

## EL BUDISMO Y SU ACTUALIDAD

Elías Capriles

Entre los siglos VI y V aC vivió en el Indostán el príncipe Gautama Siddhartha del clan de los Shakya, quien sería conocido como el Buda Shakyamuni (Iluminado sabio de los Shakya) y como el originador del budismo. Atiborrado de placeres y guardado de las durezas del mundo por sus padres, Siddhartha sentía no obstante un gran vacío, y sus primeras experiencias del verdadero carácter de la vida humana lo hicieron dedicarse a la búsqueda del sentido de la existencia y de la forma de poner fin a dicho vacío en sí mismo y en los demás. Gautama estudió con dos de los más grandes maestros espirituales de su época y cultura, pero en ambas ocasiones comprobó que, aunque su gurú podía acceder a los más altos estados meditativos condicionados y producidos, ello no constituía la solución al problema de la vida, pues todo lo condicionado y producido era pasajero y no podía constituir una solución definitiva. Abandonándolos, el futuro Shakyamuni entendió que tendría que encontrar por sí mismo la solución incondicionada y no producida que sí representase una solución definitiva al problema de la existencia.

Después de numerosas vicisitudes, el príncipe mendigo decidió sentarse bajo el árbol que luego recibiría el nombre de Bodhi (Iluminación), en la actual Bodha Gaya, y no levantarse hasta que no hubiese obtenido la Iluminación. Mara, el demonio que representa el principio de la confusión y el engaño en la mente humana, intentó seducirlo con sus hijas, las apsaras, y luego aterrorizarlo con una hueste de demonios, pero el futuro Buda permaneció impasible y, al salir el lucero de la mañana, su presencia lo despertó de su estado de concentración profunda a la Iluminación: había aparecido el Buda (Iluminado) de nuestra era.

El Buda no afirmó haber descubierto algo nunca antes conocido, sino tan solo haber encontrado la verdad «de los rishis de antaño». Los rishis eran quienes habían accedido a la visión directa de la verdadera naturaleza de la realidad y, en particular, los autores de los Upanishad, últimos textos y cúspide del período védico, que serían aceptados más adelante por lo que se conocería como el «hinduismo» en su totalidad. Sin embargo, en sus enseñanzas, el Buda se apartó de las doctrinas en la base del hinduismo, pues su objetivo era prevenir desviaciones como las que había observado en sus dos maestros y, en particular, dejar bien claro que todo estado *producido* tarde o temprano se disolvería y, en consecuencia, no podría bajo ningún respecto representar una solución definitiva y auténtica al desasosiego que lo había impulsado a abandonar su posición social privilegiada y al problema de la vida: el nacimiento conducía a la muerte y la única solución definitiva de la condición humana podía ser el descubrimiento de lo no-nacido, inoriginado e incondicionado. Al concepto védico de *atman* (alma o sí-mismo) opuso su concepto de *anatman* (ausencia de un alma o sí-mismo), negando la substancialidad, no sólo del alma individual (*jivatman*), sino también de un alma universal (*paratman*): toda alma era vacía en el sentido de carecer de verdad entendida como autoexistencia. Y en la orden que fundó aceptó a individuos de todas las castas y de ambos géneros, negándose a reconocer las diferencias consagradas por la tradición védica en la base del hinduismo y de la organización social hindú. En breve, había nacido un sistema místico-filosófico y una religión independiente. En efecto, como se aprecia claramente en las siguientes palabras del *Kalama sutra*, la actitud crítica del budismo es más propia de la filosofía que de la religión:

«No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros.»

La primera enseñanza del Buda, que surgió espontáneamente en un encuentro con cuatro antiguos compañeros de ruta, fue la de las Cuatro Nobles Verdades: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es el *trishna* o sed de existencia inherente al creerse un yo substancial. (3) Hay una superación del *duhkha*, que es el nirvana o cesación de la sed de existencia y de la ilusión de ser un yo substancial. (4) Hay un sendero por el cual se pueden superar las dos primeras Verdades alcanzando la Tercera. Esta enseñanza y el resto de las que Shakyamuni dictó en este período constituyen el primer *dharmachakra* o «giro de la rueda de la enseñanza», las cuales sirven de base a la escuela *theravada* (que impera en el sureste de Asia y Shri Lanka) y el resto de las escuelas que el *mahayana* designa como *hinayana* o «pequeño vehículo», y cuyo objetivo es la obtención de la liberación individual con respecto al samsara o «existencia cíclica» por medio de la cesación de la sed de existencia y de la concomitante ilusión de una individualidad substancial.

Luego de la codificación del canon budista compartido por las escuelas del *hinayana*, se codificaron las enseñanzas del *mahayana* o «gran vehículo», así llamado porque no nos instaba a buscar egoístamente nuestra propia liberación con respecto al sufrimiento, sino a liberar a la totalidad de los seres sensibles, y porque al dar más importancia al carácter de las intenciones que al de los actos humanos, daba una mayor libertad de escogencia y responsabilidad al individuo. Mientras que el *hinayana* negaba la substancialidad del yo (o sea, la existencia de un alma) pero no la de los entes que aparecen como objeto, el *mahayana* negaba también la de estos últimos. Y aunque las Cuatro Nobles Verdades son una enseñanza propia del *hinayana*, en la medida en que el *mahayana* las incorporó a su acervo las reinterpretó, buscando la causa del *trishna* o sed de existencia que para el *hinayana* constituía Segunda Verdad —la causa del *duhkha* o insatisfacción-sufrimiento— y encontrándola en la *avidya* —término que se puede traducir como agnosis, des-Conocimiento, error o delusión—, que consiste en la ignorancia del carácter insubstancial de todos los entes —sujetos u objetos— y por ende de la verdadera y única naturaleza común a todos ellos. Del mismo modo, la tercera verdad no podía ya ser el *nirvana*, pues no se buscaba la mera cesación de la sed de existencia y de la ilusión de individualidad en la persona, sino una sabiduría activa que, además de poner fin a la *avidya* o error-delusión y por ende al *duhkha* o insatisfacción-sufrimiento en el individuo, permitiese a éste ayudar a todos los seres a obtener la liberación: este objetivo del *mahayana* es lo que se conoce como *anuttara samyak sambodhi* ó «Iluminación total insuperable».

Según el budismo mahayana, que se codificó con posterioridad al hinayana, luego hubo otros dos *dharmachakra*, en los cuales el Buda transmitió las enseñanzas del «gran vehículo»: el segundo, en el Pico de los Buitres, cerca de Rajghir, en el cual nuestro Buda dictó las enseñanzas del prajñaparamita (que habrían quedado bajo la custodia de los *naga* hasta su recuperación por Nagarjuna) que sirvieron de base a la escuela madhyamaka, y el

tercero, en Lanka, en el cual Shakyamuni enseñó que todo es mente y que sirvió de base a la escuela yogacharya. Madhyamaka y yogacharya son las dos escuelas filosóficas del mahayana hindú, pero los estudiosos chinos las clasifican como cuasimahayana, pues consideran que las que son plenamente mahayana son las escuelas del mahayana chino: el ch'an, el hwa-yen, el t'ien-tai, la tierra pura, la escuela tántrica china (base del shingon japonés) y así sucesivamente. Sin embargo, quizás sería más correcto clasificar el mahayana en: (1) mahayana gradual; (2) mahayana abrupto (ch'an ó zen), y (3) mahayana total (hwa-yen, que contiene el mahayana gradual y el abrupto).

El mahayana introdujo la enseñanza de los tres aspectos de la budeidad, que serían el *nirmanakaya* o aspecto físico, el *sambhogakaya* o aspecto energético y el *dharmakaya* o aspecto mental. El Buda Gautama habría sido el *nirmanakaya* que habría transmitido personalmente las enseñanzas de los tres *dharmachakra*, base del *hinayana* y el *mahayana*, que en su conjunto constituyen el *sutrayana* (vehículo de los *sutra*). Ahora bien, además del *hinayana* y el *mahayana*, surgió el *vajrayana* o tantrismo, que se divide en externo e interno o inferior y superior (según el sistema). Según el budismo tibetano «antiguo» las enseñanzas del *vajrayana* interno (o «superior») no fueron transmitidas por el *nirmanakaya* Shakyamuni sino por el *sambhogakaya* Vajrasattva, que es la representación de la energía visionaria de los grandes adeptos que recibieron estas enseñanzas. (Sin embargo, los sistemas «nuevos», más condicionados por los *sutra*, tienen muchas historias según las cuales Shakyamuni mismo habría transmitido muchos de los *tantra* superiores.) Y, por último, el *atiyana* ó *dzogchén*, que según el budismo tibetano (y en particular la forma «antigua» de éste) constituye la enseñanza suprema del budismo, habría sido transmitida por el *dharmakaya* Samatabhadra, representación de la mente de todos los Iluminados, y enseñada al mundo humano por los Iluminados que las recibieron —comenzando con el gran maestro Prahevajra ó Garab Dorlle—.

En la tierra de Öddiyana (valle de Kabul en Afganistán y/o valle de Swat en Pakistán) se desarrolló la forma de budismo más completa que haya llegado hasta nosotros, pues además de contener todas las enseñanzas de la forma de budismo que los chinos llaman «total», contiene también las enseñanzas del *vajrayana* o tantrismo y las del *atiyana* o *dzogchén*. Estas enseñanzas se establecieron en el Tibet en el siglo VIII d.J.C. y constituyeron la tradición que ahora recibe el nombre de «antigua» ó ñingmapa.<sup>1</sup> El aquella época, los maestros de esta forma de budismo dividían los distintos vehículos budistas en tres, que eran: (1) el sendero de renuncia ó *sutrayana*; (2) el sendero de transformación, *vajrayana* ó tantrismo, y (3) el sendero de autoliberación, *atiyana* ó *dzogchén*. (Esto lo sabemos gracias a dos textos: (1) el *Samtén Migdrön*<sup>2</sup> del gran maestro Nubchén Sangué Ieshe,<sup>3</sup> que estuvo oculto bajo tierra en Tun Huang desde el siglo XI o XII d.J.C. hasta la transición del siglo pasado a nuestro siglo (cuando fue rescatado por los equipos que

---

<sup>1</sup>*rNyng-ma-pa*. Este es el nombre que se da actualmente a las enseñanzas budistas que se establecieron en el Tibet *antes* del segundo milenio d.J.C. (y sobre todo durante el siglo VIII d.J.C.), y también a quienes las transmiten y a quienes las practican. Aunque originalmente los ñingmapa no constituían una secta, con la proliferación de sectas budistas en el Tibet durante el segundo milenio d.J.C. —las cuales en su conjunto se designan como «nuevas» ó sarmapa (*gsar-ma-pa*) y entre las cuales las más importantes son la *guelugpa* (*dge-lugs-pa*), *kaguiüpa* (*bka'-brgyud pa*) y *sakyapa* (*sa-skyapa*)— los otros grupos religiosos y la sociedad en general comenzaron a considerar a los ñingmapa como una secta, a pesar de que ellos mismos jamás tuvieron un jerarca o una organización vertical y monolítica como las que caracterizan a las sectas sarmapa en general.

<sup>2</sup>*Sam-gtan Mig-sgron*.

<sup>3</sup>*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-she*.

descubrieron los templos en ese lugar, dirigidos por Pelliot y otros); (2) el *Kathang Dengá*<sup>4</sup> de Namkhai Ñingpo,<sup>5</sup> el cual, más o menos en la misma época en que quedó tapiado el texto anterior, fue ocultado como terma<sup>6</sup> y luego revelado por Örguien Lingpa.<sup>7</sup> Hagamos un brevísimo recuento de estos tres «senderos».

(1) El sendero de renuncia, llamado *śūtrayāna* o «vehículo de los *śūtra*», que comprende: (a) el *hinayāna* (dividido a su vez en *śhravakayāna* y *pratyekabuddhayāna*), y (b) el *mahayāna* ó *bodhisattvayāna*. En general, el sendero de renuncia considera las pasiones como veneno de serpientes y los estímulos que las activan como ofidios ponsoñosos que deben ser evitados. Ahora bien, si lo que el practicante de budismo debe lograr (como sucede en todos los vehículos excepto en el *hinayāna*) es ir más allá del dualismo, de la creencia en su propia separación substancial con respecto al resto del universo y de la obsesión con su propia, imaginaria importancia, un método que parte de prejuicio según el cual debemos evitar una serie de entes del mundo, de actividades y de estados psicológicos no parece el más directo y efectivo para alcanzar su objetivo. En efecto, el prejuicio de algo a evitar sostiene y refuerza la falsa idea de un dualismo substancial entre quien evita y lo evitado, y alimenta también la preocupación con el propio «yo», que se toma como algo substancial y absolutamente importante —cuando la autopreocupación ó *ahamkāra* es precisamente el núcleo del error llamado *avidyā* que el budismo debe permitirnos superar—.

(2) El sendero de transformación, *vajrayāna* («vehículo inmutable») ó tantrismo, en sentido lato comprende (a) el sendero de purificación constituido por los tres *tantra* externos —*kriyatantra*, *ubhayatantra* y *yogatantra*— y (b) el sendero de transformación en sentido estricto constituido por los dos primeros *tantra* internos de los ñingmapa, que son el *mahayogatantra* y el *anuyogatantra*). Este vehículo usa el veneno para librarnos de él, como cuando se emplea el veneno de una serpiente para elaborar suero antiofídico. El principio de transformación puede funcionar porque toda pasión tiene dos momentos: un momento inicial en el cual la pasión es «pura» y uno posterior en el cual la misma se vuelve «impura». Por ejemplo, si alguien me agrede, el primer momento de mi rabia es un momento de mayor claridad en el cual cualesquiera pensamientos estuviesen distrayéndome desaparecen y capto la situación con mayor precisión. Pero al cabo de un instante se pasa al segundo momento, cuando surgen pensamientos en contra del agresor que me distraen, me ofuscan y me conducen a agredirlo. Si, visualizándome como una deidad

---

<sup>4</sup>*bKa'-thang sDe-lnga.*

<sup>5</sup>*Nam-mkha'i sÑing-po.*

<sup>6</sup>*gTer-ma.* De manera general, puede decirse que los terma o tesoros espirituales son claves para acceder a la gnosis anoica y/o enseñanzas y prácticas para avanzar en el sendero al que ellas pertenezcan, que puede ser el *atiyana-dzogchén* ó el *vajrayāna*-tantrismo, los cuales se ocultan en momentos en los cuales se sospecha que ellos puedan perderse o de alguna manera encontrarse en peligro, para que se las revele más adelante cuando las condiciones sean propicias para ello. De manera más específica, cabría señalar que estos tesoros pueden ser enseñanzas, objetos, sustancias y así sucesivamente; cuando se trata de enseñanzas, ellas pueden ser tesoros de la mente de sabiduría o «gongter», que son descubiertos por el revelador de tesoros o tertön (*gter-ston*) en su propia capacidad cognoscitiva en estados de Contemplación profunda o en sueños (como ha sucedido en el caso del maestro Namkhai Norbu), o tesoros de la tierra o «sater», que han permanecido ocultos por generaciones, en clave o en escritura corriente, y que son revelados en la época apropiada por el tertön al que le corresponde darlos a conocer. De acuerdo con la enseñanza dzogchén, el maestro o lama supremo de una época es el principal tertön o revelador de termas que en ella florece.

<sup>7</sup>(*Yar-rje*) *O-rgyan gLing-pa.*

airada, logro que la pasión se mantenga en su primer momento «puro» y no se manifieste su segundo momento «impuro», la energía de lo que de otro modo se habría transformado en rabia u odio y que me habría conducido a hacer daño a otros y a mí mismo servirá para mantener presente la visualización y el estado de no-distracción; cuando la energía disminuya, será porque ya ha pasado la reacción que de otro modo me habría hecho ser arrastrado por pensamientos de odio y que quizás me habría conducido a la violencia. En general, en el tantrismo hay dos estadios: en el primero se desarrolla la visualización y el énfasis está en la claridad (de dicha visualización) y en la inseparabilidad de la claridad y la vacuidad (entendida como presencia de la ausencia de toda substancialidad); en el segundo, en cambio, se contempla la sabiduría primordial del supremo placer —y la inseparabilidad de éste y la vacuidad— por medio del entrenamiento con las entradas superiores (del organismo) y con las entradas inferiores (lo cual puede realizarse mediante prácticas solitarias o por medio de las que comprenden la unión erótica con una pareja del sexo contrario). El segundo estadio conduce a un aumento del volumen bioenergético (en sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*) que tiende a panoramificar y a hacer más permeable el foco de la atención del individuo, lo cual a su vez tiene a hacer patente la insubstancialidad de todo lo que habíamos considerado como sustancia, mientras que el placer hace que se apacigüen y detengan las «contracciones espasmódicas» (*stanayogatah*) en la base de la sed de existencia (*trishna*) que es concomitante con el error (*avidya*) y que sostiene la ilusión de substancialidad —todo lo cual da al practicante la posibilidad de superar la ilusión de substancialidad y acceder a la gnosis no-dual que hace patente la verdadera condición de su propia persona y de todo el universo—.

(3) Finalmente, el sendero de autoliberación, *atiyana* («vehículo primordial») ó dzogchén, parte de la develación de la gnosis no-dual que se hace plenamente patente en la Iluminación, obtenida de manera inmediata por medio de una «introducción directa» a la condición primordial; en la medida en que la develación de dicha gnosis hace que se libere el dualismo que es *conditio sine qua non* de toda pasión, la instantánea manifestación de aquélla resulta en la espontánea autoliberación de cualquier pensamiento sobrevaluado ó pasión que se esté manifestando en el momento. Toda pasión es una actitud de un sujeto hacia un objeto que aquél experimenta como distinto de sí; si, a raíz de mirar la mente de cierta manera, se manifiesta la gnosis que disuelve instantáneamente la dualidad sujeto-objeto y la sobrevaluación de los pensamientos, el cuerpo del individuo se relajará instantánea y completamente, de una manera que se compara con la caída de trozos de leña cuando la cuerda que los ataba se revienta. Se considera que el sendero de autoliberación es el que, en quienes tienen la capacidad apropiada para practicarlo, conduce a una liberación más completa en un menor tiempo. Sin embargo, esto no quiere decir que sea en todo sentido "superior» a los demás: para cada uno, el sendero supremo es el más adecuado para su capacidad y sus condiciones.

Para que se aprecie la vigencia del budismo, podría ser útil explicar la crisis ecológica en términos de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades, del siguiente modo: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress* y/o neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades o, en su desesperación,

recurrirán al suicidio—. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es precisamente la falta de sabiduría sistémica que se encuentra en la raíz del *dukkha* y que constituye la segunda noble verdad. Ella nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos y, finalmente, la extinción misma de la humanidad (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.