liberación de *duḥka*, de cualquier *duḥka*, entonces hay posibilidades serias de que el budismo sea oportuno para nuestro caso. Si buscamos en cambio un momento de pausa, para después poder continuar corriendo detrás de esto o aquello como un perrito que persigue su cola, o bien si buscamos llenar nuestra vida con un rol social, un grupo en el que reconocernos, la construcción de una identidad nueva y gratificante, entonces el budismo se convertirá en nuestro peor enemigo porque colaborará a alargar dentro de nosotros la urticante quemadura, *duḥka*.

He aquí por tanto como es posible explicar cual es el sentido de bien y mal en el budismo: está mal aquello que aumenta o mantiene *duḥka* y bien aquello que lo anula o lo disminuye.

Vía de salida: ninguna

El motivo principal por el que es difícil en la realidad elegir la propuesta de vida llamada budismo reside en el hecho de que está claro de entrada que no existe -en el budismo- una palabra que salve y ni siquiera un acto resolutivo que nos ponga, para siempre, a resguardo de *duḥka*. No hay ninguna fórmula que nos libere de *duḥka*, incluso es todavía menos posible que alguien realice por nosotros este acto liberatorio, “desde fuera”³². Por tanto parece inútil intentar entender en qué consiste la enseñanza budista y nos parecen sin valor las indicaciones que pueden venir de quien tiene experiencia de aquel recorrido/vida. Está claro lógicamente, además, que el deseo mismo de obtener algo que nos ofrezca serenidad, libertad, alivio de *duḥka* es un óptimo productor de *duḥka*. Buscar la solución de *duḥka* entre las cosas del mundo es la certeza de la más amarga desilusión, buscar la solución de *duḥka* prescindiendo de las cosas del mundo es la certeza de la más amarga desilusión. En este caso el error nace de nuestro buscar, o desear, una solución que se encuentre fuera de nosotros, una solución que se pueda (a)prender o que alguien nos pueda revelar. En cualquier caso, de forma parecida, nos equivocáramos si pensásemos que un pensamiento, un punto de vista, una opinión o un particular posicionamiento intelectual podrían ser la solución del problema.

Duḥka es el dato real. Quien concuerda con esta constatación reconoce al budismo una legitimidad de

Shōbōgenzō Genjōkoan. En japonés la frase es: 花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり, que transliterada se convierte en: *hana wa aijaku ni chiri, kusa wa kiken ni ohuru nari*.

32 Cfr. «"Señor, ayúdame. Uno de mis hijos ha sido capturado por un buitre, otro ha sido arrastrado por el agua; en la jungla mi marido yace muerto: mis padres y mi hermano, muertos por el derrumbe de la casa, arden sobre la misma pira". Así le hizo conocer el porqué de sus lamentos. El Maestro, por ello, la volvió consciente (T. "la hizo ver") con estas palabras: "Paṭācārā, no pienses que has venido a alguien capaz de servirte de ayuda [...] Son menos las aguas de los cuatro océanos que la gran extensión de agua vertida en lágrimas por el corazón del hombre que se lamenta tocado por el dolor. ¿Por qué desperdicias tu vida, hirviendo a fuego lento en amargos lamentos?". De esa forma, mediante las palabras del Maestro respecto a la vía sobre la cual no hay salvación, el dolor comenzó a convertirse en más ligero de soportar. Sabiendo esto él continuó: "Oh, Paṭācārā, para aquel que pasa a otro mundo no hay hijos u otros de su estirpe que puedan ser para él amparo, refugio o lugar de descanso. Ni siquiera aquí, en esta vida, eso puede suceder [...] no sirven de amparo los hijos, ni el padre, ni ningún otro pariente. Agarrada como tu estás por la muerte, el vínculo de sangre no es refugio. Discerniendo el sabio esta verdad, bien fundado sobre la recta conducta, rápidamente descubre la vía que conduce al *Nibbāna*», cfr. *Therīgāthā*, los *Cantos de las monjas*, en *Canon Budista, discursos breves*, a c. de P. Filippini Ronconi, cit., 710 s. Hay que señalar que la misma imposibilidad de ser ayudados y la consciencia de la ausencia de una vía de salida son el inicio de la vía de liberación, que así adquiere al mismo tiempo características personales, relacionales (es un pasaje de enseñanzas) y trascendentes.

ser. Esta legitimidad está en su función³³, de hecho el budismo no tiene sentido como pertenencia, como ceremonial o como actitud exterior sino tan solo si la transformación en la cual consiste es libertad de *duḥka*. Por lo que respecta al análisis de la realidad, existen varias fenomenologías o hipótesis operativas, sin embargo el paso siguiente a haber identificado el problema es preguntarse cómo hacerle frente, cómo es posible vivir prescindiendo de *duḥka*, es decir anulando *duḥka* en nuestra vida. La vía propuesta por el budismo es indagar las causas para poder actuar sobre ellas.

En el esquema operativo “básico” propuesto por el budismo la explicación que se da a la presencia de *duḥka* en la vida de todos los hombres es un mecanismo que tiene a sus espaldas una condición colectiva: la llamada ignorancia o falta de conocimiento, *avijā* en pāli y *avidyā* en sánscrito, palabra formada por el “a” privativo y *vidyā*, probablemente del antiguo acádico *wadu*, “ver”, “conocer”, del que deriva también el griego *oida*, el latino *vidēre*, el védico *veda*, el inglés *wit*³⁴... Según la perspectiva propuesta por el Buda, todos los seres humanos nacen ya rodeados de *avidyā*, como si ella naciese con nosotros; una placenta espiritual de la cual es posible liberarse, pero por causa de la cual, en el vivir, todos cometemos el mismo error o la misma serie de errores. Por lo que pronto nos encontramos inmersos en *duḥka*, rodeados de mil situaciones donde todo nuestro esfuerzo produce otro *duḥka*, del cual en parte disfrutamos y que, en cambio, se convierte por otra parte en causas que hacen que el mañana esté lleno de *duḥka*: «*Son menos las aguas de los cuatro océanos que la gran extensión vertida en lágrimas por el corazón del hombre...*». Por lo que la propuesta inicial del budismo antiguo fue de tipo gnóstico; si no disipamos aquella especie de niebla que nos impide ver, añadimos un error a otro error y trascurremos toda la vida agravando nuestra situación hasta la muerte y -para quien cree en mundos futuros, renacimientos o reencarnaciones- también más allá.

Avidyā, sin embargo, no tiene características eternas o particularmente tenaces, de hecho puede ser disuelta de forma que se haga emerger *vidyā*³⁵. La presencia de *vidyā/prajñā* “ad anteriori”, es decir como condición que precede, permite traerla a la conciencia al desaparecer *avidyā*. El motivo por el que la luz precede a las tinieblas, como cualquier otro porqué, no es explicado por el budismo. En una lógica budista lo importante no es construir una teoría sobre por qué las cosas son así, sino más bien aclarar lo mejor posible en los hechos cotidianos como se sale de la situación en la que nos encontramos. Por ello la “presencia”³⁶ de *prajñā* al disolverse *avidyā* no es una afirmación teórica o una doctrina dogmática, es un dato de la experiencia, una constatación. Una constatación que para que se realice, para ser verificada, requiere una vida vivida según las enseñanzas del Buda.

33 En un mundo en el que no es infrecuente la presencia de iglesias más o menos auto-referenciales, que se ocupan de reproducirse y perpetuarse en el tiempo en tanto que aparatos o castas, es importante afirmar que la esencia de una religión está en su función. Una religión no es un hecho estético o un simple legado del pasado a conservar en un museo antropológico.

34 Cfr. G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2002, II 203 y 612.

35 Más comúnmente, en positivo, en lugar de *vidyā* se usa *paññā* en pāli y *prajñā* en sánscrito, donde el prefijo *para* es un reforzativo que aquí se usa como “más alto”, “más grande”, “máximo” y *jñā* significa “saber”, “conocer”.

36 Uso las comillas por que *vidyā/prajñā* no tiene estatus de cosa, por lo que no se puede definir ni como ausente ni como presente.

Dolor y libertad

Instrumento único o ekayāna

El Buda ha enseñado la vía que conduce a la liberación de *duḥka* y ha indicado un instrumento articulado en tres partes, a activar juntas, para entrar en dicha vía. El instrumento somos nosotros mismos, las partes a activar son¹: A) forma de vivir (*sīla* en pāli y *śīla* en sánscrito); B) concentración o meditación profunda (*samādhi*² tanto en pāli como en sánscrito); C) (capacidad de) discernimiento, conocimiento o sabiduría (*vidyā/prajñā*).

Sīla tiene un sentido literal cercano a “costumbre”, “hábito”, “norma (no en el sentido de regla)”, “forma natural o adquirida de vivir” y también “práctica (de vida)”, “(buena) disposición/carácter”, “integridad”, “virtud”³ y siendo un término que es traducido a menudo por “moral” o “ética” para apreciar su función y significado se requiere atención, para no correr el riesgo de interpretar con los instrumentos de una cultura de matriz bíblica elementos que necesitan un atento examen epistemológico antes de poder ser traducidos en nuestro lenguaje. En sentido budista *śīla* no es un elemento externo, como podrían ser un mandamiento o una regla, sino la práctica/aprendizaje de algo particular, única forma de dar vida a la interacción entre *samādhi* y *prajñā*. La inmersión libre de condicionamientos relativos, o *samādhi*, vacía y regenera el espíritu de forma que le permite funcionar según “otra” forma de sabiduría que produce, genera un comportamiento que refleja tanto esa inmersión como esa sabiduría.

Tomemos en consideración los dos primeros versos del *Dhammapada*, de los que ya hicimos mención, en los que se repite dos veces la misma frase en la que se propone considerar la realidad humana como “materializada de pensamiento”, como si fuese un mundo enteramente mental. Estos dos versos, en su forma completa, dicen así: «Los elementos están predeterminados por los pensamientos, son cúmulos de pensamientos, están hechos de pensamientos. Si un hombre claramente habla o actúa la alegría le sigue, como sombra que no le abandona»⁴. Como de costumbre, siendo un punto delicado del asunto, veamos distintas traducciones: Sferra traduce con: «[...] Si con mente contaminada (*paduṭṭha*) una persona habla o actúa, el sufrimiento la sigue, como la rueda del carro a la huella del que lo arrastra [...] si con mente tranquila (*pasanna*) una persona habla o actúa, la felicidad le sigue como la sombra que nunca se aleja»⁵. Filippini Ronconi traduce con: «[...] Quién habla o bien quién obra con mente corrupta, le sigue la desventura como la rueda sigue al pie [del animal que arrastra al vehículo]. [...] Quién habla o bien quién obra con mente serena, le sigue la felicidad como la sombra que no se aleja»⁶. Muller escoge: «Si un hombre habla o actúa con un pensamiento malvado (*with an evil thought*), la pena (*pain*) lo sigue como la rueda sigue al buey que tira del carro. [...] Si un hombre habla o actúa con un pensamiento puro, la

1 Ver, por ej., el *Sāmañña phala sutta*, El discurso sobre el fruto del la ascesis, *Dīgha Nikaya II*.

2 La hipótesis etimológica mas acreditada es que la palabra está forma por *sam*, “junto”, “unido”, *ā*, “hacia” y *dhā*, “colocar”, “poner”, por lo que el significado original sería “ponerse hacia la unificación (interior)”. El diccionario traduce *samādhi* con: “poner junto”, “unir”, “unificar”, cfr. *SED M.Monier-Williams*, 1159. El significado habitual es “profunda concentración en nosotros mismos”.

3 *Ds* Cfr. *SED M.MonierWilliams*, 1079. El sentido de *śīla* está muy cerca del sentido etimológico de “ética” y “morale”, cfr. *supra*, cap. 0 n. 17.

4 Cfr. *VT, Cbtb*, 13.

5 Cfr. *Gnoli I*, 2001, 503.

6 Cfr. *Canone Buddhista, discorsi brevi*, a c. di P. Filippini Ronconi, cit., 99

felicidad lo sigue, como la sombra que nunca lo deja»⁷. Finalmente Ajahn Munindo traduce con: «[...] Como la rueda del carro sigue la huella del buey que lo arrastra, así el sufrimiento nos acompaña cuando alocadamente hablamos u obramos con mente impura. [...] Como nuestra sombra incesantemente nos sigue así nos sigue el bienestar cuando hablamos o obramos con pureza de mente»⁸.

Démosnos cuenta de como *duḥka* ha sido traducido de forma diferente por estos autores: dolor, sufrimiento, desventura, pena. E igualmente los dos términos especulares que constituyen parte del nudo central *paduṭṭha* y *pasanna*, en pāli, los adjetivos⁹ que definen *manas*, mente o pensamiento, los encontramos de hecho traducidos como oscura (mente) y clara (mente), (mente) contaminada y (mente) tranquila, (mente) corrupta y (mente) serena, (pensamiento) malvado y (pensamiento) puro, (mente) impura y pureza (de mente).

Si miramos el diccionario, *paduṭṭha* significa “deteriorado”, “impuro”, “contaminado”, “turbio” pero también “malvado (*wicked*)” y “malo (*bad*)”¹⁰; *pasanna*, siempre según el diccionario, es considerado el opuesto de *paduṭṭha*, y sus significados son “claro”, “brillante” pero también “feliz”, “contento”, “reconciliado”, “confiado”, “piadoso”, “virtuoso”¹¹. El sentido de estos dos términos esta ligado al modelo básico propuesto por el budismo antiguo para leer la realidad: *paduṭṭha* es el marco de una mente oscurecida por *avidyā* mientras *pasanna* habla de una mente que se ha liberado de *avidyā*, un espíritu esclarecido. Usando una metáfora espacial, *pasanna* es la cualidad del espíritu en su emerger de la vacía vastedad de la libertad.

Aquellas que parecían ser indicaciones con el fin de que se entienda la felicidad como consecuencia de cumplir el bien, y *duḥka* como consecuencia de un comportamiento inclinado al mal, se convierten en indicaciones complejas donde bien y mal, oscuro y claro, corrompido y sereno, puro e impuro son *funciones* alternativamente de *avidyā*, ignorancia, y *vidyā/prajñā*; es decir están ligadas a nuestra capacidad de no-ver/ver la realidad con ojos claros¹². Aquellas palabras nos dicen que hablando, actuando y pensando a partir del mar de *duḥka*, es decir con una mente rodeada de *avidyā*, produciremos otro *duḥka*; ciertamente habrá una gran diferencia en la cualidad de la vida generando bien o generando mal, pero la consecuencia, el resultado final, será sin embargo *duḥka*. Mientras que si emergemos, libres de aquella forma de contaminación mental que seguimos llamando *avidyā* o ignorancia fundamental, generándose nuestro nuevo comportamiento (*sīla*) en la claridad natural¹³ del *samādhi* consiguiente a elecciones carentes de vínculos con logros o resultados que solo la sabiduría que se mueve más allá del pensamiento permite, esto nos mantendrá en la alegría.

Son dos distintas cualidades de vida. Implícitamente se nos afirma que a quién se equivoca no le es

7 Cfr. Max Muller, *The Dhammapada and the SuttaNipata*, cit., 50.

8 Cfr. *Dhammapada*, a c. de Ajahn Munindo, cit., 5.

9 Gramaticalmente son dos participios pasados.

10 *PED* R. DavidsW. Stede, 410.

11 *PED* R. DavidsW. Stede, 446.

12 Aparentemente similar al intelectualismo ético, la relación *avidyā/prajñā* se juega sobre un plano distinto de aquel del saber. *Prajñā* no es aquella mejora de la mente capaz de permitirnos comprender la diferencia entre bien y mal, sino la adhesión a un estado distinto en el uso de las propias facultades; no es saber algo sino parar de basarnos sobre el conocimiento pensado. Por esto en toda una parte de la literatura *mahāyana* será introducido el nuevo término *prajñā-pāramitā* o “sabiduría que ha ido más allá”, para indicar, por un lado, la salida de aquel ámbito en el que bien y mal son consecuencia de valoraciones efectuadas al interior de nuestros pensamientos y, por otro lado, la posibilidad de valorar el propio actuar sin el condicionamiento de *avidyā*. Cfr. *MYM-GI SdD*, 67 ss.

13 También *avidyā* es una condición “natural” de la mente, sin embargo desde el momento en que *vidyā*, la mente pura, se manifiesta al desaparecer *avidyā*, un poco forzosamente podemos considerar a esta una superestructura y a aquella el estado original. Este es el motivo por el que en China primero y después en Japón se hablará de la “mente original” o de la “mente/rostro como era antes del nacimiento de vuestros padres” o “rostro original” 本来面目, transliterado en chino: *běnlái miànmù*, y en japonés: *honrai menmoku*.

posible darse cuenta por si mismo del error, porque el error nace precisamente de una condición de ceguera, de oscuridad. Quién se encuentra en la situación en la que el error es la norma, porque el instrumento de valoración usado está viciado, defectuoso, tiene necesidad de ser “avisado”, por lo menos, por quien ya ha iniciado el proceso. O bien es necesario que la presión del combinado *avidyā/duḥka* nos ponga en apuros hasta el punto de desarrollar en nosotros un tipo de deseo que se supere a si mismo¹⁴, cuyas semillas harán germinar la “mente que busca el despertar”¹⁵.

La ley invisible

El elemento que mejor muestra la peculiaridad del enfoque budista sobre la ética se puede deducir de los versos antes citados. La introducción del *Dhammapada* muestra que la atención, el foco de la enseñanza no está en establecer qué decidir, sino en cómo lo decidimos. Lo que discrimina es si el momento de la decisión nace en un pensamiento-mente contaminado o no. He pues ahí que volvemos a cuanto he dicho en el capítulo precedente: la vida según la enseñanza del Buda (es decir: el budismo mismo) es un acto creativo, no podemos contar ni con una norma, tipo “tablas de la ley”, ni con un comportamiento estándar a imitar. Es con esta luz que debemos leer la frase de Milarepa: «Rechaza todo aquello que el egoísmo hace parecer bueno y que daña a las criaturas. Al contrario, haz aquello que parece pecado pero es de provecho para las criaturas, porque es obra religiosa [...] incluso cuando os opongáis a algún libro»¹⁶. Es en relación a cuanto he dicho que nacen expresiones como: «Manifestándose la gran función no hay reglas»¹⁷, donde por “gran función” podemos entender aquí la amplia actividad *śīla*, de un espíritu libre de *avidyā*, es decir secado, madurado, vaciado por la costumbre del *samādhi* y orientado por el conocimiento que no se basa sobre el pensamiento egocéntrico; al interior del cual, bien y mal, justo y equivocado no tendrán ninguna base para ser individualizados más que nuestras limitadas y falaces valoraciones. La orientación de ese conocimiento dirige las elecciones fuera de las lógicas que reproducen *duḥka*, en dirección a tomar a cargo la entera realidad/mundo/*oikos*, que siendo todo nuestro mundo, no puede más que atender a nuestro cuidado.

Al otro lado, aquel determinado por el pensamiento producido por nuestras pequeñas mentes relativas, emergen las valoraciones con las que nos enredamos en las dificultades de cada día; donde la oscuridad reina a menudo y donde bien y mal se apoyan sobre el pensamiento de un momento y *avidyā* tiñe, condiciona, una realidad en la cual *duḥka* se insinúa en todos los recovecos de la vida. La cultura budista propone algunas hipótesis que pueden representar, con el fin de superarlo, el funcionamiento del ser humano en un ambiente global en el cual *avidyā* es la norma: un ambiente que es nuestro mundo, el de las personas comunes¹⁸. El primero de estos modelos interpretativos es

14 «El deseo existe para inducirnos al esfuerzo supremo de renunciar a todo deseo» cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998, I, 361.

15 En sánscrito *bodhi-citto-tpāda*, aspiración a practicar y realizar la enseñanza del Buda. Indispensable tanto para iniciar el proceso como para poderlo continuar. Incluso cuando todavía no se conozca que significa eso en realidad, es necesario desarrollar la aspiración al despertar, es decir al combinado activo de *samādhi-vidyā-śīla* y después continuar manteniéndose en la misma dirección/aspiración llamada *bodhi-citto-tpāda*. Concretamente, esto significa entrar en un recorrido que no tiene fin. Es decir, el fin es entrar en el recorrido.

16 Cfr. *Vita di Milarepa*, a c. de J. Bacot, cit., 231 s.,

17 En chino: 大用現前不存軌則. La frase es atribuida a Yunmen Wenyan 雲門文偃, leído jap. Unmon Bun'en, 862 (864?)949 fundador de la escuela Yunmen del Chan, parte después de la escuela Linji, llamada Rinzaï en japonés. La expresión aparece en el tercer "caso" del Biyan Lu 碧巖錄, Hekigan roku en jap., La colección de la roca (también: precipicio) azul, colección de kōan publicada, en su primera versión, en China en el siglo XII. Sin embargo, con toda probabilidad el origen de la frase hay que hacerlo remontar Xinxin Ming, Inscripción sobre la fe en el espíritu/mente/corazón, tradicionalmente atribuido a Jianzhi Sengcan, 僧璨, Kanchi Sōsan en japonés, ?-606, tercer patriarca de la tradición Chan, pero quizás compuesto entre los siglos VII y VIII. En el Xinxin Ming (Shinjin Mei en lectura japonesa) encontramos de hecho: 究竟窮極不存軌則: «llegado a donde no se va más allá, no hay reglas establecidas» (trad. de J. G. Forzani, de un inédito). Dōgen cita la frase, probablemente desde el Byan Lu, en el Shōbōgenzō Zuimonki, I6, atribuyéndola a "un anciano".

18 En el *Sutra del diamante* se define “personas inmaduras”, cfr. MYM-GI *SdD* 166 s. Personas comunes o inmaduras

aquel que es impropriadamente definido a menudo como “ley de causa y efecto”¹⁹. En la práctica, la hipótesis operativa propuesta es que no exista nada sobre este mundo, es decir en el mundo de cada cual, que no sea causado, es decir que no sea dependiente de causas, efectos a su vez de otras causas. Nosotros, y todo, somos una infinita serie de relaciones, no existimos por nosotros mismos sino que cada cosa, cada ser, “está sobre”, aparece en el mundo gracias a sus componentes o agregados²⁰. Cuando estos se separan, recombinándose con otros de otra forma, aquella determinada forma o aquel ser desaparece.

Como en cualquier enfoque budista este modelo operativo apunta a representar un “cómo”, por eso no llega a postular una Causa Primera, es decir un “porqué” (en este caso EL porqué) detrás de todo. El mecanismo, sin embargo, es de todos modos la representación de un modo *divino* de existir, totalmente inexplicable, milagroso²¹. Un sistema que se mantiene en un continuo cambiar de las infinitas relaciones de sus infinitas partes recuerda los objetos lanzados al aire por un prestidigitador... en ausencia del prestidigitador.²² El todo está en continua renovación y cambio desde el momento en que cada cosa se mueve y cambia continuamente. Esto se llama *impermanencia*, la condición de precariedad de todo ente.

Señalemos que esta perspectiva tiene inmediatamente dos consecuencias: la primera es el vacío, la ausencia de un si mismo inmutable como base de existencia de todos los seres y todas las cosas. Esta consecuencia de la perspectiva llamada *pratītyasamutpāda* está sintetizada en la famosa expresión *anattā*, en pāli, y *anātman* en sánscrito. No es posible encontrar un “yo”, un “si mismo”, es decir una vida permanente, autónoma, auto-fundada en nosotros o en los otros fenómenos de este mundo. La ausencia de vida individual, es decir de contenido vital autónomo lleva a decir que el modo de ser de las cosas es una especie de no existir²³.

Desde el momento en que todo suceso, todo ente es con-causado y a su vez fuente de efectos, es fácil deducir que el hombre es en su mayor parte dueño de su destino, es decir responsable (incluso si a menudo no es consciente) de aquello que le sucede. Las dos afirmaciones «Si un hombre oscuramente habla o actúa, el dolor le sigue, como la rueda sigue el pie de quién la arrastra» y «Si un hombre claramente habla o actúa la alegría le sigue, como sombra que no abandona» se fundan

no es un término despreciativo o discriminatorio, indica la condición de quien no conoce o no aplica a su vida la enseñanza del Buda, es decir aquella cuya vida no es una interpretación viviente de aquella enseñanza.

19 En sánscrito *pratītyasamutpāda*, en pāli: *paṭicca samuppāda*, traducible como “coproducción condicionada”, “origen interdependiente” o “génesis dependiente”, cfr. *supra* cap. I n. ? 21 e *infra* cap. IV n. ?

20 Y así, regresivamente, los componentes son a su vez compuestos, etc. El límite de este “juego” es la capacidad del espacio para subdividirse.

21 Es el aspecto implícitamente idealista del budismo.

22 Son de interés al respecto la opiniones, por orden, de Pannikar y Radhakrishnan, ambos no budistas, ambos “a caballo” de distintas culturas: «¿Puede existir, con rigor, una religión atea? La respuesta del Buda es cortante: solamente una religión que sea atea puede ser verdaderamente religión, el resto es siempre idolatría [...] Buda no hace disquisiciones sobre el carácter trascendente de la Divinidad. Precisamente por que cree que es trascendente prescinde totalmente (dado que no es su tarea hacerse custodia y defensor de Dios) y se gira hacia el fin religioso por antonomasia: la salvación del Hombre, mostrándole el sendero. El budismo es religión no porque “re-liga” como sugiere la etimología latina, sino porque desliga, libera», cfr. R. Panikkar, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buda*, Borla, Roma 1992, 163 s. El segundo autor escribe: «En las religiones imperantes en la época del Buda [...] la desenfrenada licencia de una incontrolada imaginación deificaba todos los posibles objetos del mundo y como si no bastara esto, añadía también monstruos, fantasmas y símbolos de la fantasía. [...] El Buda comprende que la única forma de eliminar el opresor miedo a los dioses, los tormentos amenazadores del futuro [...] consistía en destruir los dioses de una vez por todas. La idea de una causa primera no nos ayuda a progresar moralmente, incluso puede conducir a la inactividad y a la falta de responsabilidad [...] El Buda tenía que enfrentar la actitud predominante y declarar que entre virtud y felicidad, vicio y sufrimiento existe una estrecha relación», cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, cit., I 443 s. Más allá encontramos: «Solo los niños o los salvajes podrían creer en un Dios que interfiera. Rechazar una interferencia que carece de sentido no significa negar la realidad de un espíritu supremo [...] El absoluto de la ley moral, que el Buda acepta, presupone un espíritu supremo sobre el cual sin embargo él mantiene silencio», *ivi* 449.

23 Según el enfoque dialéctico de Nāgārjuna: el mundo no es ni real ni irreal, ni ambas cosas, ni ninguna de las dos.

precisamente sobre el presupuesto de que viviendo creamos nuestro mundo con todo aquello que contiene.

El budismo no ve el mundo como “malo” y por tanto a rechazar, el mal en la vida del hombre es responsabilidad del hombre mismo²⁴, con algunos atenuantes si hubiese que llegar a juicio. Pero los atenuantes no influyen sobre “la ley de causa y efecto”, que tiene el poder de perpetuar el dolor pero no el de liberarnos del dolor. Todo aquello que recae bajo el dominio de ese mecanismo ineluctable es efímero, pasajero, por su naturaleza receptáculo de muerte cierta. La consecuencia es que la liberación del dolor, para ser real de verdad, *debe* estar a resguardo de la ley de causa y efecto: «Existe, ¡oh monjes!, un no-nacido, un no-devenido, no-creado, no-formado. Si, ¡oh monjes!, no existiese ese no-nacido, no-devenido, no-creado, no-formado no se podría conocer ninguna vía de salvación de aquello que ha nacido, devenido, creado, formado»²⁵, y después: «Del *nirvāṇa* no se puede decir que sea producto, o que no sea producto, o producible; que sea pasado, presente o futuro»²⁶. Es el reconocimiento de la trascendencia de la salvación budista, un tipo de libertad en los hechos de la vida, no de los hechos de la vida.

La causa de la libertad

Entonces, estando todo en relación y por demás en relación de dependencia²⁷, también *duḥka* debe de tener una causa, depender. La enseñanza budista asegura que analizando cuidadosamente la experiencia es posible verificar que la causa directamente conectada²⁸ a *duḥka* está identificada en aquello que se llama *taṇhā* en pāli y *ṭṛṣṇā* en sánscrito. Esta palabra, traducida a menudo como “deseo” o como “avidez”, literalmente significa “sed”, sin embargo incluso en este caso, más que escoger el termino adecuado en nuestra lengua es importante comprender qué *cosa* se ha intentado nombrar con ese término.

Sobre el fondo de *avidyā* cuando experimentamos una percepción de cualquier tipo, esta es acompañada de una sensación, agradable, desagradable o neutra; relacionado con ello automáticamente nace en nosotros *ṭṛṣṇā*. Si la sensación es positiva le sigue el deseo, *ṭṛṣṇā*, de hacerla proseguir, si es negativa le sigue el deseo de liberarnos, si es en cambio neutra nace un sutil deseo de dejarla continuar. Este deseo es ciego, carente de consciencia respecto a sus consecuencias, no contiene la valoración de qué sucederá a continuación de su consecución, es el automático efecto de sus causas. Es solo deseo de tener o de no tener, no requiere ninguna intención consciente, ni comprensión de aquello que estamos haciendo. Al contrario, si interviene una reflexión, si incluso se desgarran solo un poco el velo de *avidyā*, el proceso que se origina de *ṭṛṣṇā*, puede ser interrumpido o reconvertido, desviado hacia su opuesto: la sed de paz. O bien,

24 La parte de sufrimiento que no depende de nosotros, es decir aquella ligada al envejecimiento, enfermedad y muerte, puede ser hecha desaparecer viviendo según la enseñanza de Buda; en este sentido podemos afirmar que su persistencia o no depende de nosotros.

25 *Udāna, Versi ispirati*, 8.3, cfr. Gnoli I, 2001, 698. Idéntica frase encontramos en *Itivuttaka, Así ha sido dicho*, 43, cfr. Gnoli I, 2001, 763.

26 *Milindapañha, Le domande di Milinda*, cap. VIII, 74. Cfr. trad. a c. di T.W.R. Davids, <http://www.sacredtexts.com/bud/sbe36/sbe3606.htm>

27 Este aspecto, en la literatura budista es descrito así: «Cuando esto existe, aquello llega a ser. Con el surgir de esto, aquello surge. Cuando esto no existe, aquello no llega a ser. Con la cesación de esto, aquello se extingue», cfr. *Assutava sutta, il Discorso del non instruito, Samyutta Nikaya* 12.61. La frase, casi idéntica, reaparece en otros textos.

28 El esquema completo está, por ejemplo en el *Mahānidānasuttanta, el Gran discurso de las cuasas, Dīgha Nikāya* 15 y en el *Mahātaṇhāsaṅkhayasutta, el Gran discurso de la destrucción de la avidez, Majjhima Nikāya* 38. La relación causal entre dos fenómenos, en el caso más simple, es sintetizada como: Si A precede a B y si -cualquier otra cosa permaneciendo igual- la desaparición de A implica la desaparición de B entonces A es la causa de B. Es evidente que se trata de una lógica aplicable a un método empírico eficaz pero burdo, de hechola condición “cualquier otra cosa permaneciendo igual” en un mundo impermanente y cambiante no se verifica perfectamente nunca. En términos actuales podemos decir que es una verificación de tipo estadístico.

renunciando a la oportunidad que ha relampagueado por un momento, podemos volver a reaccionar paulovianamente a *ṭṛṣṇā*.

De la misma forma que *ṭṛṣṇā* sigue inmediatamente a la sensación, ella es el motor de la exigencia de buscar, continuar o rechazar los objetos que provocan la sensación: los objetos de los sentidos y los objetos mentales. Por ejemplo, en una calurosa jornada de agosto es normal que la deshidratación nos vuelva sedientos y la lata de cerveza fresca que veo en el frigorífico podría aplacar *aquella* sed, pero si después de la primera lata el placer que obtenemos nos lleva a continuar bebiendo... otro mundo se entreabre, aquel donde *ṭṛṣṇā* gobierna nuestras acciones. Todavía más claro es el ejemplo del dinero. Es evidente la utilidad del dinero en una sociedad compleja como la actual, pero es igualmente evidente que es la sed, *ṭṛṣṇā*, de dinero la causa de innumerables variedades de *duḥka*: violencia, abusos de poder, injusticias. Muchas personas pudientes tienen más dinero de aquel que podría servirles para vivir toda su vida de la forma a la que están habituados, pero buscan igualmente continuar acrecentando su cuenta bancaria, incluso con medios ilegales, a veces a merced de personas a las que en cambio les cuesta llegar a fin de mes. El poder de *ṭṛṣṇā* es mucho más grande de aquello que estamos dispuestos a admitir.

El deseo, *ṭṛṣṇā*, no se aplaca con la obtención del objeto del deseo, la obtención se convierte en la base sobre la que se querría perpetuar el resultado de haber tenido, poseído, gozado. Mantenemos aferrado el botín mientras intentamos obtener más. Los así llamados consejos para las compras o publicidad, como se quiera llamar, sobre todo en sociedades opulentas se basan sobre este simple asunto. Igual que el deseo, *ṭṛṣṇā*, se desarrolla automáticamente, sin consideración de la necesidad, la utilidad, la eticidad de incrementar de nuevo lo “mio”, sin considerar las tribulaciones que se entremezclarán con la posesión, si no interviene un resplandor de claridad reaccionaremos al estímulo buscando proporcionarnos lo que ha dado origen al deseo. Es un crescendo sin fin en el cual no estaremos nunca plenamente satisfechos, porque *ṭṛṣṇā* es inagotable.

En un mundo en el que es normal, incluso “justo” querer acrecentar la cantidad de bienes poseídos, se instaura la “religión del crecimiento”²⁹; ese tipo de economía que sobrevive solo si continuamos secundando nuestros deseos de forma que se pueda continuar produciendo cada vez más, poseyendo siempre más en un ciclo sin fin, ciegos -tal y como es ciega *ṭṛṣṇā*, hija de *avidyā*, la ceguera misma- ante la destrucción del planeta, ante el sufrimiento y la muerte por enfermedades y por hambre de centenares de millones de seres humanos, mantenidos fuera de aquel circuito, del que pagan el precio sin tener las ventajas. Normal por tanto que enteras poblaciones se trasladen para intentar subir también ellas al carrusel que da a todos -lo han visto en la TV- prosperidad y futuro. Pero en la TV no está representado el mar de dolor que todo esto provoca, a nosotros y a los otros, en términos de insatisfacción, vacío, falta de sentido, estrés, competitividad espasmódica, depresión, amargura, remordimientos y lamentos...

La producción del dolor, *duḥka*, inmersos en *avidyā* y por ello gobernados por *ṭṛṣṇā*, está representada por la enseñanza budista según dos recorridos especulares. Excitados, estimulados por *ṭṛṣṇā* aferramos y damos vida a aquella ilusión que consiste en la posesión del objeto del deseo, sea este material o mental³⁰, pero nada es verdaderamente poseíble más de cuanto lo es ya y, más concretamente, todo, exactamente todo es vacío, impermanente, cambiante, hasta el punto de desaparecer. Toda posesión nos decepciona dos veces: en tanto que no es nunca completa, por que puedo enterrar, meter en un banco, tener en el bolsillo el dinero del que me he apoderado, pero basta

29 E. Canetti habla de la sacralidad y la veneración del crecimiento bajo los despojos de la producción, cfr. *Massa e potere*, Adelphi, Milán 1981, capítulo *Massa e storia*, § *Ripartizione e accrescimento*. *Socialismo e produzione*.

30 Los objetos mentales percibidos con la mente, considerada el sexto sentido o *manovijñāna* (cfr. *supra*, cap. I n. ?), que genera sensaciones y por tanto *ṭṛṣṇā* son, por ejemplo, las opiniones, la fama, la idea de eternidad, la de no morir, el pensamiento de la muerte, el de no envejecer, el de ser jóvenes para siempre, el considerarse superiores a los otros, dignos de sumisión, el pensar poseer un yo verdaderamente existente, la idea de riqueza, la idea de poder...

que me olvide de ello un momento y queda ahí claro que la posesión era solo una invención, la tentativa de gozar a través de la ilusión de la posesión. Y además la posesión nos decepciona por que percibimos, vemos, experimentamos continuamente que aquello que nos ilusiona poseer es efímero, caduco y antes o después lo perderemos y nos dejará con las manos vacías, en la imposibilidad de ilusionarnos una vez más, en el mar de *duḥka*. De esta constatación, persistiendo *avidyā*, nace el apego: más efímera es la posesión, más nos apegamos al poseer, es decir a aquello que pensamos poseer, y más sufrimos con el fracaso de nuestros esfuerzos.

Especularmente, el no querer nos rodea de dolor del mismo modo, basta considerar que el mundo, nuestro mundo, no tiene un afuera, un vertedero en el cual podamos arrojar y hacer desaparecer aquello que no nos gusta; como el tiempo del dolor o el momento de separación de una persona querida, el pensamiento de la muerte, la certeza de la decadencia de cualquier cosa, pero también un trabajo desagradable, una persona violenta, un “competidor”, el perro del vecino o... el mismo vecino. Tal como la aidez y el orgullo son hijos del querer tener, el odio, la ira, la envidia y la repulsa son hijos predilectos no querer tener, mientras que la agresividad es hija de ambos y todos son nietos de *avidyā*.

También el pensamiento, el objeto mental llamado “liberación del dolor”, causa naturalmente deseo, *ṭṛṣṇā*, de liberarnos de una vez por todas de este océano sin fin del dolor, pero tal como en este mar no existe un puerto, una isla verdaderamente a resguardo del dolor, también el objeto llamado “liberación del dolor” es por si mismo dolor, desilusión, rabia, perturbación, maldición. Sin embargo -y aquí está la parte más profundamente idealista del budismo- precisamente *duḥka* y su causa, *ṭṛṣṇā*, están dispuestos de tal manera que pueden constituir a su vez el posible punto de partida de la liberación de ellos mismo, las semillas sin las cuales tampoco el gran roble existiría. El malestar, la angustia, el perdurar del dolor en nuestra vida pueden empujarnos a la “parte equivocada”, esto es a adentrarnos todavía más en el remolino sin salida y sin sentido del *saṃsāra* corriendo detrás de cada ocasión de placer e intentando huir de cada displacer en el inútil intento de aplacar *ṭṛṣṇā*, envolviéndonos en una intrincada red de ocasiones de dolor. O bien pueden desarrollar en nosotros el rechazo por el juego mundano de los eventos y hacer germinar la semilla³¹ de una verdadera liberación, el deseo³² de renunciar a la vía del deseo invocando la vía del retorno o conversión: el primer indispensable despertar, iluminación, o claridad que comienza a disipar la turbidez mental que llamamos *avidyā*. Una forma de idealismo puesto en la afirmación implícita de que toda la estructura tenga un sentido para el que se aplique en leerla: *duḥka* sería la salida que nos atrae a la vía de salvación.

31 La presencia de estas semillas incluso en un “ambiente *avidyā*” es bien de orden causal, o sea ligada a causas que favorecen el acercarse a la enseñanza de la libertad, bien de tipo estructural, la posibilidad fundamental de alcanzar el despertar es debida a la pertenencia de todos los seres vivientes a la “familia del Buda”, compartiendo así la posibilidad innata de hacer brotar el despertar y por tanto la liberación de *duḥka*. Cfr. R.H.Robinson, W.L.Johnson, *La religione Buddhista*, Ubaldini, Roma 1998, 120 s.

32 En este caso “deseo” no sustituye a *ṭṛṣṇā*, no se trata de una pulsión ciega y automática de seguir el placer o de alejar el malestar, se trata de una elección con los ojos abiertos, orientada por el discernimiento, que puede comportar costes y dificultades aceptadas. La correspondencia pāli y sánscrita en este caso es *chanda*, “deseo (de bien)”; el término *chanda* es usado (casi) siempre con connotaciones positivas. También *chanda* será abandonado pero es inicialmente indispensable para activar el proceso.

La verdad de este mundo

Respetabilidad budista

Los rastros de idealismo presentes en el budismo de los orígenes, seriamente dañados en el siglo II por los avances de Nagārjuna y por la perspectiva *Madhyamaka*, o de *La vía de en medio*, que reconducen literalmente a cero todo discurso metafísico volviendo de hecho imposible cualquier afirmación o construcción puramente mental, tienen un nuevo florecimiento hacia el tercer/cuarto siglo con la fenomenología de la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda*.

Es útil repetir que los modelos de realidad construidos al interior del ambiente budista no son un intento de representar exactamente la trastienda real del mundo en el que vivimos; operación en cualquier caso imposible, igual que sustituir un territorio con el mapa que lo representa. Cualquier cosmología es un medio provisional, mejorable, un instrumento considerado útil para interpretar nuestra vida según las enseñanzas del Buda¹. Cualquier cartografía, incluida la de la mente, es un producto de la mente; a utilizar como señal indicadora sobre la vía de liberación del dolor, *duḥka*, ofrecida por quien ya ha pasado por aquel tramo de camino. Es fundamental que cada elemento sea críticamente testado, sin aceptación dogmática.

Hay un motivo estructural por el que preciso poner a prueba desde el comienzo todos los instrumentos que el budismo nos ofrece, aunque sepamos que han sido utilizado con éxito por miles de millones de hombres y mujeres. El recorrido propuesto consiste, de hecho, en una aplicación radicalmente crítica de cada elemento. El budismo es un acto creativo, sin nuestra personal participación no existe budismo y nuestra indispensable contribución es que cada indicación, sin modificarla, se convierta en “nuestra” no por dogma o por creencia sino por haberla experimentado y comprendido profundamente, interpretándola con nuestra vida, dándole forma subjetiva y por ello absoluta. Dar por buenas, como eficaces a priori, las indicaciones de Buda, ostentar máximas y anécdotas, citar doctrinas y hacer lo contrario de aquello que ha sido enseñado, no tiene nada que ver con el budismo: «Mis palabras, oh monjes, deben ser verificadas y aceptadas por los sabios igual que el oro, que es calentado, troceado y comprobado, no ciertamente por reverencia hacia mí»²; «Por ello, Ānanda sed una isla para vosotros mismos, tomad refugio en vosotros mismo y no en otro»³.

Hay un aspecto importante, junto al anterior, a tener en cuenta por quién sigue la indicación de aplicar críticamente la enseñanza del Buda; cualquier afirmación teórica, cualquier doctrina solo subsiste si se convierte en comportamiento, de otra forma no cuenta en absoluto, no es parte de aquello que llamamos budismo, no existe sino como palabrería en el viento. Esto hace de la ética, entendida como norma de comportamiento, el pan cotidiano del budismo. Si la propia vida es el

1 Por ejemplo, en el *Lāṅkāvatāra sūtra* encontramos: «La razón por la que los *tathāgata*, que son *Arhat*, plenamente despiertos, enseñan la doctrina que expone el *tathāgatagarbha* es intentar ayudar a los ignorantes a deshacerse de su miedo cuando escuchan la enseñanza de la ausencia de un “yo” y hacerles realizar el estado de no discriminación y no imaginación», cfr. *The Lāṅkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text* a c. de Teitaro Suzuki, cit. 69. Sobre el término *tathāgatagarbha* cfr. *infra* n. 22.

2 ŚĀNTARAKŚITA, *Tattvasaṃgraha*, *L'insieme dei principi*, 3587; también en: Gnoli I, 2001, XXX. Śāntarakṣita, siglo VIII, abad de la gran universidad budista de Nālandā, fue uno de los evangelizadores de Tíbet y realizó una síntesis del pensamiento de las escuelas *Madhyamaka* y *Yogācāra/Vijñānavāda* con el pensamiento de Dharmakīrti, , siglo VII, considerado el iniciador de la epistemología y de la lógica budista.

3 *Mahāparinibbānasuttanta*, II, 32.

tiempo y el lugar de la puesta en acto de la enseñanza, poniéndola a prueba, ello significa que *śīla*, la norma de vida, es el centro de todo el proceso. Desde este punto de vista incluso los otros dos elementos constitutivos, *samādhi* y *vidyā/prajñā*, son funciones de *śīla*. La práctica del *samādhi* y la profundización de la libre claridad-*prajñā*, su puesta en acto en nuestra vida, son partes del comportamiento virtuoso en sentido budista. Son aquello que hacemos existir en el ser budistas.

*El juego de las perlas de vidrio*⁴

Pienso que en el hombre es reconocible una atracción instintiva, natural hacia el filosofar⁵ e imaginar causas y motivos del ser así como del Ser mismo y de hecho es imposible prescindir completamente de este impulso. Sin embargo, igual que un hierro caliente no nos daña si lo cogemos con las pinzas, si queremos evitar el permanecer prisioneros de nuestras creencias y visiones deberíamos evitar tomar en serio los objetos mentales creados por nosotros mismos o transformar en creencias los pensamientos; en otras palabras, no debemos apegarnos a los objetos mentales. Existen en la cultura budista bellísimas representaciones del funcionamiento de la realidad pero, explícitamente, no son otra cosa que fantasías, imágenes propuestas para permanecer dentro del “asunto”, reforzar nuestra determinación de experimentar el budismo:

«La ilusión del devenir se funda sobre la realidad del *nirvāṇa*, El Buda no intenta dar de él una definición porque es el principio-raíz de todo, y por tanto indefinible. Se afirma que en el *nirvāṇa*, que es comparado al sueño profundo, el espíritu pierde su propia individualidad y profundiza en la totalidad objetiva. Según la teoría reafirmada en obras *mahāyāna* posteriores aquello que existe es el *bhavāṅga*, o flujo del ser. El viento de la ignorancia sopla sobre el y agita su fluir imperturbable, causando vibraciones en el océano de la existencia. El espíritu adormecido se despierta y su curso tranquilo y sin obstáculos es detenido. Se despierta, piensa, se construye una individualidad y se aísla del flujo del ser [...] *Nirvāṇa* quiere decir volver a entrar en el flujo del ser [...]»⁶

No cabe duda de que esta descripción, aun siendo fascinante, está llena de contradicciones y absurdos; describe el *nirvāṇa* tras haber afirmado su imposibilidad, hace comparecer a un “viento de la ignorancia” que tiene, por añadidura, el poder de agitar el fluir del ser, un fluir a su vez arbitrario del todo, como también lo es el objetivo declarado de volver a entrar en aquel flujo...

La primera tarea de la literatura budista es ofrecer un testimonio respecto a una experiencia real, en todo o en parte lograda, de poner en práctica los instrumentos ofrecidos por el fundador; la segunda es proporcionar juguetes mentales que nos mantengan firmes en nuestras elecciones.

Por lo cual incluso las convincentes representaciones de la mente, de su funcionamiento, de los motivos del origen del dolor, así como también la realidad de la liberación del dolor son entendidas como hipótesis de trabajo a experimentar atentamente, a hacer nuestras solo si tras mucho tiempo y ponderado examen verificamos su validez en nuestro trayecto. Ciertamente, inicialmente es preciso un poco de confianza en el “sistema budista” para estar dispuesto a aceptar el ponerlo a prueba, pero con el fin de que esta prueba sea cabal debe continuar como actitud básica habitual. No existe un

4 En la novela homónima, inspirado en Armónico de Hans Kayser, Herman Hesse representa las sutiles posibilidades de la mente como un juego en el que se componen armonías de pensamiento en vuelos centelleantes en los que es utilizado todo el conocimiento humano.

5 Leída con los instrumentos utilizados hasta ahora, esta atracción es parte del deseo de llenar nuestra mente con “sentido”. El sentido pensado respecto a la vida forma inevitablemente parte de las ilusiones y por ello de las impurezas o influjos de *avidyā* (cfr. H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics*, Wisdom Publications, Boston 2003, 15 e 158 n. 150). Con filosofar no entiendo únicamente la parte elevada del discurso, también quién decide, a continuación de un razonamiento, con un cálculo, dedicarse a atracar bancos sigue una filosofía de vida, un modo de concebirse a sí mismo y la relación con los demás seres en el tiempo espacio llamado vida,

6 Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I 439 s.

momento en el que nos convirtamos al budismo y por tanto absorbamos como si fuera agua cualquier palabra de cualquiera que se auto-proponga como enseñante o maestro. En la cultura budista el único maestro verdadero es el Buda y su enseñanza contiene el valioso consejo de tomar cada indicación como método experimental, no como pertenencia a, o como una nueva patria en la que reconocerse y en la que obtener una identidad.

Sobre todo, sus instrucciones y la fenomenología a ellas aparejada no han sido pensadas para leer la realidad en todas sus manifestaciones. Considerar un temporal como un objeto mental y en consecuencia la meteorología como un fenómeno dependiente de nuestros estados mentales no tiene ningún sentido meteorológico. Para el cálculo de las interacciones gravitacionales del espacio-tiempo es más oportuno referirse a otros modelos, como la teoría de la relatividad por ejemplo, antes que poner en juego experiencias personales que nos dicen que no existen ni espacio ni tiempo. Para calcular la ruta de un satélite la ley de la gravitación universal todavía parece ser un buen instrumento, no ayudaría referirse a las ocho partes de la mente, al “almacén” de la consciencia, etc.

En cambio, si queremos realizar en nosotros aquel programa que hasta hasta ahora hemos llamado “liberación del sufrimiento” pero que podemos llamar vida⁷ eterna⁸, serenidad sin apoyo o más técnicamente *nirvāṇa*, es oportuno volvernos hacia los especialistas de esa materia, Y, entre estos, aquellos que han elaborado los modelos de la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda* están entre los más refinados.

Un caballo blanco no es un caballo⁹

Respecto a cómo sucede que desde la situación inicial llamada *avidyā* se desarrolla todo tipo de sufrimiento, el análisis elaborado en el ambiente *Yogācāra/Vijñānavāda* enriquece nuestros instrumentos desde un punto de vista aparentemente moderno: la psicología. Parece moderno por que esta cerca de las modas y la forma de sentir de nuestra época, pero lo es solo aparentemente por que las ciencias que se ocupan hoy del funcionamiento sutil de la mente¹⁰ han nacido como un reflejo y -a veces- como una aplicación equivocada de la psicología antigua¹¹, clave de

7 Aquí “vida” está para... algo que no tiene nombre, que no es “solo” vida, que comprende la muerte pero no tiene muerte.

8 No es necesario confundir “inmortalidad” y “eternidad”, la primera es una creencia cuya validez es quizás verificable en el momento de la muerte, la segunda tiene que ver con la ausencia del factor “tiempo”; con la debidas cautelas se puede decir que puede ser experimentada cuando no hay intervalos, no se verifican episodios, emergencias que interrumpen un estado mental de vigilia carente de objeto perceptivo. La unificación consiguiente a la desaparición de la relación sujeto/objeto es aquello que podemos llamar “eternidad”, es decir, tiempo no finito, no mensurable, o bien “ausencia de tiempo” simplemente. Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I 218.

9 Se trata de una referencia a la “paradoja de Gongsun Long” cfr. A. CHENG, en *Storia del Pensiero Cinese*, Einaudi, Torino 2000, I 143 s. Resumiendo, la lógica de esta afirmación se apoya sobre el hecho de que la expresión “caballo” no excluye ningún color y por tanto no es lo mismo que “caballo blanco” que excluye todos los colores distintos del blanco. La cuestión lógica se complica en chino por el hecho de que la afirmación de partida 白馬非馬, *baima fei ma*, significa tanto “un caballo blanco no es un caballo” como “caballo blanco no es caballo”.

10 Por funcionamiento sutil entiendo los procesos mentales abstractos, ligados al pensamiento, a las emociones y a su ausencia. Las escuelas budistas no se ha ocupado nunca del funcionamiento cerebral desde el punto de vista neurológico u orgánico.

11 Ha sido el filósofo y psicólogo americano William James, estudioso del budismo, el primero en introducir la palabra “Sí mismo” (Self), con mayúscula, en el lenguaje de la psicología y del psicoanálisis (cfr. capítulo X de *The Principles of Psychology*, publicado en 1890, consultable en <http://urlin.it/1839d>). Otros términos como “flujo de conciencia” o “inconsciente colectivo” fluyeron casi acríticamente, como dados por supuesto, desde la cultura hindú y particularmente desde los modelos de la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda* a aquello que se convertirá en la moderna “ciencia de la mente”, cfr. MYM. I 209 s. n. 5 y 6. Me refiero a la génesis histórica de estas disciplinas, la psicología moderna tiene el derecho de reivindicar un campo propio de investigación, una hermenéutica propia y una finalidad terapéutica. El malestar mental (de origen traumático, neurológico, etc.) está entremezclado con el existencial, pero no por ello son coincidentes, cuidarlo requiere estrategias e intervenciones específicas e

investigación filosófica y religiosa normal ya anteriormente en ámbito judío, cristiano así como igualmente islámico y aun más en la cultura budista¹² de cualquier época.

Para la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda*, la posibilidad ofrecida al hombre de conocer en su mundo esta ligada a 6 instrumentos sensoriales: los 5 órganos físicos de los sentidos y uno mental¹³. La continua transmisión de datos por medio de estos 6 canales independientes¹⁴ genera los objetos mentales que constituyen el film en 6 dimensiones habitualmente llamado “vida cotidiana”. Si nos cerramos y enfocamos sobre uno de estos objetos mentales, este nos aparece como una experiencia separada, singular, por ello establecemos arbitrariamente una separación entre nuestra existencia y la de esos objetos que normalmente componen el escenario llamado mundo; pero esa distinción se efectúa por la conciencia al interior de la propia esfera, no es el fruto de una relación entre entidades independientes. Si percibimos una flor con nuestros 6 sentidos, su imagen (color, forma), su perfume, su suavidad, su gusto, el eventual susurro de los pétalos atravesados por el viento, el significado que le atribuimos para nosotros y para la naturaleza entera; estas percepciones, sensaciones y elaboraciones son toda la flor, para nosotros, en ese momento.

Nosotros y la flor somos una única cosa en tanto que todo de la flor está ya “en” nosotros, como objeto de los seis sentidos. Sin embargo si pensamos que aquí hay una flor separada de nosotros -y es lo que hacemos habitualmente- comenzamos a construir el juego de nuestra pasión y muerte a partir de una flor que, concebida como separada y por ello lejana, se convierte en objeto de deseo, algo que en su separación no nos pertenece, que nos gusta y que quisiéramos *totalmente* para nosotros¹⁵. Así pues cojeamos la flor, matando de hecho aquello que ya era nuestro y que sin saberlo continua siéndolo, si bien muerta, para poseerla de una forma que consideramos más definitiva, más completa; un hecho que, en tanto que posesión verdadera, revela ser una mera ilusión y al mismo tiempo y más concretamente una copiosa fuente de *duhkha* por que, por ejemplo, cogiendo aquella flor aceleraré su pérdida, vivida como privación, *duhkha*, de la que nacerá el deseo, *ṭṛṣṇā*, de compensar la pérdida... Pero no solo, hay algo más.

Al constituir un objeto separado de mí, al mismo tiempo constituyo también a “mí” como entidad autónoma, dotada de existencia propia, con un estatus propio. El ser en tanto que “yo” separado de todo los demás y al mismo tiempo lleno de vida, formas (interiores), características peculiares, además de derechos y roles en el mundo, entra a formar parte de aquello que aceptamos tácitamente como una especie de *a priori*, por lo cual procedemos a partir de la certeza de que las cosas son así. Desde esta perspectiva no bien meditada, automática, nacen otra serie de problemas, muy costosos todos en término de *duhkha* y por eso interesantes para nosotros. El primer problema es que el

individualizadas. El problema hasta ahora llamado *duhka* se desvela y puede afrontarse desde su perspectiva propia propia una vez que se ha establecido un cierto grado de estabilidad mental.

12 «Los hombre aceptan su [del Buda] exposición de la verdad no por que provenga de él sino por que, revelada por sus palabras, un conocimiento personal de cuanto va predicando surge en la luz de su mente. El suyo fue un método de análisis psicológico, intentó desembarazarse de toda especulación ilegítima para construir con la materia prima de la experiencia», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I, 356. Y también: «Los valores terrenos comúnmente aceptados tienen que de ser modificados. La ética del Budismo se basa sobre la psicología. Una filosofía rigurosa y una ética verdadera exigen un análisis psicológico correcto. La psicología del Budismo es elaborada en interés de la ética», *ivi*, 409.

13 *Manovijñāna*, “conciencia mental” (cfr. *supra*, cap. I, n. 17) es el órgano del sentido mental, donde se producen las ideas, es llamada también “mente-mono” por que se aferra a cualquier concepto, esperanza, deseo, salta de aquí allá sin tregua. Un símbolo de *manovijñāna* es Sun Wukon (Son Gokū en japonés), el mágico mono de la novela tradicional china. *Viaggio in Occidente*, cfr. M.Y. MARASSI, *Intelligenza volse a settentrione. Umore e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2002, 142, n. 23. Es el “órgano mental” con el que (yo) pienso que soy (yo).

14 La independencia de los “canales” de los sentidos y de aquello que aquellos canales conducen es fácilmente verificable observando que un no oyente puede ver muy bien, o bien que la capacidad táctil de distinguir una cosa de otra está particularmente desarrollada entre los no videntes.

15 Es obvio por otra parte que sería una tontería cultivar el pensamiento contrario, es decir que “allí afuera” no hay ninguna flor y que por ello la flor (como todo el resto) está concreta mente dentro de nosotros. La consecuencia lógica de esta extravagancia sería que para regar esa flor bastaría con beber un poco de agua.

pensamiento “yo existo” implica que de esa forma establezco mi muerte, pero precisamente por que pienso que solo si “yo soy” puede continuar el juego; se sigue entonces que obstinadamente no quiero, *ṭṛṣṇā*, morir, sino que quiero, *ṭṛṣṇā*, ser inmortal, quiero ser (como) Dios... Y dado que no soy Dios -por lo menos en los términos de lo que “este yo” piensa que yo sea y Él sea- “yo” tengo el destino firmado: enfermaré, envejeceré, moriré¹⁶, se que además sucederá así, incluso que está sucediendo ahora precisamente, en este momento... Y entonces heme ahí aferrando, acumulando objetos, personas, dinero, honores, fama, notoriedad y todo aquello que en realidad no satisface mi deseo, *ṭṛṣṇā*, de ser (como) Dios, de tener todo para siempre pero, puesto que mantiene en movimientos las fauces del deseo, me proporciona la ilusión de una satisfacción momentánea, un amargo descanso mientras los brazos del tiempo atraen cada vez más cerca a la “hermana muerte”.

El segundo problema inherente en el percibirme y por ello constituirme como “yo” autónomo y vital surge en el momento en que me acuerdo de que el mar de *dukkha* es tal que no tengo escapatoria, no existe un lugar en el que este “yo” pueda reposar de verdad¹⁷ y nace entonces el deseo de no ser, de poder vivir sin aquel “mi” que conociendo su destino sufre y se lamenta:

«Ser o no ser, he ahí la cuestión. ¿Qué es más elevado para el espíritu: sufrir los golpes y dardos de la insultante Fortuna, o tomar las armas contra un mar de inquietudes y, haciéndoles frente, ponerles fin? ¡Morir! Dormir... nada más. y pensar que con un sueño damos fin al dolor del corazón y a los mil naturales conflictos de los que es heredera la carne. Es una conclusión devotamente deseable. Morir... dormir. ¡Dormir, tal vez soñar. Sí, ahí está el obstáculo, porque en ese sueño de muerte no hace dudar qué sueños pueden venir después después de que nos hayamos librado de este torbellino mortal. He aquí el temor que da existencia tan larga al infortunio. ¿Por que quién soportaría los ultrajes y desdenes del mundo, la injuria del opresor, la afrenta del hombre soberbio, las congojas del amor desairado, las tardanzas de la justicia, las insolencias de las cargas oficiales y el desprecio que el paciente mérito recibe de los indignos; cuando uno mismo podría procurar su reposo con un simple estilete? ¿Quién querría llevar pesadas cargas, gimiendo y sudando bajo el peso de una vida afanosa, si no fuera por que el temor de algo, después de la muerte, el inexplorado país de cuyas fronteras ningún viajero a vueltos, desconcierta nuestra voluntad y nos hace soportar los males que tenemos, antes que lanzarnos a otros que desconocemos? Así la conciencia nos vuelve a todos cobardes; y así el natural color de la resolución se vuelve enfermizo por la pálida cera del pensamiento, y las empresas de gran altura e importancia, por esa razón, tuercen su curso y pierden el nombre de acción»¹⁸.

Pienso que es interesante ver como es tratado el “mismo problema” por el Buda, Encontramos en el *Alagaddūpamasutta*, el *Discurso del ejemplo de la serpiente*¹⁹:

«Una persona ordinaria, ¡oh monjes!, que no ha recibido las enseñanzas [...] concibe la forma material del modo siguiente: “Esta es mía, esta soy yo, esta es mi sí mismo”. [...] Así la sensación: “Esta es mía, esta soy yo, esta es mi sí mismo”. Así la percepción: “Esta es mía, esta soy yo, esta es mi sí mismo”. Así ve las formaciones: “Estas son mías, estas son yo, estas son mi sí mismo”. Ella ve de la forma siguiente aquello que es visto, oído, tocado, conocido, encontrado, buscado y mentalmente considerado: “Esto es mía, esto soy yo, esto es mi sí mismo”, Y también el siguiente punto de vista: “Esto es el sí mismo, Esto es el mundo; tras la muerte yo seré permanentemente imperecedero, eterno, no sujeto a cambio, duraré eternamente”, incluso este punto de vista lo considera así: “Esto es mía, esto soy yo,

16 No habría muerte en ausencia de un sujeto que muere. Esto no significa que si no construyo un yo, un sujeto interior, no moriré. Significa que está en nosotros la elección de identificarnos con un sujeto mortal o no.

17 El motivo es, conceptualmente, simple: el sujeto es el fardo mismo del que el sujeto se quisiera liberar para apaciguarse.

18 W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto III, escena I.

19 *Majjhima Nikāya*, 22.

esto es mi sí mismo”. ¡Oh monjes!, un noble discípulo, que haya recibido las enseñanzas [...] percibe la forma material del modo siguiente: “Esta no es mía, esta no soy yo, esta no es mi si mismo”. Así ve la sensación: “Esta no es mía, esta no soy yo, esta no es mi si mismo”. Así comprende la percepción: “Esta no es mía, esta no soy yo, esta no es mi si mismo”. Así ve las formaciones: “Estas no son mías, estas no son yo, estas no son mi si mismo”. Él concibe del modo siguiente aquello que es visto, oído, tocado, conocido, encontrado, buscado y mentalmente considerado: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Y también el siguiente punto de vista: “Esto es el sí mismo, esto es el mundo; tras la muerte yo seré permanentemente imperecedero, eterno, no sujeto a cambio; duraré eternamente”, también esto lo considera así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi si mismo”. Porque el comprende así estas cosas, no está agitado por aquello que no existe»²⁰.

Leer el no hacer

En el cuadro de conjunto propuesto por la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda* más allá de las seis “conciencias sensoriales” intervienen otras dos partes operativas de la mente: *kliṣṭamanas* (lit. “mente manchada, contaminada”), el área mental del resentimiento y de las pasiones, donde construimos tanto las malas acciones como las obras de caridad²¹, la parte de nosotros que calcula, juzga y elige las intenciones que hay detrás de nuestra acción, en la práctica el instrumento con el que construimos en el presente las causas, las semillas que determinarán la cualidad de aquello que ahora es futuro, mañana será otro presente y pasado mañana el pasado. Finalmente se propone una octava parte o función de la mente, una “zona mental” pasiva que se encuentra fuera de nuestro control: *ālayavijñāna* la “residencia, depósito o flujo de la conciencia”²², que acoge, retiene y a su debido tiempo restituye los recuerdos junto al resto de efectos²³ de las mil causas sutiles, interiores, que activamos cada día y que dan una especie de continuidad a la mente; es precisamente esta aparente continuidad la que permite ilusionarnos respecto a la cualidad “privada” y autónoma de nuestro ser. Por la mañana, cuando nos despertamos, la convicción de saber quien somos se apoya sobre el flujo de pensamientos que emergen de *ālayavijñāna*, la morada de la conciencia, una sucesión de recuerdos respecto a nuestros compromisos para el día junto al nombre y el rol de las personas alrededor de nosotros de forma más o menos novelada, unido a escenas de acontecimientos de los que hemos sido protagonistas o testigos y que forman la denominada identidad personal, un conjunto de cambiantes recuerdos que componen nuestra historia de modo distinto a la de los demás.

20 Trad. a c. di F. SFERRA, Gnoli I, 2001, 240 s. . Este *sutta* o discurso es parte del *Canon Pali*, su redacción precede por algunos siglos a la escuela *Yogācāra/Vijñānavāda*. La referencia a la serpiente que encontramos en el título deriva del hecho de que, como se explica al inicio del *sutta*, intentar usar la enseñanza para obtener algo mundano es como agarrar una serpiente (venenosa) de forma equivocada.

21 Se llaman “manchas” tanto las canalladas como las buenas obras concebidas con *kliṣṭamanas*. Al interior de la lógica mental normal no es posible un pensamiento de límpida pureza, es decir que no tenga ningún lazo con un interés cualquiera. Por lo que realizar el bien para ganar méritos, la vida eterna, realizar la justicia, el bien común, etc. es sin embargo una mancha, una impureza, deja un rastro, una semilla que producirá todavía *duḥka*. La bondad humana no es nunca perfectamente gratuita. El “pensamiento carente de apoyos”, cfr. MYM-GI *SdD*, 119 s., está más allá, en otra parte, fuera de *kliṣṭamanas*, por eso se habla de *prajñāpāramitā*, la “sabiduría que ha ido más allá”.

22 Para *vijñāna* cfr. *supra*, cap. I, n. 17. *Alaya* significa “casa”, “habitación”, “morada”, pero también “receptáculo” o “depósito”. *Citta-samtāna*, “río, corriente o flujo de conciencia” es una función/actividad “desarrollada” por la parte fenoménica de *ālayavijñāna*, la sucesión del surgir en el presente de las semillas maduras del pasado que, si no se dejan desvanecer, si se piensan todavía volverán en el futuro; un flujo de afloramientos que da aparente continuidad a nuestra conciencia diaria. Cuando está quieta, no solicitada, *ālayavijñāna*, pura y carente de atributos coincide con el *tathāgatagarbha*, la semilla-raíz-útero del Buda. De esta forma por un lado *ālayavijñāna* consiste en las semillas de la rabia futura, por el otro es el útero (*garbha* deriva de la raíz *graph* o *grab*, “concebir”) del *tathāgata*, la semilla o potencialidad de ser Buda, cfr. MYM, I, 217 ss.

23 Más propiamente “semillas” que, llegadas a la madurez, emergen como recuerdos, asociaciones, etc. y que, si no se las deja desaparecer, se convierten a su vez en causas que producen otras semillas y así sin fin.

Gracias a este modelo operativo es posible leer la práctica del zazen, el sentarse en paz, a través de las imágenes. Cuando sentados, inmóviles y en silencio dejamos pasar los pensamientos y las emociones que surgen, el almacén de semillas poco a poco se vacía. A menudo son necesarios años y años para liberar significativamente el “almacén”²⁴ puesto que mientras tanto -a veces durante el mismo zazen- producimos otras semillas enfrascándonos en sueños y diatribas con otros y con nosotros mismos. Sin embargo procediendo con tranquila constancia, los intervalos entre el surgimiento de un pensamiento y el siguiente aumentan. Podemos entonces dejar reposar nuestra conciencia “sobre el fondo” del cual el pensamiento de repente surge. Suceda eso o no. Después, puesto que antes o después se asoma y surge, si mantenemos despierta *manovijñāna*²⁵ “vemos” el pensamiento y este desaparece²⁶. Si *manovijñāna* no está despierta toma vuelo y comenzamos a imaginar, a soñar; o bien emociones y deseos se entrecruzan y *klistamanas* nos hace vivir una tempestad desde la cual, una tras otra, caen pesadas semillas.

Los límites de la cosmología *Yogācāra/Vijñānavāda* pueden en este punto conducir a un error peligroso: podemos concebir y retener la convicción de que las cosas son de verdad así, o bien de haber alcanzado finalmente la meta, el límite y de encontrarnos donde debemos estar, cuando en cambio el infinito está en el proceder libres en el infinito. Un modelo no es más que un sueño, incluso si es un poco más cautivador que otros, y está construido con el único fin de satisfacer nuestro deseo de entender, de una forma operativa para la práctica.

El punto importante para nosotros es: ¿el modelo propuesto es eficaz a la hora de hacer desaparecer *duḥka* en nuestra vida? ¿Es adecuado para edificar un modo de vida que no produzca *duḥka* o que, allí donde de todas formas aparezca, sea posible disolverla y hacerla desaparecer? Las creaciones de la mente respecto a sí misma deben de ser puestas a prueba con la máxima severidad en relación con estas preguntas y no para establecer si están en condiciones de satisfacer cualquier problema humano. Debemos prestar atención a no arrojar, desilusionados, la medicina para la cura de *duḥka* por que, por ejemplo, no da la razón del origen de la vida sobre la tierra, de la existencia o no de Dios, del sentido objetivo de la existencia, de la formación del universo o sobre por qué las cosas son como son.

La cuenta solo al final

De cuanto he dicho hasta ahora podríamos deducir que, si queremos edificar la salvación con nuestra vida, es preciso un gran control sobre nuestras condiciones interiores y exteriores con el fin de actuar sin la capa limitante de *avidyā* y activar comportamientos que no produzcan *duḥka*, sino que tengan entre sus consecuencias alegría, felicidad y finalmente el ingreso en el reino del *nirvāna*.

Uno de los errores modernos, que en su momento he vivido en mi propia piel²⁷, es el de considerar que el paraíso sea un beneficio garantizado, posiblemente gratuito, para el hombre en esta vida; un bien entre otros a producir con los instrumentos apropiados, el lugar apropiado, con las personas apropiadas, haciendo las cosas apropiadas. No se por qué, pero estoy seguro que no es así. El mito fundador judaico-cristiano nos habla de una expulsión del hombre del paraíso terrestre y de una

24 Cuando *ālayavijñāna*, la morada pasiva de la conciencia, está en calma y no introducimos nuevos motivos de agitación, desaparece en tanto que fenómeno, se pierden los rastros en el mundo representable. Como fenómeno puesto en movimiento por nuestra agitación está disponible para la descripción y el análisis, en el otro aspecto huye a cualquier consideración.

25 Cfr. *supra*, cap I, n. 17, *Manovijñāna*, despierta y carente de objeto -es decir carente de percepciones sensoriales y de contenido de pensamiento- no “existe” en sentido fenoménico, permitiendo así residir sobre un plano infinitamente más amplio, donde incluso “residir” no tiene sentido en ausencia de lugar y de sujeto.

26 En el manual chino de *zuochan/zazen* llamado *Zuochanyi*, a su vez parte del codice monástico *Chanyuan qingui* compilado en 1103 por el monje chino Changlu Zongze, encontramos: «Cuando aparece un pensamiento sed rápidamente conscientes, apenas seáis conscientes desaparecerá», cfr. MYM, II, 154 s.

27 Cfr. MYM-GI *SdD*, 43 s.

maldición:

«A la mujer le dijo: “Multiplicaré tus dolores y tus embarazos, con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu instinto, pero el te dominará”. Al hombre le dijo: “Por que has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol, del que te había ordenado: ¡No debes comer!, ¡maldita sea la tierra por tu causa! Con dolor obtendrás el alimento durante todos los días de tu vida. Espinas y cardos producirá para ti y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, por que de ellas has sido sacado, ¡polvo eres y en polvo te convertirás!»²⁸.

En la cultura budista no existe nada parecido, incluso si algunos, obviamente en Occidente, leen la presencia de *avidyā* -en cuanto condición básica de cada cual- como una especie de rastro o efecto del pecado original.

Quizás la rosa de Silesius que «es sin porqué, florece por que florece; no piensa en si misma, no se pregunta si se la ve o no» no realiza ningún esfuerzo; quizás. Sin embargo, viendo día tras día los pequeños/grandes dramas que suceden incluso en un vaso de flores parece que la vida, en su resolverse hacia la muerte, también en los mundos más elementales comporta dificultad y fracasos. Aquellos que intentan seguir la vía del “sin esfuerzo” la encuentran en el daoísmo²⁹ pero me temo que incluso para seguir la vía del “sin esfuerzo” es preciso un gran esfuerzo, por ejemplo el esfuerzo de renunciar a elegir.

Como siempre, la enseñanza budista no se dedica a justificar o teorizar el por qué estamos excluidos del “paraíso terrestre”³⁰, es decir por qué sobre este mundo no hay ningún lugar resguardado del dolor, sino que se ocupa del camino que protege del mal, lo limita y reduce, y después va más allá de los paraísos, terrestres y celestes. La afirmación de que “este mundo es dolor-*duḥka*”³¹, presente en todo el budismo de los orígenes, es una afirmación extremadamente compleja y estratificada; entendida en el sentido que aquí nos concierne más directamente significa que el dolor también es parte del camino que conduce a la liberación del dolor. Hemos señalado ya³² el dolor espiritual que nace de la conciencia de que zazen nos “arrebatará” todo, es decir el dolor que se experimenta al dejar ir, al no considerar ya la existencia de lo “mio”, al desinteresarse voluntariamente de aquello que hasta ese momento nos era querido, incluso con la conciencia de que la libertad engendrada por aquel dejar ir no es ni lejanamente comparable a aquello que es dejado.

Sin embargo no se trata solo de esto. El comportamiento virtuoso es un camino de errores y olvidos, *avidyā* nos envuelve firmemente incluso mientras pensamos que la hemos engañado:

«Ciertamente nosotros sabemos que la Ley es espiritual. Pero yo soy un ser débil, esclavo del pecado. De hecho no consigo ni siquiera entender aquello que hago: no hago aquello que quiero, sino aquello que odio. Pero si hago aquello que no quiero, reconozco que la Ley es buena. Entonces no soy ya yo quien actuá, es en cambio el pecado que habita en mí. Se de

28 AT, *Génesis* 3, 16-19.

29 MYM, ii, 70. 188.

30 También en la leyenda de fundación del budismo, la biografía iconográfica del Buda, hay una imagen que recuerda el paraíso terrestre: el palacio y el jardín en los que el padre había recluido a Siddhārta para excluirlo de todo mal y toda fealdad. Sin embargo hay que remarcar la diferencia entre el budismo y las religiones de Abrahám, Siddhārta no fue expulsado, dejó voluntariamente el pequeño paraíso en el que vivía puesto que, como Adán y Eva, no le satisfizo. Pero de forma distinta al primer hombre y a la primera mujer se puso a buscar el verdadero paraíso, el nirvana.

31 *Sarvam duḥkam*: «Todo es *duḥka*» dice el Bienaventurado; *duḥkham-eva sarvam vivekinah*: «cualquier cosa es *duḥka* para quien está en condiciones de discernir» Le hace eco PATANJALI, *Yogasūtra*, II.15. Patanjali, vivió quizás en torno a ss. V a.C., es considerado el fundador de la escuela *Raja Yoga*, pone por escrito enseñanzas más antiguas en la composición llamada *Yogasūtra*.

32 Ver *supra*, cap. 0, § *Libertad dolorosa*.

hecho que en mí, en tanto que hombre pecador, no habita el bien. En mí existe el deseo del bien, pero no tengo la capacidad de realizarlo. De hecho no realizo el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero»³³.

Si leemos las palabras de san Pablo con “nuestra” matriz interpretativa podemos decir que la expresión “el pecado que habita en mí”, que indica la causa de mi actuar en sentido contrario a aquello que quisiera, es una representación de aquella opacidad interior, ausencia de claridad sobre nuestro real interés, que hasta ahora hemos llamado *avidyā*³⁴.

Un cuestión particular a señalar en la cita de san Pablo es que “mal” y “pecado” son usados separadamente para indicar aspectos o momentos espirituales distintos. En ambiente budista esto no sucede. Por ejemplo, en el budismo de los orígenes se usa un término único, *pāpa*³⁵ (idéntico en pali y en sánscrito), que indica tanto el mal como el error, el pecado. El error ético es él mismo el mal; la consecuencia de este error, a través de caminos fuera de nuestro control, es el dolor-*duḥka*. Identificar el mal con el error, con el “hacer aquello que no quiero” en las palabras de Pablo, lleva a no concebir “el mal” en tanto que objeto separado por propio derecho, por ello nos sustrae de la tentación de asignarle una condición autónoma, personalizada, por ejemplo como una entidad llamada “Satanás”.

En una perspectiva budista el enemigo³⁶ no es el Mal, más bien el límite más difícil de este mundo es la muerte y todo aquello que a ella conduce, con su carga de sufrimiento y desesperación:

*No existe un lugar sobre la tierra
ni caverna de montaña
ni océano ni cielo
donde la muerte no alargue sobre ti la mano
[...]
Como el pastor
conduce el rebaño al pasto
vejez y muerte empujan a los seres vivientes*³⁷

Pero también la absoluta negatividad de la muerte puede convertirse en ocasión de luz:

*Quién es litigioso olvida
que moriremos todos;
no existen litigios*

33 *Rm* 7,14-18.

34 *Avidyā* y *ṭṛṣṇā* son términos de largo alcance, es precisa mucha penetración para ver cada vez su funcionamiento/presencia detrás de *duḥka*. En muchos textos (por ej. cfr. *Saleyyaka sutta*, el *Discurso de Sala*, conocido también como el *Discurso de los brahmanes de sala*, *Majjhima Nikāya* 41) vienen dadas explicaciones más detalladas en las que se describe el trabajo de la mente cuando “encuentra” un objeto. De este encuentro (que a nivel mental es siempre una auto-creación) se pueden manifestar los tres “venenos raíz” o *mula kleśa*: 1 avidez/codicia/apego, 2 rencor/odio/agresividad, 3 estupidez/ilusión/distorsión. Por ello en muchos textos se pone en guardia de entrada ante la confrontación con los “tres venenos/enturbiamientos/contaminaciones” de la mente, por ej. cfr. *Dhammapada* 3-5, 7, 11.

35 Tanto sea como adjetivo que como sustantivo significa “malo”, “enfermo”, “malvado” y también “pecado”, “vicio”, “crimen”, “culpa”, “error”, cfr. *SED M. MONIER-WILLIAMS*, 618. Cfr. *Dhammapada* 116-128.

36 La etimología de “Satanás” envía al hebreo *śāṭān*, “enemigo”, “adversario”, “opositor”, entendido actualmente con significado altamente negativo siempre como “genio del mal”, mientras que antiguamente para los israelitas indicaba “un ser sobrenatural que denuncia, ante el tribunal de Dios, al hombre malvado y lo confronta”, en el AT (*Gb* 1,6 y 2,7) *śāṭān* desarrolla el papel de una especie de colaborador de Dios, si bien en contradicción (*Zc* 3,1). Cfr. G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, cit., I, 147. *Śāṭān* viene, a su vez, del sumerio *ś-tam*, *ivi*, 148.

37 *Dhammapada* 128 y 135. Cfr. *Dhammapada*, a c. de Ajahn Munindo, cit., 44 e 46.

*para el sabio que reflexiona sobre la muerte*³⁸

Una luz que, para conducirnos a una salvación real, brilla en un cielo diferente. La salvación de *duḥka* no es posible con medios normales. No hay una alquimia de causas o ausencia de causas, de concentración y conocimiento, comportamiento virtuoso y habilidad en el manejarse entre reglas y doctrinas, una fórmula que se pueda calcular, pensar y actuar y que nos garantice la libertad del dolor. Esto significa *todo es dolor*.

En palabras de Dōgen:

Aquellos que piensan que los asuntos del mundo obstaculizan el *buddhadharma*, tan solo saben que en el mundo no existe [rastro de] *buddhadharma*, pero aun no saben que en el mundo de Buda no hay nada mundano³⁹.

El funcionamiento de la enseñanza, su esencia, no es parte del juego de causa y efecto y cuando aquella enseñanza es puesta en funcionamiento cada cosa está en una nueva perspectiva. La enseñanza del Buda no puede ser encontrada entre las cosas del mundo, pero no hay otro mundo en el cual ponerla en acto.

38 *Dhammapada* 6, *ivi*, 6.

39 *Shōbōgenzō Bendōwa*, respuesta a la pregunta XIV, traducción de G.J.FORZANI, de un inédito. En el original は仏法をさふとおもへるものは、ただ世中に仏法なしとのみしりて、仏中に世法なき事をいまだしらざるなり, transliterada habitualmente como: *iwanya semu wa buppō wo sō to omoeru mono wa, tada sechū ni buppō nashi to nomi shirite, buccū ni sehō naki koto wo imada shirazaru nari*. Forzani propone otras dos alternativas equivalentes para la segunda parte de la traducción: «...pero todavía no saben que en el mundo de Buda no hay nada según el mundo». O bien: «... pero todavía no saben que en el mundo de Buda todo es *buddhadharma*».

La injusticia budista

La fuga imposible

Considerando la cantidad de pensamiento que le fue dedicado en la cultura religiosa hindú durante el milenio precedente a la era vulgar, uno de los problemas que apremiaban a aquellos que allí dedicaban la propia vida a la práctica religiosa vertía sobre el porqué había unas personas estúpidas y otras inteligentes, ricos y pobres, personas nacidas en condiciones desastrosas -físicamente, culturalmente, económicamente, socialmente- y personas nacidas en cambio en la comodidad y la abundancia.

El mito védico de la creación según el sacrificio cósmico del *Mahāpuruṣa*¹ proporciona tanto el arquetipo del mecanismo creativo, como una razón inamovible y clara sobre la presencia de las diferencias sociales en las articulaciones de las actividades humanas. De aquel mito desciende de hecho el que el acto creativo originario es un sacrificio y por ello la reproducción del sacrificio es el acto, acción o *karma*² por excelencia que participa en la creación y, por otra parte, aquel mito certifica que las clases sociales³ han sido creadas a la vez que el mundo⁴. Se piensa que, inicialmente, la pertenencia a una clase no se asumiese por nacimiento sino como consecuencia del rol y de las responsabilidades que la persona recubría, después -quizás a partir del s. X a.C.- la pertenencia a una clase fue determinada por nacimiento dando inicio al sistema de castas. Por tanto la presencia *ab initio* de las clases (después castas⁵) da cuenta de la articulación de las funciones sociales, pero no explica por qué una determinada persona nace en desventaja y otra, al contrario, nace en la comodidad o inteligente, bella, sana, fuerte, etc.

En el brahmanismo el sacrificio, sobre todo de animales vivos, reproduce el sacrificio primordial y permite al oferente obtener en el futuro, incluso después de la muerte⁶, condiciones mejores. Fue en los *Upaniṣad* más antiguos⁷, por tanto entre el s. IX y el s. II a.C., cuando llegó a formarse el embrión de la concepción -convertida después en enraizada creencia en toda la cultura hindú- de

1 El himno X, 90 del *Ṛgveda*, llamado *Puruṣa sūkta*, está dedicado al *Puruṣa*, o *Mahāpuruṣa*, el Ser Cósmico o Hombre Cósmico, de cuyo desmembramiento sacrificial está creado el universo entero, incluidas las clases sociales.

2 Forma occidentalizada (en sánscrito la forma *karma* se usa solo en las compuestas) de *karman*: “acto”, “acción”, “conducta”. El término deriva de la raíz verbal *kṛ*, “hacer”, “lograr”, “efectuar” pero también “causar”, correspondiente al griego antiguo *kraínō*, “realizar”: «Que denota la autoridad soberana ejercitada por el rey, autoridad que emana directamente del mismo Zeus, además transmite la noción de que el rey autoriza la finalización de una obra, una acción y que confirma que esta será realizada»; cfr. Harvard University: <http://urlin.it/20c6a>. La correspondencia latina es *creo*, “crear”.

3 *Brahmana*: sacerdotes o enseñantes. *Kshatrya*: reyes, guerreros y administradores. *Vaishya*: agricultores, mercaderes, hombres de negocios. *Shudra*: servidores y operarios.

4 *Ṛgveda*, X, 90-11,12

5 El sistema de castas es una plaga que acompaña la historia de la India desde tiempos muy lejanos. Su origen remonta a la penetración de los Arios, quizás en la segunda mitad del tercer milenio a.C. Se piensa que los invasores, quizás los acadios de Sargón el Grande (reinado 2334-2279 a.C.), reconocieron estratificaciones sociales ya consolidadas en la elaborada civilización del valle del Indo y usaron el mecanismo de las castas para mantener separados los roles de los dominadores de los de los dominados. De esta funcionalidad existen rastros en el término sánscrito *varna* (literalmente “color del rostro”) que indica las principales castas y que refleja la diferencia original entre los invasores claros y los dravídicos indígenas oscuros, una diferencia que en la India del norte aparece todavía hoy de forma perceptible en el color de la piel clara de los pertenecientes a las dos castas superiores respecto a los demás, más oscuros.

6 En los Vedas no se habla todavía de vidas futuras si no de un “retorno a los padres”, con una continuidad dada por descontado entre la vida y la muerte.

7 Se hipotetiza que las 14 *Upaniṣad* védicas, las más antiguas, han sido compuestas entre los siglos IX y el III-II a.C.

que el acto, la acción o *karma* determina no solo las condiciones de la vida presente sino también las de la vida futura. Las cuales, precisamente en relación a la cualidad ética⁸ de las acciones realizadas en la vida recién concluida y en las precedentes⁹, es decir el *karma* acumulado, pueden desarrollarse en los infiernos, entre los animales, entre varios tipos de seres más o menos celestes o entre los dioses. Cada uno de estos viviente, mientras incesantemente produce otro *karma*, recibe al mismo tiempo los efectos del precedente y la combinación entre los efectos del pasado y la continua producción kármica en el presente determina nuevamente tanto las condiciones de la vida actual como las de la vida futura: una prisión perpetuada en infinitos cuerpos y circunstancias, algunas positivas, otras negativas, pero sin embargo un laberinto sin salida¹⁰ al interior del cual la tonalidad dominante es *duḥkha*. Incluso en los casos más felices, fruto de los méritos más grandes, cada existencia afronta innumerables pérdidas, enfermedades, vejez y muerte y la única perspectiva es la de repetir el ciclo, quizás para peor. Este es el punto de vista hinduista que lleva a ver en la ascésis, en el rechazo neto de la existencia según el mundo, la única posibilidad de salvación.

En esta concepción cosmológica el mecanismo del renacimiento se ha vuelto posible por otra convicción previa: la creencia en el *ātman*¹¹. Término que aparece ya en el *ātman* pero que en los *Upaniṣad* alcanza su plena maduración y colocación¹², incluso física, el *ātman* reside en la cavidad del corazón¹³ y es de la misma naturaleza del *Brahman*, el si mismo cósmico, pero a causa de *avidyā* continuamos produciendo *karma* contaminado, sobrecargando el *ātman* y permaneciendo así envueltos en el *samsara*, separados de(l) *Brahman*. Los ascetas del bosque, los renunciantes, “desplazaron” el objeto del sacrificio, no siendo ya animales sacrificados a los dioses para obtener a cambio ventajas sino el “sacrificio interior”¹⁴, en el que aquello que es sacrificado ya no es distinto a si mismo sino la propia individualidad entera con el fin de eliminar todo rastro de *karma* y permitir al *ātman*, aligerado, vaciado de todo “compromiso” futuro, identificarse en el *Brahman*.

En una realidad en la que la presencia *ātman*, de la vida individual indestructible, es considerada segura, cierta, es evidente que la posibilidad debida a acciones o causas pasadas y presente de desarrollar su efectos se convierte en muy amplia, ni siquiera la muerte permite huir al *karma* por que los efectos de mis acciones se enlazan al *ātman* y lo acompañan como una sombra en este y en los renacimientos futuros. Una pesadilla.

El mensaje del Buda, es decir el testimonio de un hombre que ha derrotado a aquella pesadilla, contiene una fuerte negación: ¡*anātman*¹⁵! Relativamente simple comprender el significado de la palabra, sin embargo es difícil atrapar las implicaciones y el sentido que esta negación tiene para nosotros. Al mismo tiempo el Buda indico *pratītyasamutpāda*, la cambiante relación de dependencia de todo fenómeno o existencia, como clave de lectura eficiente del funcionamiento del mundo con el fin de comprender su enseñanza. La creencia en la reencarnación, más precisamente

8 Se da por hecho que los efectos prácticos, concretos de las acciones se extinguen más velozmente. La piedra golpeada por mí que rueda hasta el valle dañará una cierta casa y después agotará su energía. Una vez reparada la casa, pronto ya no habrán más consecuencias concretas. Si, en cambio, la piedra la he lanzado a propósito -o se cree así- para crear daños, para herir o para matar entonces las consecuencias sutiles pueden, por un lado, reproducirse en generaciones de enemistad y tribulaciones, por el otro modificar la cualidad de esta vida mía y, para quien así lo crea, en aquellas futuras.

9 Según algunos cálculos (mejor sería decir “hipótesis”), los efecto más persistentes pueden reverberar hasta la séptima vida sucesiva.

10 El *samsāra*, “continuo fluir [de la vida]”

11 Literalmente “soplo”, de la raíz verbal *an*, “respirar”, como el latino *anima* y el griego *ánemos* “soplo”, “viento”.

12 Cfr. A. RIGOPOULOS, *Introduzione ai testi tradotti*, in *Hinduismo Antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010, LXXXII.

13 *Ibid.*

14 «El paso crucial desde el “sacrificio exterior” de la vieja teología védica al “sacrificio interior” de la nueva teología de la renuncia, donde aquello que es sacrificado es la propia individualidad psico-física, merece ser subrayado. La renuncia brota de hecho de la purificación de la intención y es una condición esencialmente interior [...] Toda la vida propia se convierte en una práctica de oblación, de don», *ivi*, LXXVI.

15 Literalmente *anātman* es “no-ātman”.

en el renacimiento, estaba -y en buena medida lo está todavía- profundamente enraizada en toda la cultura popular, filosófica y religiosa de la India de su tiempo. Puesto que no se trataba de un problema determinante, en vez de oponerse, arriesgándose probablemente al ridículo si no al ostracismo, el Buda englobó tal creencia en alguna parábola¹⁶ utilizándola para sostener la necesidad del comportamiento ético. En una óptica budista en la que el problema es “solo” *duḥkha*, no tiene particular importancia si las condiciones de nacimiento en esta vida son determinadas por el *karma* acumulado en las vidas precedentes o no; el problema planteado es salir del mecanismo que transforma en *duḥkha* todo aquello que vivimos, y tanto sea que tal mecanismo funciona al interior de una sola vida, como que se desarrolle multiplicado en muchas vidas, la solución propuesta por el Buda es definitiva, en caso de que sea aplicada ahora y para siempre.

Queriendo avanzar hipótesis, si observamos cuidadosamente la combinación *anātman/pratītyasamutpāda*/ renacimiento parece evidente que este genera un amasijo de contradicciones, sin embargo el Buda no ha sostenido nunca que la existencia tenga que ver con una lógica carente de contradicciones o que la vida del mundo, nuestra vida, sea comprensible en su manifestarse o en las razones que la han generado. En el caso de que valoremos a la luz de la lógica un proceso que consiste en el continuo nacimiento de miles de seres vivientes con la única finalidad aparente de morir, todo ello correría el riesgo de parecer una especie de grotesca, insensata, enorme, inútil producción de padecimientos. Ocupándose de otra cosa el Buda no ha tomado nunca posición ni sobre el problema de los renacimientos ni sobre la lógica o el absurdo de “todo esto”.

Libertad en lo imposible

Aunque el conjunto de consecuencias resumido en la fórmula “ley de causa y efecto” se coloque en el lugar de aquello que en la cultura occidental esta adscrito al azar, a la providencia, al destino, a la fortuna o a la voluntad de Dios y señale a nosotros mismos como principales responsables de aquello que sucede, eso no significa que nos encontremos en condiciones de predecir el futuro. Aun cuando es posible decir que causas buenas tienen efectos buenos y que causas malas tienen efectos malos, por lo cual se puede construir una vida tejida de bien o una vida tejida de mal, sin embargo una vez arrojada una causa en el tiempo/vida las infinitas conexiones que aquella causa establece con otras tantas innumerables causas/efectos en acción en nuestro mundo son impredecibles en su desarrollo. Aun en una situación extremadamente limitada como es la de un billar, solo un gran campeón está en condiciones de anunciar, previamente, de forma fiable y con bastante aproximación la posición que asumirán todas las bolas des púes de que haya efectuado su tiro. Pero nadie sabe, previamente, como se comportarán las bolas que se nos caen de la mano o que lanzamos torpemente.

A posteriori, en cambio, el hecho de que nuestro tiempo/vida esté compuesto de los efectos de causas actualmente pasadas es fácilmente verificable, como también está claro que estas causas, directa o indirectamente, han sido activadas por mi: si estoy aquí sentado, vestido así, a esta hora, en este lugar, a mi edad, con estos objetos, en compañía de estas personas... todas estas cosas se pueden recorrer hacia atrás en el tiempo y será posible (si la memoria nos ayuda) ver la causa activada por nosotros o que hemos contribuido a activar y después también aquella anterior y aquella anterior todavía, que han hecho que en el bolsillo derecho yo tenga una castaña de indias y que la mesa sobre la que estoy escribiendo “en realidad” sea parte de una antigua máquina de coser.

Observando en cambio hacia el lado opuesto, es decir hacia el futuro, la bola de billar que se me cae de la mano podría saltar sobre el pavimento hasta que alguien la recoja extinguiendo así la vida/efectos de mi descuido, o bien, cayendo de la mano a la esquina del billar podría rebotar en un

16 En particular en los *Jātaka*, literalmente “vidas anteriores”, 547 historias relativas a otras tantas vidas anteriores del Buda.

ángulo tal como para hacerla salir por la ventana y precipitarse completamente derecha sobre... Sudando frío nos asomamos temiendo lo peor pero, hasta que no vemos el agujero sobre el parabrisas de nuestro auto aparcado precisamente abajo, no sabemos si nos hemos transformado en un asesino o si la bola de billar se ha parado encima de la jardinera colgada en el alféizar. Si al contemplar el parabrisas agujereado pensamos que es lo que nos hemos merecido por nuestro descuido quizás nos sentiremos mejor, pero... sería un pensamiento totalmente arbitrario. Las bolas de billar, normalmente, no contienen un sensor que las lleva a moverse de forma punitiva para quien las deja caer. Igualmente arbitrario sería atribuir al infortunio, a la casualidad, al destino o a la Divina Providencia los daños provocados por la bola en nuestro auto nuevo, puesto que es evidente que somos los principales responsables del daño. No es el destino el que hace volar bolas de billar por la ventana, es necesaria nuestra activa, indispensable colaboración. Después de todo, sin embargo, nos ha ido bien, podríamos estar en prisión por homicidio más o menos voluntario, en vista de que el juez no hubiese creído en la casualidad de hecho de que habíamos hecho volar una bola de billar por la ventana precisamente mientras pasaba aquel vecino nuestro, propietario del simpático perro que nos desvela por las noches y, siempre por casualidad, le habíamos acertado de lleno. Si la buena puntería del azar no es una prueba fácilmente aceptada por los tribunales de los hombres ello no depende solo del malintencionado escepticismo de quién, haciendo de juez, desarrolla un trabajo en el que se oyen todo tipo de cosas: si la bola de billar ha salido de mi mano, toda o parte¹⁷ de la responsabilidad de los daños causados recae sobre aquel “mi” que ha movido así la mano.

Es exactamente en este punto que el budismo propone el salto de discontinuidad¹⁸ que abre las puertas a la libertad de *duḥkha*, no ya la libertad también de la prisión, más bien, siendo libres en la prisión esta ya no será solo una prisión¹⁹. Como hemos visto, la hipótesis propuesta por el budismo es que “yo” que lanzo... perdón, yo que descuidadamente dejo caer la bola de billar mientras pasa aquel buen hombre, y “yo” ante el juez somos dos cosas distintas, formadas en tiempos distintos por elementos que mientras tanto han cambiado. Por otra parte estas “dos cosas distintas”, vista su precariedad fantasmal, no se pueden ni siquiera llamar existentes a todos los efectos, son similares a las imágenes que aparecen sobre una pantalla de televisión. En una situación así hablar de “renacimiento” y por añadidura de cúmulo de efectos, *karma*, que “pasan” de una vida a otra es como querer caminar sobre el agua esperando que esta, por lo menos por una vez, nos sostenga. *Anātman* significa ausencia de vida individual autónoma, continuada, permanente, y es consecuencia directa de *pratīyasamutpāda*, es decir que cada cosa, cada fenómeno, cada ser de este mundo no es distinta de un elevado número de causas concomitantes, en continuo cambio, las cuales a su vez existen solo en las consecuencias o efectos de las relaciones que tienen sus componentes. *Anātman* significa que al cesar las causas que hacen existir este “yo”, también el desaparece.

Sin embargo aquí se abre un problema particularmente espinoso, si yo soy y no soy y, sobre todo, si aquel que era antes y aquel que soy ahora son dos “cosas” distintas, entonces: ¿Quién soy? ¿Como puedo definir un “mi”, que es también un “no mi”, aleatorio y siempre distinto?

El budismo en esto no nos es de ayuda, no se ocupa de establecer teoría para decir ni quién sea yo, ni si yo soy o no. En todo el proceso-vida la propuesta es ocuparme de “mi” de una forma tan profunda que problemas como ser o no ser, bien y mal ya no son visibles, un modo que permite a la libertad dentro de la prisión ser real. Aprendemos a dar vida a nadie volviéndolo alguien en relación con todos y con todo y después. Aquí esta lo difícil, aprendemos a valorar, decidir y actuar sin dejar otro huellas, sin querer indicar puntos a favor o en contra. Esto es posible usando las facultad

17 Dejamos espacio aquí a todo tipo de concurrencia de... causas, como por ejemplo la de quien ha colocado un billar demasiado cerca de una ventana.

18 Creo que esto se puede considerar un cambio ontológico. Crf. M. ABE, *Buddhism and interfaith dialogue*, cit., 197.

19 «El mismo ir y venir del mundo, dependiente y condicionado por otra cosa, es, no dependiente y condicionado por otra cosa, el *nirvāna*. Tal es la enseñanza», cfr. NĀGĀRJUNA. *Mādhyamakakārikā*, *Las estrofas del camino de en medio*, XXV, 9.

“externa” al pensamiento al intervenir en la realidad con buena intención²⁰.

El hecho de esforzarse con buena intención, incluso en un ambiente en el que no hay ya referencias objetivas de mérito, es importante por que el nirvana, para existir y no ser una fantasía, tiene necesidad de un ambiente que le es consustancial, del mismo signo del bien y de aquello que somos al disiparse *avidyā*. El primero de los votos del *bodhisattva*, “por muchos que sean los seres hago voto de conducirlos todos al nirvana, a la liberación del dolor”²¹, indica una meta imposible, además de insensata según el mismo budismo²². A tomar sin embargo a la letra. Solo una disponibilidad personal más allá de la lógica puede unirse a la facultad vuelta a escoger el bien más allá del pensamiento racional y constituir un espíritu auténticamente libre, en el transcurso de la vida cotidiana.

Un yo para cuatro estaciones

Si imaginamos nuestra vida, nuestro mundo entero como un gran juego de billar, será normal pensar que todas las bolas de billar de cualquier forma lanzadas o dejadas caer sobre el billar desarrollen enteramente su partida al interior de nuestra vida. Los tiros efectuados (por nosotros o por quien juega con nosotros) con habilidad y cuidado harán puntos, es decir acarrearán ventajas en nuestro mundo/vida, aquellos ejecutados sin pericia no harán puntos o los harán en negativo, las bolas de billar lanzadas con ira podrían dañar al billar, nuestro mundo y el del que juega con nosotros. En vista de que ese billar representa un todo, no habrá un “afuera”; si una bola se nos escapa de la mano desarrollará sus impredecibles efectos sobre aquel paño verde sobre el cual está sin embargo toda nuestra vida. Incluido nuestro simpático vecino y el juez que nos condena por que en el mundo de causa-efecto la responsabilidad, los lazos a posteriori entre el mal (o el bien) realizado y su autor están claros.

Unir a un yo, de forma indeleble, las consecuencias de sus actos descende de la concepción según la cual existe una entidad personal, dotada de vida autónoma, que nace, vive y, aparentemente, muere. Dado que más allá de un cierto nivel de precisión²³ no es posible identificar tal elemento y atarlo a sus responsabilidades, existe un plano sobre el cual no podemos conciliar la “ley de causa y efecto” con las responsabilidades personales.

En el cristianismo se dice que *el dios de misericordia es más grande que el dios de justicia*, queriendo significar con ello que olvidar un agravio, un abuso, viendo *ex novo*, carente de culpa a quién tenemos delante es obra grata a Dios, por que también Él “olvida” señalar de manera indeleble los efectos ruinosos de la bola que habíamos arrojado con malicia o torpeza. El per-don, en su gratitud insensata, sana más allá de la lógica. Sin embargo, en la cultura religiosa eclesial ligada a la tradición abrahámica, al “billar” de antes se le añaden algunas partes accesorias; en particular en la vulgata católica se enganchan tiempos suplementarios llamados paraíso, purgatorio, infierno (y hasta hace poco tiempo incluso una cuarta orilla extra, llamada limbo) en los que hacer confluir los resultados de la partida incluso más allá del silbido final de la hermana muerte²⁴ y esos

20 Respecto al sentido común, convencional, que aquí damos a el “bien” cfr. *supra*, cap. I, § *El centro del problema*. Veremos sin embargo como la cambiantes condiciones de base destruyendo el viejo mundo permiten ver y escoger un “bien” aparentemente igual al del viejo mundo pero completamente distinto.

21 Los otros tres votos, no menos imposibles, son: hago voto de extinguir las inagotables pasiones, hago voto de comprender las innumerables enseñanzas, hago voto de completar la suprema vía del Buda. Ubicarse en esta perspectiva, la de afrontar sin contenido (¿?) tales tareas infinitas, orienta nuestro espíritu al actuar en ausencia obtención.

22 Famosa. Respecto a esa insensatez, es “la objeción” que encontramos en el *Sutra del diamante*, §§ 3, 17, 25.

23 Basta considerar que si existiese tal vida auto-fundada no podría haber ni nacimiento ni muerte.

24 En un plano más limitado, ciertamente también el cristianismo prevé una salida espiritual de la prisión de causa y efecto: Jesús dice que se haga el bien sin mostrarlo y que se cierre la puerta cuando se reza, porque si no ya se tiene la propia recompensa en la aprobación de los demás. En cambio, la recompensa de quién actúa desinteresadamente, con desapego diría Eckhart, está ya en el acto mismo: el Reino está ya completamente presente en aquel preciso

resultados determinan la cualidad de una largo período posterior. En el hinduismo del *Vedānta*, terminada una partida/vida se abre inmediatamente otra pero sin poner a cero la puntuación, por lo cual el nuevo nacido se encuentra sobre las espaldas, llevando a cuentas podríamos decir, el resultado de años de porquerías de un pedófilo o bien el legado de una o más vidas entretejidas de comportamientos generosos y compasivos.

Al tomar nota de la disparidad aparentemente insensata entre las condiciones de partida de un ser viviente y otro, de la evidente injusticia de quién oprime y roba al prójimo y en lugar de caer fulminado disfruta tranquilo los frutos, el budismo no busca encontrar una razón que vuelva “justa” a nuestros ojos aquella situación, no es aquel el motivo por el que Siddhārta dejó la casa y la familia uniéndose a los ascetas del bosque. Más bien el problema afrontado fue como realizar la libertad del mal, *duḥkha*, precisamente a partir de las condiciones en las que nos encontramos en el momento en el que decidimos que aquel es nuestro problema.

Parece obvio que cada uno de nosotros sabe quién es, o qué cosa es. En realidad no sabemos nada a propósito de nosotros mismos, la única “cosa” que sabemos verdaderamente es que cada año las estaciones, junto a sus colores, nos traen el delicado perfume del final de nuestro tiempo. La pregunta más difícil es “¿qué es esto?”.

Durante el corto instante en los que está en el mundo una pompa de jabón es diferente a todas las demás y está compuesta compuesta de agua y jabón de las que ha nacido, pero aquella pompa no es ni el jabón ni el agua ni su suma. Incluso si ciertamente no es algo distinto a ellos.

En 1243 Eihei Dōgen, poéticamente burlón, escribía: «Cuando pintes la primavera no dibujes [las yemas de] el sauce, [los capullos de] el ciruelo, el melocotón y el endrino, pinta la primavera»²⁵. ¿Qué otra cosa podemos pintar sino los signos que nos hacen decir “es primavera”? Para aclararlo más Dōgen escribe: «La primavera está entre las ramas del ciruelo, envuelta por la niebla y el frío»²⁶. La primavera es un sueño basado sobre signos convergentes, hemos de imaginarla con el fin de que exista, de otra forma permanece *entre las ramas del ciruelo, envuelta por la niebla y el frío*: «”Esto no es mio, esto no soy yo, esto no es mi si mismo”. Por que él entiende así estas cosas, no está agitado por aquello que no existe»²⁷. El hilo invisible que unifica los instante y los días de nuestra vida no tiene ningún nombre ni ninguna forma que lo pueda aprisionar: libertad definida es libertad perdida.

Vida muerte y milagros

*Pratīyasamutpāda*²⁸ es desde luego un punto básico de la enseñanza del Buda; en el Śālistamba

momento. San Pablo, en *Gal* 3,28, dice: «No existe ya ni judío ni griego; no existe esclavo ni libre; no existe hombre ni mujer, por que todos sois uno en Cristo Jesús».

25 Cfr. *Shōbōgenzō Baika* (o *Baika*), la frase en japonés es: 春を畫圖するに、楊梅桃李を畫すべからず。まさに春を畫すべし (transliterado: *haru wo ga to suru ni, yō bai tō ri wo ga subekarazu. Masa ni haru wo ga subeshi*). La traducción literal de 楊梅桃李 es "sauce, ciruelo, melocotonero, endrino" por lo que la frase sería simplemente: «Cuando pintes la primavera no dibujes el sauce, el ciruelo, el melocotonero y el endrino, pinta la primavera» sin embargo el capítulo se titula *Baika*, o sea "capullos-flores de ciruelo" por lo que es posible una traducción más plástica de la frase. Traduzco 梅 (*bai* o *ume*) con "ciruelo" por la semejanza morfológica del fruto de aquel árbol, pero se trata de un vegetal distinto, a medio camino entre el ciruelo y el albaricoque, de frutos agrio. *Ibid*.

26 *Ibid*. Todo existe y no existe. Como la primavera, entre, entre las ramas sobre las que despuntan las gemas en los últimos fríos. Esta última frase Dōgen la atribuye a Tiantong Rujing, su mentor espiritual del que, en el mismo texto, dice: «El (mi) maestro solamente, el antiguo Buda, es la punta del pincel que dibuja la primavera», trad. De J.G. Forzani, de un inédito.

27 Cfr. *supra*, cap. III, n. 19.

28 *Pratīya*, de *pratyeti*, “andar hacia”; *samutpāda* significa “fuente”, “origen”, “producción”, de *samutpadayate*, “surgir juntos”.

sūtra, El discurso de la pequeña planta de arroz, aparece la famosa frase «Una vez, oh Maitreya, el Bienaventurado, viendo una plantita de arroz, hizo el siguiente discurso para los monjes: “Quién, oh monjes, ve la pratīyasamutpāda ve el dharma, aquel que ve el dharma ve al Buda”»²⁹. Si aceptamos esta afirmación, ella nos lleva a considerar que el contenido del despertar, el ser Buda, consiste en la pura experiencia directa³⁰ de la verdadera realidad de las cosas³¹, su (y nuestro) ser provisionales relaciones complejas cambiantes, condicionadas y causadas, la vacuidad más completa³².

Esto tiene algunas consecuencias importantes para nuestro discurso. Puesto que todo nuestro mundo está completamente con-causado, co-efectuado, dependiente, carente de un pedestal duro e inmóvil, entonces es completamente modificable. Así, queriendo hacer disminuir el dolor-duḥkha y crecer el bien-sukha en la propia vida, el discernimiento, la capacidad de juzgar bien y mal, correcto y equivocado, se convierte en una necesidad imprescindible para quien acepta la concatenación entre aquello que piensa, dice y hace ahora y la realidad pasada, presente futura. Contrariamente a cuanto se piensa comúnmente, incluso el pasado es influenciado y por ello modificado por aquello que pensamos, decimos y hacemos ahora. El pasado, y con el “la historia”, en cuanto lugar o depósito objetivo de tiempo y de acontecimientos no existe, más bien existe en cuanto legado de causas pasadas que maduran en efectos presentes³³.

Su suele decir que *el primer amor no se olvida nunca* y quizá alguno conserva celosamente el recuerdo de la belleza de un tiempo en el que, jóvenes y bellos, la felicidad tocó en nuestra puerta. Omitimos también que, en la reconstrucción de este pequeño cuadro que llamamos pasado, habitualmente evitamos insertar varios elementos que contrarrestan la atmósfera de tiempo feliz y, haciendo una hipótesis maligna, un mal día otra persona hablando de sus recuerdos, por otra parte también ellos llamados pasado, nos cuenta algunos episodios que destruyen completamente la posibilidad de rememorar aquellos días con dulzura. Es más, nos convencemos de haber sido vilmente engañados, de esa forma, repentinamente, nuestra melancólica felicidad se transforma en *duḥkha*³⁴. Este transformación del pasado es posible incluso sobre una escala más grande, nacional o planetaria; la historia de los mismos episodios escrita por los vencedores de una guerra contrasta con fuerza con la escrita por los vencidos. El cambio, el fin de un régimen o de un período histórico-político coincide a menudo, más o menos velozmente y radicalmente, con la modificación de los libros de historia o de aquello que podemos llamar pasado colectivo. Es sabido que esta remodelación a la carta del pasado de los pueblos provoca mucho sufrimiento que, a veces, provoca reacciones violentas y por tanto más *duḥkha*. He ahí pues que *pratīyasamutpāda*, la descripción de la naturaleza compuesta, inpermanente, inestable, vacía de todos los fenómenos extiende su poder

29 Esta frase, de manera parecida, es citada repetidamente en la literatura budista, por ejemplo en el Madhyamakakārikāvṛtti o Prasannapādā, de Candrakīrti (comentario del la Mādhyamakakārikā de Nāgārjuna), en el Karatalaratna, La joya en la mente, de Bhavyaviveka, cfr. Gnoli I, 2001, 1320 n. 1.

30 Cfr. *supra*, cap. I, en particular n. 17.

31 Aquí con “cosas” quiero decir “todo”: objetos materiales, inmateriales, seres, etc., incluido “yo”, incluido Buda.

32 En el *Prajñāpāramitā Hṛdaya sūtra* o *Sutra del corazón de la prajñāpāramitā*, el conocimiento ido más allá encontramos: «Aquí, ¡oh Sariputra!, la forma es vacío, el vacío es forma, El vacío no es distinto de la forma, la forma no es distinta del vacío. Si esta es la forma así es el vacío, si esto es el vacío así es la forma», “aquí” indica “en la pura experiencia de la verdadera realidad de las cosas”. Nāgārjuna, en la *Mādhyamakakārikā*, *Las estrofas del camino del medio* XXIV, 18 escribe: «*Pratīyasamutpāda*, a esta y no a otra cosa llamamos vacuidad. La vacuidad es una designación metafórica», cfr. Gnoli II, 2004, 635. “Designación metafórica” quiere decir que vacío/vacuidad-*śūnya/śūnyatā* es un intento de describir la condición esencial en la que se encuentra cada cosa, por tanto vacío/vacuidad-*śūnya/śūnyatā* no son “algo”, una realidad trascendente, el Absoluto, la Nada, el lugar de todas las cosas, etc. «*Pratīyasamutpāda*, a esta y no a otra cosa llamamos vacuidad.» solo quiere decir que el vacío del vaso se extiende esencialmente también a la parte llena, la parte de la forma.

33 No me refiero únicamente al aspecto mental, al psicológico y al verbal de la narración/memoria. Las ruinas de antiguos edificios que nos recuerdan la existencia lejana de las poblaciones que los habitaron, son efectos de causas lejanas, como por ejemplo los esfuerzos por construir palacios o fortalezas y simultáneamente efectos de las causas que los han reducido a escombros.

34 Obviamente es posible también el caso opuesto; un recuerdo infeliz que, modificado por el presente, se transforme en alegría.

sobre todo el tiempo, también sobre el que ha pasado. Incluso el pasado entra en ese juego; ya no es una fotografía inmutable, una situación fija que afecta al presente, sino también él parte de la plástica realidad a la que puedo llevar el bien.

Podría parecer entonces que, sabiendo todo esto, esta en nuestra mano aquello que nos sirve para disolver el mal e instaurar el reino del bien: conociendo la regla del juego, el mecanismo, es suficiente tener atento cuidado de todo pensamiento, de toda palabra y de toda acción y la felicidad invadirá nuestra vida. Pero, así como “mi reino no es de este mundo”, también así “en el mundo no hay [rastros de] *buddhadharma*”; el mundo, sus instrumentos, pueden producir únicamente una vida donde *duḥkha* está siempre presente, la ética del mundo no puede trascender el mundo. Los valores éticos pertenecen al reino de lo convencional, no tienen ningún poder de trascendencia. La vida de un tranquilo pensionista que ha trascendido su vida no descuidando nunca el cumplir el bien y la de un viejo presidiario que ha llenado su tiempo de todo tipo de violencia y abusos no son la misma cosa, pero el ofrecimiento del Buda concierne de la misma forma a ambos, por que sobre este mundo ninguno está al amparo de *duḥkha*. La buena moral, aun santa y justa, puede ayudarnos a evitar, a nosotros y a los otros, muchos sufrimientos y a no acumular obstáculos en relación a la trascendencia pero no podrá nunca escapar de *pratītyasamutpāda*, el mecanismo de producción de *duḥkha*. La ética, la vida moral, allana el camino hacia el límite de este mundo pero no lo supera, incluso la buena moral es parte del mundo de *avidyā* y *duḥkha*. Es preciso encontrar la puerta sin puerta, aprender a atravesarla libremente dejando que se desvanezca la puerta, el atravesar y el que atraviesa.

Vivir para morir

La posibilidad de trascender un hábitat en el que “todo es *duḥkha*” nace de operar en el aquí y ahora una completa inversión de dirección que preludia una completa inversión de valores, en su sentido y en su sustancia. Abandonado completamente el mundo que habíamos construido, el mundo reaparece; igual que era antes, pero no para nosotros, que habíamos fabricado otro. Aquella inversión es un doble pasaje por que consiste, primero, en volver nuestra atención al interior así como al exterior y después en no aferrar, dejar desaparecer también el mundo interior, que funciona de la misma forma que el exterior, siendo su continuación. Este dejar ir todo asidero permite respirar el pleno vacío del espíritu, continuamente atravesado por los rastros del mundo. Dejar marchar estos rastros sin adherirse transforma el hombre en un permanecer que es no permanecer en alguna cosa y preludia la capacidad de discernir el bien de aquel instante sin que intervenga ningún interés, ninguna preferencia. Un bien también él transformado.

Todo esto es difícil y nunca está completamente a resguardo de errores: «Entonces Juyi³⁵ preguntó : “¿Cual es el gran significado del *buddhadharma*?”. Daolin respondió: “no hacer ningún mal, atentamente practicar todo acto de bien”. A lo que Juyi dijo: “Si así fuese, incluso un niño de tres años lo podría decir”. Daolin³⁶ replicó: “Quizás un niño de tres años lo podría lo decir, pero incluso un anciano de ochenta años no alcanza a realizarlo”. Cuando aquello fue dicho, Juyi, se inclinó y partió»³⁷. Comentando el dialogo de forma aparentemente enigmática, Dōgen explica que aquello

35 Bai Juyi (772-846) de la dinastía Tang, discípulo laico de Fokuang Ruman, a su vez discípulo del gran Mazu Daoyi, cfr. MYM, II, 301 ss.

36 Niaohe (o sea “nido de pájaro”, así llamado por que vivía en un refugio construido entre las ramas de un pino) Daolin (741-824), de la escuela de Niutpou Faron, cfr. MYM, II, 299 ss.

37 EIHEI DŌGEN, *Shōbōgenzō Shoaku makusa*, trad. a c. de W. Bodiford, Stanford Univ., cfr. <http://urlin.it/20d22>. *Shoaku makusa* significa "no realizar [ningún] mal". El título de este capítulo del *Shōbōgenzō* viene de un famoso verso que Dōgen cita al comienzo: «No realizar [ningún] mal, practicar atentamente todo acto de bien, purificar la propia mente; esto es la enseñanza de todos los Budas». La frase, conocida como "los preceptos de los siete Budas", es uno de los más antiguos dichos del Buda registrados en el Canon. Aparece en las primeras escrituras, como los *Agama sūtra*, el *Dhammapada*, en los textos del *Vinaya* así como también en las composiciones posteriores del *Mahāyāna*, como los *Prajñāpāramitā sūtra* y el *Mahāparinirvāṇa sūtra*, cfr. W.

que Juyi no había entendido era que “tanto no hacer ningún mal” como “atentamente practicar todo acto de bien” son *no hacer*³⁸, revelando así que no se está hablando de indicaciones normativas, basadas sobre una común, compartida o establecida concepción de bien y mal. Se trata del discernimiento entre bien y mal fuera de las ideas de bien y mal, es decir “no hacer ningún mal, atentamente practicar todo acto de bien” a partir del no fabricar³⁹ -aquello que habíamos llamado *samādhi*- un discernir que tiene como base el vacío. «Por ello el Así Ido ha dicho: “Por un ser del despertar que no tenga lazos puede ser dado un don. No da quien da ligado a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas”»⁴⁰.

La posibilidad de desaparecer cortando todos los lazos es un punto crucial de la práctica budista. No puede ser un acto mecánico a realizarse distraídamente, no puede ser algo imaginado, no es algo que podamos decir⁴¹ o pensar que estamos haciendo. Es preciso entrar a menudo cada día en lo no construido; necesita de larga experiencia y de la confrontación repetida, prolongada en el tiempo con una guía más vieja⁴². Si este movimiento del espíritu no sucede o sucede de forma parcial, indecisa, contaminada, no importa cuantos años se estudie y se practique el budismo: continuaremos reproduciendo las mismas condiciones de partida, aquellas por las que “todo es *duḥkha*”.

Lanzándonos en cuerpo y alma en el vacío, más allá de nuestras bagatelas mortales, aprendemos a vivir en un ambiente infinito, con el cual permanecemos “en contacto” surgiendo desde allí y dado que ese ambiente infinito tiene la cualidad comúnmente llamada “bien”, con mucha atención estamos en condiciones de discernir en sintonía.

El punto importante, sin embargo, es el de la inmersión; una muerte real, completa, definitiva⁴³. Todo nuestro mundo debe morir, sin tardanzas ni excepciones. Una, cien, mil millones de veces. Y después todavía más, sin fin. No existe un momento en el que podamos decir: «Ahora estoy verdaderamente muerto», es más, precisamente desde ahí debemos a comenzar a morir. Solo el que practica el *samādhi* -llamado *zazen* en la escuela Zen- está en condiciones de morir de verdad.

En este punto cometer un error puede ser peligroso, sobre todo en sentido religioso, aunque no únicamente. Puesto que se entra en, o nos abrimos⁴⁴ a una dimensión infinita, si esto no sucede en nuestra completa ausencia entonces, en vez de dejar al Infinito todo el espacio puede suceder lo

Bodiford <http://urlin.it/20d21>.

38 *Makusa* está escrito 莫作, donde 莫 representa el sol (日) que se esconde entre los arbustos y significa "desaparecer", "non existe" y "no". 作 está compuesto de 人, "hombre", "ser humano" y de 乍, "de repente" y significa "ponerse de repente manos a la obra", "producir", "trabajar", "hacer".

39 En el § 7 del *Sutra del diamante*: «Las nobles personas sobresalen en lo no construido». Véase también mi comentario al texto. «Lo no construido es la meta dinámica que no puede ser un estado. No construir y no aferrarse a lo no construido, al nirvana, transforma el estado en vida eterna. Dejar ir el nirvana es la única forma de tenerlo firmemente. Vivir en lo no fabricado es estar en el mundo donde reina el cero», cfr. MYM-GI *SdD*, 108. “Cero” es una traducción literal de *sūnya*.

40 Cfr. *Sutra del diamante* § 14.

41 Con la debidas y raras excepciones: «Oh Bienaventurado, yo soy un *arhat* que reside en la paz, sin embargo, oh Bienaventurado, no doy lugar al pensamiento: “Yo soy un *arhat* que reside en la paz”», cfr. *Sutra del diamante*, § 9.

42 Existen excepciones a la necesidad de una guía, pero los Budas iluminados, en condiciones de realizar enteramente el camino solos, aparecen raramente, y ninguno de nosotros lo es. Sin embargo es válido el dicho: mejor solos que mal acompañados.

43 En Japón, en la escuela Zen existe un dicho: 大死一番絶後に蘇るる (transliterado: daishi ichiban zetsugo ni yomigaeru) es decir: “sobre la base de la gran muerte renacer desde una completa extinción”. La expresión, de esta forma, parece que fue usada por primera vez por el erudito budista japonés Menzan Zuihō (1683-1769), mientras que el origen de la expresión “gran muerte” (大死) se encuentra en el *Biyán Lù*, *La colección de la roca azul*, en el Caso 41. Con cautela es posible acercar aquel dicho a aquel evangélico: «Quién quiera salvar la propia vida la perderá, pero quién pierda la propia vida por mi causa la encontrará» (*Mt* 16,25).

44 Realizando una ausencia se podría preguntar quién entra o se abre a esa dimensión infinita. Esta es otra de esas preguntas a las que el budismo no busca dar una respuesta. Realizar la salvación es aquello que cuenta, establecer si dicha libertad es Buda, naturaleza de Buda, Cristo, rostro original, etc. es secundario.

contrario, que sea yo el que me agigante y: «En estos casos “la unión entre Dios y yo” viene desviada en la dirección del “yo”, y surge el peligro de usar Dios como medio para hinchar el “yo” [...] Y la única cosa más poderosamente dañina que el egoísmo es el Egoísmo»⁴⁵, o bien: «”Iluminación”, entonces, no tanto como liberación del yo sino como su soberbia exaltación, como última barrera levantada contra la nada del ahora. Como extrema, inexpugnable, autoglorificación»⁴⁶.

En zazen, si encuentras Dios/dios mávalo. Todo aquello que puedes encontrar es una producción de tu fantasía, la mente ve solo aquello que la mente produce. Cuando, en cambio de ser “no soy ya yo quién vivo...”⁴⁷ es lo contrario, entonces el discernimiento entre bien y mal padece una deformación: dado que ya no soy yo, aquello que me gusta no es ya aquello que me gusta a mi sino aquello que le gusta a Él.

En el mundo están también aquellos⁴⁸ que viven como si estuviesen constantemente «de misión por cuenta de Dios», divertido como gag de un film cómico⁴⁹, grotesco en realidad.

45 Cfr. UEDA SHIZUTERU, *Ueda Shizuteru shū* (Colección de las obras de Ueda Shizuteru), citado en B.W. DAVIS, *Letting Go of God for Nothing. Ueda Shizuteru's Non Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism*, 246, disponible en: <http://nirc.nanzanu.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJP2Davis.pdf>. Ueda Shizuteru (Tokyo, 1926) es un exponente puntero de la tercera generación de la escuela de Kyoto.

46 Cfr. T. TOSOLINI, *Interno giapponese*, EMI, 2009 Bologna, 26.

47 De san Pablo: «No soy yo quién vivo, sino Cristo que vive en mí» *Gal* 2,20. Según la lógica una frase de ese tipo es impronunciable: si “yo” de verdad desaparece, nada queda para decir que queda. Y al mismo tiempo la expresión (esta de Pablo y otras equivalentes de otros ambientes religiosos) se vuelve lícita por la experiencia. Llamar “Cristo” o con otros nombres, o bien no dar ningún nombre a “aquello” que que queda es solo una elección de expresión.

48 Obviamente no considero que sea una característica solo de los teístas, sino de aquellos que se piensan, se sienten depositarios del bien de la humanidad y del sentido último de la historia.

49 Es uno de los chistes del film *The blues brothers* de John Landis (1980). Producida por una mente deformada (o con mala fe) la idea de que *Dios lo quiere*, o alguna de sus variantes a lo largo de los siglos, es y ha sido una de las mayores causas de sufrimiento de la humanidad.

La ética y la fe

De Aśoka a Kanīṣka

Hace algunos años participé en una serie de encuentros de discusión y profundización sobre el tema del monoteísmo organizados en un monasterio camaldulense. Había hebreos, cristianos, islamistas, era el único participante que practicaba una religión no perteneciente al tronco abrahámico-judaico. Recuerdo que, en aquella ocasión, con una única frase conseguí unificar a todos los demás ponentes “contra” mí. El hecho que no gustó fue el argumento por mi parte de que hablar de *monoteísmo* es un acto de idolatría por que, a mi parecer, es la pretensión de enumerar a dios. A este, con un razonamiento, ligaba la afirmación de que de hecho una religión verdadera no podía sino ser atea, es decir carente de toda tentativa de afirmar un dios, so pena de convertirse de algún modo en idolatra. Fue en esa ocasión cuando, durante un debate, un sacerdote católico, austriaco, docente de derecho islámico, teólogo, políglota, graduado en la Universidad de Argel y doctorado en la Sorbona, me preguntó cual era el fundamento del budismo¹. Cuando respondí que el budismo no tenía ningún fundamento y que, al contrario, los budistas tenían cuidado en cualquier caso de no reconocer o fabricar ninguno, afirmó perentoriamente que si un sistema presuntamente religioso no tiene ningún fundamento, por eso mismo no se puede definir como “religión”, no tiene una dirección hacia la verdad y, sobre todo, no puede tener una moral, es decir no está en condiciones de ofrecer al hombre ninguna indicación segura y confiable sobre el bien y sobre el mal, sobre lo justo y lo erróneo. Y por todo ello no es una verdadera vía de salvación.

Practico y estudio el budismo desde hace mucho tiempo y, aun con las consiguientes dificultades, estoy contento de haber emprendido este camino por que considero satisface mi religiosidad; fue también por esto que permanecí particularmente desorientado ante mi incapacidad de oponer una argumentación razonada válida a esta afirmación. Lo que, en relación con aquello de lo que estamos tratando, conduce a un interrogante: ¿La ética religiosa, la moral, tiene necesidad para existir de brotar o se producida desde un fundamento personal de tipo óntico? O bien: ¿Puede una religión carente de un fundamento trascendental estar en condiciones de expresar una ética?

Estoy convencido de que no es necesaria la afirmación de una divinidad trascendente personal para una producción ética, es decir que considero que una religiosidad carente del credo en la existencia de un fundamento divino y personal puede ser expresión de una ética de salvación y producir un comportamiento que sea edificación del sumo bien.

No es de ninguna manera fácil, sin embargo, aclarar como puede suceder esto puesto que también tal aclaración debe moverse necesariamente sobre elementos contradictorios, basados más sobre la fe que sobre la evidencia de cosas que se puedan enunciar de forma lineal y unívoca.

Tras la desaparición del Buda, gracias a numerosos discípulos que habían compartido durante mucho tiempo su experiencia de vida, la propuesta de salvación continuó teniendo testimonios vivos y representando una novedad real y practicable: es el periodo del budismo antiguo, vital incluso en ausencia del Buda.

¹ Entendida la pregunta como: ¿Cual es el fundamento ontológico del budismo? Es decir: ¿Está garantizado el budismo por un dios?

Aquellos que habían aprendido profundamente su enseñanza no vivían según una regla abstracta, esta nació a continuación como codificación de actos espontáneos; ha sido la regla la que ha tomado como modelo un comportamiento virtuoso, no al contrario. Descubrir la ética budista, hoy, significa “volver” a aquella situación y naturalmente uno de los instrumentos para aquel retorno es la observancia de la regla.

En los siguientes decenios, poco antes de la época del gran rey Aśoka², tras la desaparición de los últimos discípulos directos del Buda, faltando el ejemplo viviente de la norma que produce salvación, a muchos les pareció inevitable sustituir aquel ejemplo con la letra de sus discursos y la aplicación escrupulosa de la regla. Se desarrolló un budismo que prefería definiciones negativas y predicaba la cesación, la extinción como vía de salvación. Sarvepalli Radhakrishnan representa esta tendencia como:

«... Encarnación del pensamiento cristalizado [...] una prisión para el espíritu [...] la separación de los asuntos del mundo, la morbosa supresión de todo interés y placer humanos [...] si la libertad de juego del no-yo implica la extinción del yo, entonces nuestro objetivo no es sino la muerte. Pero aquello que el Buda pretendía decir con libertad era la victoria sobre si mismo y no su destrucción³.»

Mientras el budismo *Theravāda* se enraizaba en el sur, en Sri Lanka y después en Birmania⁴, en el noroeste, durante el periodo entre el reino del Aśoka y el de los kushanidas de Kaniška⁵, una nueva tendencia comenzó a manifestarse⁶ tomando poco a poco una forma si no definida por lo menos claramente distinta de las otras formas de budismo existentes hasta entonces. Siguiendo de nuevo la apasionada prosa de Radhakrishnan:

«Los lados reprimidos de la naturaleza humana afirmaron sus derechos y se rebelaron ante aquella fría inteligencia con una violencia imperiosa que resulto tan titánica y exclusiva como había sido la del intelecto. El alma hambrienta y la imaginación sedienta buscaron su alimento en el simbolismo sugerente de la religión anterior. También la vida del Buda podía suscitar emociones y naturalmente fue deificado⁷. [...] El *Mahāyāna* se da cuenta de que solo podía capturar la mente del pueblo renunciando a la glacial frialdad de algunas formas de Budismo antiguo y da vida a una religión capaz de atraer el corazón de los hombres [...] El *Mahāyāna* también coloca más intensamente el acento sobre el amor y apunta a la salvación de todo ser sintiente encontrando en el *nirvāna* la Realidad una, la cual es “vacía” únicamente en el sentido de que está libre de las limitaciones de

2 304-232 a.C. Si bien es considerado un soberano de la dinastía Maura, se le supone un origen parcialmente helénico. Reinó sobre gran parte del subcontinente de la India. Afganistán, parte de Irán, Bengala, Bangladesh y Assam. Impresionado por los estragos perpetrados por su ejército en batalla se convirtió al budismo y envió embajadores para dar a conocer la enseñanza de Buda hasta Alejandría en Egipto. Introdujo una legislación basada sobre la no violencia y sobre el respeto de todo ser vivo, incluidos los animales. Hizo erigir estelas de piedra con inscripciones -las más antiguas escrituras budistas conservadas- inspiradas en la enseñanza del Buda. Uno de estos edictos, verdadero manifiesto de diálogo inter-religioso, no se limita a predicar el respeto por las otras religiones sino que aconseja su estudio y conocimiento.

3 Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I, 603 s.

4 Desde 2010 el nombre de Birmania ha sido sustituido por el de República de la Unión de Myanmar.

5 Emperador convertido al budismo de la dinastía Kushan, perteneciente probablemente a la etnia Yuezhi originaria del noroeste de China (moderno Xinjiang), reinó sobre la Bactriana (Uzbekistán, Tayikistán, Afganistán del norte), el moderno Pakistán, la cuenca del Tarim controlando así las relaciones entre Roma y China por la Ruta de la Seda, el Pamir, el Kashmir y la India centro-septentrional, se piensa, entre el 127 y el 151 d.C. Estableciendo en Purushpura (moderna Peshawar) la principal capital del imperio, desplazó a occidente, en zonas donde prevalecían formas de dialectos cercanos al sánscrito, el eje del poder y de la cultura que hasta entonces estaban centradas más al este, hacia el Bihar, donde estaba en uso el pali como lengua literaria. Si Aśoka favoreció el encuentro entre el budismo y la cultura griega, Kaniška fue un importante vehículo de encuentro con la cultura china.

6 «El *Mahāyāna* sigue el canon destilado del concilio de la época de Kaniška, que fue realizado en Jalandhara en el Punjab», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I, 598.

7 *Ivi*, 603.

cualquier fase de la experiencia contingente o finita de la que tengamos un conocimiento empírico⁸.»

Y después:

«El *Mahāyāna* nos pide participar en el mundo y estructurar nuevos ideales sociales y religiosos⁹»

Bodhisattva no es penitencia

A parte de la narración, de la historia de aquello que se supone ha sido el desarrollo global en el arco de algunos siglos, aquello que más caracteriza la evolución llamada *Mahāyāna* es el cambio del ideal ético. Este cambio es representado sobre todo por la transición desde la figura del *arhat*¹⁰ a la del *bodhisattva*¹¹ como protagonista privilegiado de la escena religiosa. No ya la completa absorción, la beatitud hierática del viajero solitario que rechaza toda participación sino una nueva figura que en la iconografía todavía corriente viene representada como “aquel que renuncia a aislarse del mundo para atrapar el fruto del *nirvāṇa* y se implica en el mundo ofreciéndose como guía y medio de la salvación de todos los seres”. El término *bodhisattva* en realidad no es nuevo, aparece en los *Jātaka*¹², pertenecientes al budismo antiguo. En los *Jātaka*, *bodhisattva* es aquel que en una vida todavía por llegar, será Maitreya, “el Amigo Benévolo”¹³, el Buda del futuro.

Por tanto ese término pretendía representar el periodo de formación de un futuro Buda, entidad cuya aparición es extremadamente rara, hasta el punto de que desde el lejano pasado del tiempo sin inicio solo 6 han sido “contados” antes de Śākyamuni. Se puede decir que, para simple personas como nosotros, en el periodo precedente al desarrollo mahayánico la vía del Buda se interrumpía en el estadio de *arhat* y solo algunos seres excepcionales -uno por cada era- eran considerados en condiciones de realizar la budeidad.

Tradicionalmente el anuncio de la evolución de tal situación aparece en el capítulo IV del *Sutra del loto* cuando, tras las parábolas de la casa en llamas y la del hijo pródigo¹⁴, es profetizado por el Buda el perfecto supremo despertar¹⁵ a sus discípulos, los grandes *arhat*, llamados también *śrāvaka*, “auditores (de la voz del Buda)”. En la profecía, que se entrecruza con parte del sentido de la parábola del hijo pródigo, el Buda explica que todos realizaremos el perfecto supremo despertar por que todos (no solo los grandes *arhat*) pertenecemos a la familia del Buda y somos por tanto sus herederos legítimos.

8 *Ivi*, 605.

9 *Ibid.*

10 Literalmente: “honorable”, de la raíz verbal *arh* “merecer”, cfr. SED M. Monier-Williams, 93. Fue usado tanto como adjetivo constituyendo un título honorífico para el Buda y sus discípulos, bien sustantivado como definición, entendiéndose “aquel que ha alcanzado el grado más alto de despertar” o bien, tras la difusión del *Mahāyāna*, “aquel que a pesar de un gran desarrollo, no ha alcanzado todavía el pleno despertar”.

11 *Bodhisattva* está compuesta de *bodhi* y de *sattva*. *Sattva* significa: “ser”, “existencia”, entidad”, “realidad” pero también: “verdadera esencia”, “naturaleza”, “esencia espiritual”, “espíritu”, “mente”. *Bodhi*, de la raíz verbal *budh* (de la cual también *buddha*), significa literalmente “despertar”, incluso si una larga estratificación cultural ha hecho que más a menudo sea traducido con “iluminación”, “inteligencia iluminada”, “perfecto conocimiento”, cfr. SED M. Monier-Williams, 1135 y Dz Scr-It Sani, 1704.

12 Compendio de 547 historias que narran las vidas precedentes del Buda. *Jātaka* significa “nacimiento-historia”. En el *Canon Pali*, el *Tripitaka*, los *Jātaka* forman parte del *Khuddaka Nikāya*, el *Compendio de* (textos) *menores*.

13 El nombre deriva de *maitrī*, “benévolo”, “compasivo” o bien de la unión de este último con *mitra*, “amigo”. En la literatura budista de todas las escuelas está presente una profecía en la cual se dice que el Buda de la era siguiente llevará ese nombre. Habitualmente es representado sentado sobre un trono o sobre un asiento a la occidental, raramente con las piernas cruzadas.

14 Es la historia del hijo pródigo en una estructura narrativa muy similar a la que encontramos en el capítulo 15 del evangelio de Lucas; cfr. MYM. I, 203 s.

15 *Anuttara samyak sambodhi*, expresión convencional utilizada únicamente en relación al despertar del Buda.

Detrás de este trazado está aquello que es considerado el mensaje más fuerte de aquel gran *Sutra*: todo ser posee la semilla del despertar, todo hombre es potencialmente un buda. A condición de que no intente serlo, apropiándose por sí mismo de esa facultad haciendo un recorrido no solamente personal sino también individual. La transformación del *saṃsāra* en *nirvāṇa* no es una operación alquímica a realizar sobre un individuo, sobre un grupo o sobre una parte -por ejemplo “los vivientes”- de la realidad. El *nirvāṇa* es realizado cuando todo y todos son *nirvāṇa*, si no fuera así, como dijeron el venerable Subhūti, el venerable Mahākātyayāna, el venerable Mahākāśyapa y el venerable Mahāmaudgalyāyana tras haber oído del Buda la profecía del supremo perfecto despertar del venerable Śāriputra :

«Bienaventurado, a pesar de que enseñes la doctrina, nosotros que hemos descubierto que todo es vacuidad, carente de huella¹⁶ y que no merece ser deseado, no tenemos deseo de los atributos búdicos, de la magnificencia de los campos búdicos, de los poderes de los bodhisattva, de los poderes del Tathāgata. ¿Por que motivo? Hemos huido del triple mundo y nos hemos imaginado en el nirvana.»¹⁷

En pocas palabras es esbozada aquí de forma crítica la iconografía clásica del *arhat* que, consciente de la impermanencia y de la vanidad de todas las cosas, desechada toda veleidad de vida socializada, considera nirvana el estado de completo desapego del mundo.

También en el *Sutra del loto* existe otra parábola, llamada *De la isla de las joyas*¹⁸, en la cual se evidencia la necesidad de no aferrar nunca un resultado, un estado o un estadio como meta de nuestro recorrido sobre la vía del Buda, sino la de mantener fresco y vivo dentro de nosotros el sentido del continuar. La vía es tal solo si se continúa. Bajo esta luz, el sentido de “aquel que renuncia a aislarse del mundo para coger el fruto del *nirvāṇa* y se implica en el mundo ofreciéndose como guía y medio de la salvación de todos los seres” adquiere un tinte moral distinto que no es el sacrificio o la renuncia como valor ético. El Buda no ha practicado ni predicado nunca el sacrificio o la renuncia como valor ético. El único modo de volver existente el nirvana es vivirlo en lo existente.

La sede del dolor

Las alternativas precedentes al cambio radical anunciado en el *Sutra del loto*, tales como “imaginarse en el nirvana”, es decir considerar haber alcanzado la meta gracias a una cierta paz instaurada en nuestra vida tras años de práctica y de bien, o bien el residir en el vacío dejando desaparecer todo aquello que surge llevando cerca del cero las ocasiones de que cualquier cosa se manifieste dentro y fuera de nosotros a través de una vida reducida a la más simple necesidad y carente de relaciones, nacían de una secuencia lógica. Si examinamos los ejemplos que hemos

16 *Animitta*: “carente de características (fijas)”, “carente de fundamento”, “carente de (verdadera) identidad”.

17 Cfr. *Sutra del Loto*, a c. de Luciana Meazza, BUR Milán 2001, 128 s.

18 Brevemente: «Supongamos, oh monjes, que exista un impenetrable bosque de 500 *yojan* de largo y que entre un gran grupo de personas. Ellos tienen un guía que les conduce a la Isla de las Joyas [...] El denso grupo de personas [...] dice: “Maestro, guía, líder, nosotros estamos cansados, atemorizados, ansioso y exhaustos. Volvamos atrás atrás, este impenetrable bosque es demasiado largo”. Pero el guía, hábil en los medios [...] piensa para sí: “Es una lástima que estos infelices no alcancen la gran Isla de las Joyas”. Por compasión hacia ellos [...] en el centro del bosque [...] hace aparecer una ciudad mágica. Entonces les dice: “No tengáis miedo señores [...] Aquí hay una ciudad en la que podéis reposar [...] Ahora que habéis encontrado la tranquilidad deteneros. Una vez reposados, quién quiera podrá proseguir hacia la gran Isla de las Joyas”. Aquellos, invadidos por la maravilla, por la sorpresa, el estupor, dice: “Estamos fuera de aquel impenetrable bosque: Aquí hemos obtenido el nirvana y permaneceremos aquí”. Habiendo entrado por tanto en la mágica ciudad, convencidos de haber llegado, convencido de estar a salvo, piensan: “Ahora estamos en paz, nos sentimos reanimados”. A continuación sabiéndolos reposados, el guía hace desaparecer la ciudad mágica y les dice: “Venid señores, la gran Isla de las Joyas está cerca. Yo he hecho aparecer esta ciudad para daros un poco de reposo», cfr. *ivi*, 193 s.

reunido en el capítulo I, veremos que tienen todos la misma característica, de hecho *duḥka* se manifiesta o no según la presencia o no de un tipo particular de pensamiento que podemos definir como la convicción de ser. La gravedad, o el peso, de *duḥka* depende después de cuán acompañada esté esa convicción de aquello que comúnmente se llama “amor propio”, en el lenguaje budista: apego. Este tipo particular de pensamiento tiene como contenido secundario el sentido de lo “mío”; por lo que el combinado “yo soy”, unido a “soy merecedor de respeto, amor, deferencia, etc.”, abastecidos de “este cuerpo es mío, esta familia es mía, estos objetos son míos, etc.” constituyen la realidad puramente mental y emotiva en la cual vive y prospera *duḥka*.

En el budismo posterior a la desaparición del Buda y de sus discípulos se instauró la convicción de que el nirvana no era una realidad positiva, focalizando el interés “únicamente” sobre la desaparición de *duḥka* con el fin de que pudiese emerger, por sustracción, el bien. Puesto que el *humus* vital, el campo de existencia de *duḥka* es aquella amalgama de pensamiento de la que hablábamos antes, la indicación básica era no apegarse a esos pensamientos en particular y después a todos los demás en tanto que veladuras de la mente clara, dejándolos deslizarse fuera y permaneciendo en la infinita paz del vacío:

«805. Se afligen los hombres por el apego, por que no existen posesiones duraderas; en el desapego, en cambio, está la calma. Habiendo reconocido esto, se abandona la casa.

806. Por causa de la muerte es abandonado aquello sobre lo que el hombre piensa: “Esto es mío”; habiendo reconocido esto, el sabio que me sigue no se inclina al apego.

[...]

809. Aquellos que codician el apego no cesan afligirse, de lamentarse, de ser envidiosos; por ello los *muni*¹⁹, habiendo renunciado a la posesión, viven con la mirada vuelta a la paz.

810. El *bhikkhu*²⁰ que vive apartado, amante de la soledad, posee aquella plenitud que pertenece a quien no se muestra en el mundo.

[...]

812. Como la gota de agua no se adhiere a la hoja del loto, como el agua no contamina el loto, así el *muni* no se apega a aquello que ve, siente o piensa.

813. Por ello aquel que se ha purificado no formula conjeturas en torno a los objetos de los sentidos o del pensamiento, ni espera la pureza de otra fuente. Él no muestra ni apego ni aversión²¹.»

En esta fase el paradigma de aquel que quiere alcanzar la cima de la vía, en la liberación del dolor que introduce a la plenitud y a la serenidad, se entrelaza sobre dos directrices paralelas; exteriormente la reducción al máximo de las ocasiones de implicación, interiormente el dejar desaparecer toda construcción mental sin crear otras de nuevo²²: «Date prisa en cultivar la sabiduría. Has de ti mismo una isla. Limpio de manchas e imperfecciones seras un ser noble»²³.

En efecto, alcanzar la serena paz que se manifiesta cuando cortamos los lazos con los asuntos mundanos mientras amoldamos nuestra vida interior al silencio, ofrece tal profundidad de bien que, tras años de práctica y de soledad más o menos completa, la estabilidad finalmente conquistada es una isla de bien a la cual nos entregamos gustosos. No solo no pienso que haya nada malo en esta inclinación sino que deseo a muchos poder avanzar en la práctica hasta ese punto.

19 Del védico *muni*, originalmente “alguien que ha hecho el voto de silencio”. Más genéricamente significa “un santo”, “un sabio”, cfr. PED R. David-W. Stede, 538. El término tiene la misma raíz etimológica que el latino *mutus*, cfr. *ivi*, 534.

20 Literalmente “mendicante”, sin embargo el sentido normal del término es “monje budista”.

21 *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 310 s.

22 De alguna forma la figura del *arhat* está también representada en aquella parte de la escuela zen donde se considera que hacer *zazen* es todo lo necesario.

23 *Dhammapada*, 236, cfr. *Dhammapada*, a c. de Ajahn Munindo, cit., 78.

No dos, no uno

Sin embargo, en la lógica subyacente a la elección de vida religiosa simplificada con el término *arhat*²⁴ aparece una contradicción que corre el riesgo de desbaratar todo el discurso. El desapego de las cosas del mundo en la vida cotidiana y paralelamente la elección de dejar desaparecer todo tipo de pensamiento para poder residir en la paz²⁵ tienen sentido ciertamente como elección ligada a la posibilidad de profundizar mi vínculo con el silencio y con el infinito. Pero si en cambio tienden a abarcar todo el tiempo generan un extraño dualismo; ¿por qué dejar una parte para preferir otra?

«302. Difícil es abandonar la casa, difícil es conseguir placer de tal abandono, difícil es vivir en casa; las casas son un sufrimiento. Sufrimiento es vivir con los desiguales; aquellos que viajan en el *samsāra* están rodeados por el sufrimiento. Por ello no hace falta ser viajeros, no hace falta hacerse rodear por el sufrimiento.

[...]

305. Sentándose solo, durmiendo solo, caminando solo, infatigable, quién, solitario, se domina a sí mismo, será feliz en el bosque.»²⁶

Estos versos, justamente, constituyen desde hace dos mil años la norma de la práctica budista; sin salir de nosotros mismos, de nuestro mundo, sin la conversión o inversión de la dirección de los intereses de nuestra vida no es posible ninguna construcción de libertad espiritual. Sin embargo hablan únicamente de una parte de la vía:

«803. Ellos no tienen prejuicios, no tienen ídolos, no se fijan a las ideas; el *brāhmaṇa*²⁷ no se confía a un código moral pero, alcanzada la otra orilla, ya no retorna.»²⁸

Alcanzar la otra orilla es la cuestión, pero la indicación de no retornar no debe ser malentendida. Ciertamente la conversión y la consiguiente elección de vida que se resuelve en un continuo volver a nuestro “verdadero interés” deben convertirse en un hecho definitivo y radical para ser realmente una norma de vida, sin embargo el no retorno tiene que ver con la elección de territorio interior según la cual pretendemos vivir, no con la forma exterior. Naturalmente es imposible la permanencia exclusiva en el vacío del pensamiento, en la separación de las personas y los acontecimientos, cualquier acción está de alguna manera vinculada a una elección y en las miradas de elecciones que constituyen la trama de nuestros días²⁹ la experiencia única de una vida (semi) vacía no es adecuada para ofrecer un ejemplo ético concreto, excepto en los casos más “simples” en los que la dirección llamada “bien” y aquella definida como “mal” son perceptibles y distinguibles gracias también a una nueva sensibilidad ética desarrollada permaneciendo en el infinito. Esta dificultad de discernimiento puede convertirse entonces en un nuevo estímulo para simplificar todavía más la vida, en la auto-exclusión, de manera que se reduzcan las elecciones a los casos más simples, inevitables; óptimo como práctica personal y como brújula en general pero sobre un plano distinto, de continuación del camino, cada elección pre-ordenada que excluya parte del mundo tiene en sí misma una especie de estancamiento en el propio refugio. La otra orilla, como se dicho antes, es como la isla de las joyas, en el alcanzarla existe el darse cuenta de que no es nunca alcanzada sino en el proseguir. Para salir de la cascara del vacío y practicar en mar abierto es

24 Es evidente que se trata de una tendencia, una dirección. En un ámbito en el cual se persigue la libertad espiritual todo modelo fijo es una jaula carente de sentido: «... no existe ningún *dharma* llamado *arhat*», cfr. MYM-GI *SdD*, 115.

25 Subhūti en el *Sutra del Diamante*, en el que personifica el rol del *arhat*, es definido por el Buda como “el más adelantado entre aquellos que residen en la paz”, cfr. MYM-GI *SdD*, 116.

26 *Dhammapada*, cfr. Gnoli I, 2001, 560.

27 Literalmente “aquel que posee el *bṛh* (fuerza divina, misteriosa, de ahí *Brahman*)”, indicaba el perteneciente a la clase sacerdotal. Aquí es usado como “asceta”, “santo”.

28 *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 310.

29 Recordemos los ejemplos reunidos en § *Libertad dolorosa* del cap. I.

necesario usar el pensamiento y para realizar la libertad entre las olas de la vida abierta deberá ser el pensamiento de calidad distinta respecto al habitual.

En otras palabras, la figura del *arhat* como cima de la vida según el budismo se afirma por que el mecanismo de producción de *duḥka* se funda sobre el atribuir a la realidad aspectos que no tiene, es decir permanencia y substancia, los que llevan a aferrarse a esa realidad ilusoria y por ello a sufrir. Toda consciencia, siendo sentimiento de algo, es por eso mismo esclavitud y es dejada desaparecer. El mundo, o contenido de la consciencia, es visto como el vector del naufragio y la salvación, como consecuencia está el tomar distancia de ese vector. Sin embargo, lo hemos dicho más veces, no hay otro mundo en el que tomar refugio, por ello todo intento de construir la propia “isla de las joyas” tiene en sí mismo una contradicción que determina su total o parcial fracaso. La serenidad de un asceta no es ciertamente comparable a la ansiedad y la angustia de quién está expuesto al temor por la suerte del hijo enfermo, a la desesperación por las deudas que pondrán rápidamente a la propia familia “en medio de la calle”, al miedo a la propia muerte o simplemente al “malestar de vivir”, sin embargo mientras estamos vivos no nos podemos retraer hasta desaparecer, por tanto habrá siempre un canal de acceso de *duḥka* a nuestra vida. Ningún dique puede encerrar toda el agua del mundo, es preciso por ello aprender a nadar.

De nada a todo

El desarrollo del pensamiento budista llamado *Mahāyana* ha generado una forma distinta de entender la vía budista. Expresándonos con gran libertad podríamos decir que el *Mahāyana* propone un nirvana distinto respecto a aquel elaborado en los primeros siglos tras la desaparición del Buda. Reconocer la ausencia de esencia, definida como “vacío”, de todo fenómeno animado o inanimado había llevado al intento de ponerse en sintonía con esta ausencia; ausentarse de la vida con el resultado de un aniquilamiento de todos los roles y las funciones humanas, cultivando en cambio aquellas superiores. Sin embargo el Buda no solo admitía la posibilidad de que la salvación fuese visible sin recurrir a severas prácticas ascéticas, sino que reconocía la posibilidad de vivir el nirvana aun no siendo monjes³⁰ y por ello estando en distinta medida implicados en el mundo.

El *Mahāyana* propone una aproximación a la vía en la cual la conversión no es entendida ya como el cambio de una consciencia individual sino como el cambio, la transformación de un mundo entero. En vez de salir del samsara, transformarlo todo en nirvana. Este pasaje es ilustrado precisamente al comienzo de una de las obras más importantes del *Mahāyana*, el *Sutra de Vimalakīrti*³¹. En el primer capítulo del sutra el Buda, rodeado por ocho mil monjes, treinta y dos mil bodhisattva, diez mil dioses guiados por Brahmā Śikhin, el rey de los dioses, además de otros millares de seres de diversas naturalezas y algunos centenares de millares de asistentes, es interrogado por el joven Ratnākara sobre la posibilidad de transformar el mundo en nirvana, es decir, en palabras del sutra, sobre la “purificación de las tierras de Buda”³².

La primera consideración ofrecida por el Buda sobre el asunto es que “el campo de Buda de los Bodhisattva”, la realidad donde cada budista reside, es “la tierra de los seres”: «Porque en la medida

30 Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, cit., I, 426. Véase también *infra*, n. 31.

31 *Vimalakīrti Nirdeśa sūtra*, compuesto en la India probablemente hacia el final del s. I d.C. es una obra cuya calidad literaria y profundidad religiosa son comparables a las del *Sutra del loto*. Es el texto en el que viene enfatizada la posibilidad de practicar hasta el fondo la enseñanza budista incluso fuera de la comunidad monástica: *Vimalakīrti* tiene el aspecto de un laico «... el llevaba el vestido blanco del laico» y «... observaba la conducta del religioso.» Su amoldarse a todos los aspectos de la vida del mundo era para encontrarse en contacto de aquellos que tienen necesidad de su ayuda. En el transcurso del sutra *Vimalakīrti* es definido como *upāsaka bodhisattva*, “bodhisattva laico”.

32 Cfr. Gnoli II, 2004, 405.

en que favorecen los seres, los Bodhisattva toman posesión de las tierras de Buda»³³. La completa participación, el amoldarse al mundo está en un “después”, sigue al haber realizado el vacío evanescente de cada cosa y la total realidad del sufrimiento de este mundo; ya no es por tanto según el atrapar sino según el movimiento que vacía, el don. Pero: «Es imposible construir una tierra de Buda en el vacío y es imposible decorarla»³⁴, donde no existe nada, ni pensamiento por que se lo ha dejado desaparecer, ni seres por que se huye de su presencia o se ve solo su aspecto fantasmagórico, nada sucede.

El Buda concluye esta parte del discurso diciendo: «Oh hijos de familia, el Bodhisattva que quiere purificar su tierra de Buda, debe esforzarse de adornar el propio pensamiento. ¿Por qué? Pues porque en la medida en que el pensamiento de los Bodhisattva es puro, también su tierra de Buda es purificada»³⁵. Ya no el “simple” vacío de pensamiento -o pensamiento vacío- sino además un pensamiento decorado, elaborado, sobre el cual se haya aplicado con dedicación después de que haya sido purificado, vaciado de juicios, prejuicios, opiniones, preferencias, inclinaciones: «El observar nosotros mismos las reglas y no condenar los pecados de los demás es la tierra de Buda propia del Bodhisattva. En el momento en el que este obtiene el despertar, ni siquiera la palabra pecado es ya proferida en su tierra de Buda»³⁶.

En este punto del discurso el venerable Śāriputra, uno entre los más eminentes discípulos del Buda, que personifica aquí el papel del *arhat*, es decir del budismo de la época precedente o la perspectiva que el sutra pretende superar, pensó: el Buda en su vestido de bodhisattva no debe de haber estado en condiciones de purificar tanto su pensamiento vistos los resultados: este mundo es totalmente impuro... El Buda naturalmente capta su pensamiento y vuelto hacia Śāriputra dijo:

«¿Qué piensas de esto, oh Śāriputra? ¿Quizás porque el sol y la luna son impuros, los nacidos ciegos no los ven ? [...] Si los seres no ven el esplendor de la calidad de la tierra de Buda del Tathāgata, la culpa es de su ignorancia, no ciertamente del Tathāgata. Oh Śāriputra, mi tierra de Buda es puro, pero tu no la ves»³⁷.

En este punto interviene en el discurso Brahmā Śikhin, al que un confundido Śāriputra preguntó: «Gran Brahmā, rey de los *deva*, ¿cómo puedes decir que ahora mismo esta tierra de Buda sea pura?»³⁸, en otras palabras, ¿no te das cuenta de la enorme cantidad de sufrimiento, dolor, violencia que compone y rodean este mundo? Y después: «Por mi parte, oh Brahmā, esta gran tierra yo la veo con eminencias y depresiones, con espinas, precipicios, cimas y grietas, y toda plena de residuos»³⁹.

Brahmā Śikhin responde: eso que tu ves en el mundo es aquello que has construido en tu cabeza, quien no da curso a juicios, quién produce pensamiento libre ve el (propio) mundo perfectamente puro; en palabras del sutra:

«Si tú ves la tierra de Buda totalmente impura, eso significa que existen en tu pensamiento colinas y hondonadas y que ciertamente no has purificado tus intenciones en el saber del Despertado. Al contrario aquellos que poseen la igualdad de pensamiento en la consideración de todos los seres y que han purificado sus intenciones en el saber del Despertado ven la tierra de Buda como perfectamente pura.»⁴⁰

33 *Ivi*, 405 s.

34 *Ivi*, 406.

35 *Ivi*, 409.

36 *Ivi*, 408.

37 *Ivi*, 409 s.

38 *Ivi*, 410 s.

39 *Ibid*.

40 *Ibid*

De hecho:

«En el momento en que éste [el Bodhisattva] obtiene el despertar, todos los malos destinos son eliminados, ya no existen, en su tierra de Buda, condiciones de vida inoportunas⁴¹.»

El pensamiento puro no construye bueno y malo, oportuno e inoportuno; todos los seres ya son parte de la salvación, emplearse en la finalidad de que todos puedan estar en el nirvana es en primer lugar ver que todo y todos son ya libres, en el nirvana; liberar los seres del mundo no puede suceder sin liberar nuestro mundo:

«Maitreya, en el momento en que tú alcances el supremo y perfecto despertar, en ese mismo momento todos los seres llegarán a ese mismo despertar. ¿Y por qué? Porque este despertar es ya cosa adquirida por todos los seres. Maitreya, en el momento en que tu estarás en el completo nirvāṇa, en ese mismo momento también todos los seres estarán en el completo nirvāṇa . ¿Por qué? Porque no existe un solo ser que no esté ya en el nirvāṇa completo. El Tathāgata ha dicho que la verdadera esiedad es el nirvāṇa completo. Viendo como todos los seres estas desde siempre pacificados e inmersos en el nirvāṇa completo, el despertado ha dicho que la esiedad es el nirvāṇa completo»⁴².

El discurso del sutra es complejo y articulado, extraemos el núcleo solo de algunos aspectos útiles para nuestro desarrollo: la conciencia del vacío y de la impermanencia son necesarios, como también la discreción y el rechazo de la lógica mundana, pero no son el término de la vía. Esta continúa siempre nueva. Es necesario hacer emerger un pensamiento carente de contenido, un pensamiento puro que no tenga ninguna inclinación, meta o interés. Después, utilizando al máximo nuestras facultades, adornar nuestro pensamiento de contenidos eficaces puede resultar de gran beneficio para el bien de los seres. Al mismo tiempo es necesario que el mundo ya no sea visto en su aparecer relativo “donde la polilla y la herrumbre corroen y los ladrones asesinan” sino en su aspecto profundamente real, tal como es. El esplendor de la tierra de Buda esta en el hedor de la impureza; un milagro sin final. En palabras del *Sutra del diamante*:

«Si, oh Subhūti, algún bodhisattva dijese: “Yo realizaré un mundo de despertar”⁴³ este decir no sería verdadero. ¿Y por qué? Porque diciendo mundo de despertar, mundo de despertar, oh Subhūti, como de no despertar ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamado mundo de despertar⁴⁴.»
No ya retirase del mundo trasformándolo en nada, sino el pleno compromiso con los acontecimientos, armados con el desapego del *arhat* que sabe que las montañas no son montañas, y con la capacidad de ver que las montañas son montañas, algo impensable cuyo nombre es “montañas”, “ríos”, “seres”, “cualquier cosa”, el mundo en el que vivimos.

Volver para continuar avanzado

El vacío del bodhisattva no es una misión a realizar por que “Dios lo quiere” o una penitencia purificadora, más bien sigue a la lógica y a la experiencia y allí donde estas no pueden llegar es necesario suplirlo con la fe; incluso si, como en cada aplicación de la enseñanza budista, la fe es un soporte oportuno cuya expiración depende de la meticolosa verificación en nuestra vida de cuanto se ha aceptado por fe: creer para comprobar.

41 *Ivi*, 408.

42 *Ivi*, 438.

43 La expresión “mundo de despertar” tiene el mismo sentido que “tierra de buda”.

44 Del comentario del texto citado: «A veces [...] nos empleamos en construir, amaestrar, pensando que la grandeza del lugar y el número de quienes nos escuchan serían garantía de nuestra verdad, además que de su éxito. Sin conocer el camino es imposible guiar a las personas a la Isla de las Joyas. Esa isla no existe. En cambio, el camino que conduce allí es particularmente interesante», MYM-GI *SdD*, 152 s.

El proceder en el que consiste aquella evolución del budismo simplificada con el nombre de *mahāyāna*, “gran vehículo”, tiene, como en el caso de la forma de budismo que la ha precedido, dos aspectos: uno exterior y uno interior. Nos ayuda a representar el aspecto visible la serie de dibujos conocida como *Los diez cuadros del buey*⁴⁵ en la que los primeros ocho representan el desarrollo del recorrido hasta la consecución de aquella serena forma de ser que hemos resumido en la palabra “*arhat*”, cuando ya no existen ni montañas ni otras cosas. Los últimos dos muestran la siguiente etapa: primero reaparecen ríos y montes, toda la realidad, el “mundo del despertar”, la “tierra de Buda” en su pureza inmaculada, después de manera tranquilizadora y opulenta⁴⁶ la vuelta al mundo, que es simbolizada por el encuentro con un joven de rasgos muy similares al buscador del primer cuadro -en el que las montañas aun eran montañas- resultando el cierre de un círculo. Con el don ofrecido al propio *alter ego* es restituido aquello que había sido recibido de la generación precedente.

El segundo aspecto de la cuestión, el definido como interior, también es descrito en el *Sutra del diamante*, desde un punto de vista paralelo al del *Sutra de Vimalakirti*.

Procedamos con orden y examinemos primero las *Escenas del buey*. Aquello que parece inmediatamente evidente pero que quizás por la incomodidad que representa es a menudo dejado de lado es que ocho cuadros, es decir cuatro quintos del total, están dedicados a aquello que es hecho “antes”, el periodo de preparación que precede al retorno. A parte de la lógica obvia de que para volver primero es necesario haber partido, el eje de la cuestión es que es necesaria una vida entera dedicada al cultivo del espíritu y a su desaparición en el infinito para intentar no ser otra cosa que un hombre. Es preciso tener muy claro que el alcanzar y mantener el estándar que resumimos con “*arhat*” es indispensable; sin estar en condiciones de cuidar de nosotros mismos no es posible ningún movimiento de libertad en la difícil tierra de Buda en la que nos encontramos. La consecución de ese estándar es un hecho de este instante, no una operación realizada en el pasado.

Retirarnos en nosotros mismos, practicar el silencio, no fabricar relaciones frívolas, frecuentar “buenos amigos”⁴⁷, vivir con atención el precepto más importante “no realizar ningún mal, realizar atentamente todo tipo de bien”, tras muchos años -dentro de los límites de cada uno⁴⁸- pueden convertirse en nuestra conducta natural. En ese punto, embocada sólidamente la vía, se puede comenzar a proceder. Un proceder tejido de errores y desilusiones que manteniéndose suspendidas en el vacío desaparecen para dejar espacio a las siguientes. La disponibilidad para emerger puede

45 Reproducidos al final del texto en la versión del japonés Tomikichiro Tokuriki (1902-1999). La secuencia de dibujos, en los que “el buey” aparece como el objeto de la búsqueda interior, representan a un joven buscador que 1. merodea entre los arbustos, 2. ve las huellas, 3. vislumbra al buey entre la maleza, 4. captura el buey, si bien recalcitrante, 5. lo domestica, 6. monta en su grupa, 7. desaparece el buey, permanece el buscador, 8. desaparece también el buscador, 9. Las montañas son montañas..., 10. el buscador, transfigurado, vuelve al mundo. Ver también MYM-GI *SdD*, 35.

46 Muchos, en occidente, están convencidos de que el Buda era un obeso sonriente con los ojos almendrados. Esta convicción nace gracias a dos representaciones muy extendidas, una es la representación de la décima escena de esta serie. La otra es la legendaria figura de P'i-pu-tai Ho-shan, *Pequeño monje bolsa de cuero*, habitualmente abreviado como Pu Tai, en Japón conocido como Hotei. Pu Tai es representado gordo, pequeño, sonriente, con la cabeza rapada y un grueso saco sobre las espaldas del cual extrae dones que distribuye, especialmente a los niños. Es conocido también como “el Buda que ríe”. Es posible que se trate de un figura histórica china del siglo X, quizás un monje *Chan* itinerante.

47 «35. Desarmado entre todos los seres vivientes y no haciéndoles ningún mal, no tiene deseo de hijo o amigos, sino que va solitario como un rinoceronte. [...] 40. Hay una invitación a casa de amigos o para un paseo; mirando a la independencia que otro no anhela, vaya solitario como un rinoceronte. [...] 45. Encontrando un amigo inteligente, un compañero sabio y de recto comportamiento, superando todas las pruebas, camine junto a él feliz y consciente. 46. No encontrando en cambio un amigo inteligente, un compañero sabio y de recto comportamiento, como un rey que renuncia al reino vaya solitario como un rinoceronte», *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 209 s.

48 Esos límites son continuamente socavados e ignorados, con la finalidad de que no sean un obstáculo; pero contrastándolos con los hechos (por tanto no “a priori” sino cada vez) cada cual tiene límites.

ser activada aun sabiendo que conllevará cansancio y, en última instancia, desgracias. Por esto es muy importante estar bien enraizados donde no existe ni cansancio ni desgracia. La lógica subyacente a este paso nace de la constatación de que para quien ha nacido, para quién se encuentra arrojado en este mundo no le es posible huir del mundo: esto y nosotros no son dos cosas distintas, Cualquiera que haya nacido se encuentra con una deuda a pagar llamada vida; el Buda, según el *Mahāyāna*, propone transformar esta “deuda”, la vida, en nirvana. Esto es posible continuando nuestra práctica, es decir continuando secundando la realidad según *pratītyasamutpāda*. El aferrar, el retener generan sufrimiento en este mundo impermanente, el soltar, el dar, en su adherirse a la verdad edifican el nirvana. El retorno al mundo tiene entonces sentido si permite realizar aquello que ha sido dicho como “ganancia es pérdida, pérdida es ganancia”, manteniendo la separación suficiente para vivir de forma que no hayan ni ganancia ni pérdida.

Obviamente todo eso está también hecho de actos visibles, elecciones de vida y compromisos armónicos, sin constituir ni una “forma tipo” ni un ejemplo a seguir. El budismo permanece como una creación personal, sin desviarse un paso del camino, sin copiar nada.

Epílogo

Tanto en el *Sutra de Vimalakīrti* como en el *Sutra del diamante* están indicadas dos habilidades. La primera tiene que ver con la necesidad de ver el mundo *sub specie aeternitatis*, la segunda es la indicación de producir pensamiento libre, puro, utilizado después solo en forma de “don” es decir, en términos convencionales, según el “voto del bodhisattva”. Las dos líneas están íntimamente conectadas, de hecho solo un pensamiento puro, libre de cualquier preferencia y juicio puede acoger este mundo y su carga de tremendos dramas con la ecuanimidad necesaria y ver que cada cosa, hecha de fino vidrio que al primer soplo de tiempo se resquebraja y desaparece, expresa el milagro de la existencia: el universo nada. Las cosas, los seres existen no existiendo⁴⁹, todos somos ya actores en este prodigio, nunca condenados por un sufrimiento ilusorio, plenamente parte ya de la eternidad. No hay nadie ni nada que deba ser salvado.

Sobre esta base examinemos el aspecto interior de la cuestión en la forma que es representada en el *Sutra del diamante*:

«Por tanto, oh Subhūti, el ser del despertar, el gran ser, libre de todas las concepciones debe generar pensamiento de insuperable completo perfecto despertar, no debe generar pensamiento dependiente de formas y colores, no debe generar pensamiento dependiente de sonidos, olores, sabores, sensaciones de tactos o conceptos. No debe generar pensamiento dependiente de un no *dharma*⁵⁰ ni debe genera pensamiento dependiente de un no *dharma*, no debe generar pensamiento que resida en algo. ¿Y por qué? Pues porque todo condicionamiento es no condicionamiento. Por ello el Así Ido ha dicho: “Por un ser del despertar que no tenga vínculos puede ser dado un don. No da quién da ligado a formas y colores, a sonidos, olores, sensaciones de tacto o ideas”. Subhūti, un ser del despertar renuncia a un don de esta forma, por el bien de todas las criaturas.»⁵¹

49 «Reverendo Mahākātyāyana, nada absolutamente ha sido producido nunca, nada se produce y nada se producirá; nada absolutamente ha desaparecido nunca, nada desaparece y nada desaparecerá; tal es el sentido de la palabra “impermanente”. El comprender como los cinco agregados [forma, sensación, percepción, volición y consciencia; N.d.a.] están absolutamente carentes de naturaleza propia y, en consecuencia, sin nacimiento; tal es el sentido de la palabra “doloroso”. Todos los *dharma* son absolutamente inexistentes; tal es el sentido de la palabra “vacío”. El saber como el yo y el no-yo no constituyen una dualidad; tal es el sentido de la palabra “impersonal”. Aquello que está carente tanto de naturaleza propia como de naturaleza ajena no se inflama y aquello que no se inflama no se extingue; y aquello que no comporta extinción alguna esta completamente extinguido; tal es el sentido de la palabra “sosegado”» *Vimalakīrti Nirdeśa sūtra*, Cfr. Gnoli II, 2004, 428 s.

50 En este caso *dharma* aparece para cualquier vínculo mental: doctrinal, afectivo, conceptual, de interés, repulsa, etc.

51 MYM-GI *SdD*, 134 ss.

El uso de la libertad en el mundo solo por un don puro; si o cuando no estamos en condiciones de expresar un comportamiento semejante, el amoldarse al mundo no es apropiado, mucho mejor continuar manteniéndose reservados.

He aquí pues que las valoraciones que dirigen nuestro comportamiento se filtran a través de nuestra familiaridad con el vacío y la pureza siempre renovada de una vida dedicada a la concentración en la paz, después, manteniendo el mismo grado de pureza, es decir de desapego de todo interés personal, podemos poner nuestras facultades a disposición del mundo. Y en ese punto la elección entre bien y mal, justo y equivocado estará resuelta por su ser o no ser de provecho a nuestro prójimo y no por un código de comportamiento formal. Expresándolo de nuevo con las palabras de Milarepa: «Rechaza todo aquello que el egoísmo hace parecer bueno y que daña a las criaturas. Al contrario, haz aquello que parece pecado pero es de provecho para las criaturas, por que es obra religiosa [...] incluso cuando te opongas a algunos libros». Entonces el reconocimiento del bien será aquello que nuestras facultades estarán en condiciones de identificar, pero la valoración -llegando por medio de un pensamiento libre- transforma la cualidad del bien, la desplaza a un plano distinto, la capacidad de pensar sin discriminar permite escoger más allá de cualquier regla, no por amor a la trasgresión sino por puro amor; distinto a cualquier “amor a”.

En una lógica de este tipo la más alta utilización de si mismo lleva directamente a la definición de *bodhisattva*: una persona tan evolucionada para la que todo pensamiento, toda respiración, todo acto existe solo y únicamente para conducir a los seres sobre la vía enseñada por el Buda⁵². Sin embargo, siendo firme el que en una economía budista es esto ciertamente el sumo bien, en el vivir la vida no está ciertamente la única posibilidad que tenemos de poner en práctica el precepto de los siete Buda, absteniéndonos del mal y realizando todo tipo de bien.

Existe la posibilidad de vivir “como bodhisattva” es decir de disfrutar completamente del *gran vehículo* en cada ámbito de la existencia⁵³.

Basta pensar en que buenos padres seríamos si pudiésemos dedicarnos al bien de nuestros hijos con la capacidad de usar para su ventaja un pensamiento puro y libre, que buenos conyugues seríamos, que admirables políticos si nuestra energía fuese dedicada completamente al bien común, si nuestro prójimo fuese de verdad nuestro único objetivo de bien.

52 En el *Sutra de Vimalakirti*: «El sacrificio del don de la Ley [...] aquello gracias a lo cual los seres maduran sin principio ni fin», cfr. Gnoli II, 2004, 447 y: «Los Bodhisattva fieles a este sacrificio de la Ley son los grandes sacrificadores, los grandes señores del don», cfr. *ivi*, 449.

53 «El donante que hace sus dones a los pobres de la ciudad, pensando que ellos son igualmente dignos del ofrecimiento del Tathāgata, el donante que a todos da, sin hacer distinciones, imparcialmente, con gran benevolencia, con una gran compasión y sin esperar recompensa alguna, este donante, yo lo digo, cumple perfectamente el sacrificio del don de la Ley», cfr. *ibid*.



一 尋牛



二 見跡



三 見牛



四 得牛



五 牧牛



六 騎牛歸來



七 忘人吾



八 牛人忘



九 返本還源



此如春竹夏
空谷幽
鳥語花香

十 入歸全手