

Agustín Pániker

Las Tres Joyas

El Buda, su enseñanza y la comunidad

abstract extenso

Introducción

El budismo es una de las tradiciones espirituales más importantes del mundo. Lo practican centenares de millones de personas en muchos países, sobre todo asiáticos, pero también en los considerados “occidentales”, donde está teniendo una gran penetración. Es una tradición con más de 2.500 años de historia y con una extraordinaria riqueza filosófica, artística, yóguica, ritual... en definitiva, cultural.

Es casi iluso resumir en breves trazos su enorme variedad. Pero para sintetizar he escogido una tríada recurrente y muy querida por la propia tradición: las “Tres joyas” (*tri-ratna*). A saber:

1. El Buda (o la figura del despierto), que nos ocupará la Iª Parte;
2. El Dharma (o la enseñanza), que nos ocupará la IIª Parte;
3. El Samgha (o la comunidad), que nos ocupará la IIIª Parte.

Existe en el budismo una profesión de fe –más que un bautismo– que consiste en tomar “refugio” en estas “Tres joyas”, raras y preciosas, capaces de liberarnos de la ignorancia y del sufrimiento.

En aras a la claridad utilizaré la terminología sánscrita, que durante siglos fue la lengua “culto” (literaria, ritual o filosófica) pan-india por antonomasia. Si bien en el budismo está asociada a una de sus corrientes (el Mahayana), tiene la ventaja de estar muy próxima a otra importante lengua litúrgica budista (el pali) y de acercarnos a otras tradiciones índicas, notablemente al hinduismo y al jainismo, que también se expresaron en sánscrito. Pero recordemos que en su larga historia y expansión el budismo recurrió a infinidad de lenguas: magadhi, chino, español, japonés, tocario, tibetano, inglés, bengalí, tailandés, mongol y un largo etcétera.

Iª Parte: el Buda

1. La vida del Buda

Todo el mundo ha oído hablar del Buda. Es una figura “universal”; uno de los arquetipos del “sabio” más presentes y conocidos. Pero la 1ª Joya del budismo es más rica e interesante de lo que aparenta.

En primer lugar, “el Buda” remite a Gautama Siddharta, un hombre o príncipe que vivió en el valle del Ganges hace unos 2.500 años. En segundo lugar, remite a Shakyamuni, el sabio, el iluminado, el despierto, el que se convirtió en un *buddha* tras su experiencia del despertar. En tercer lugar, el Buda remite a la naturaleza misma de la realidad del despierto, el Adi-Buddha (o Vairochana).

Esta amplitud de significados es común en este tipo de figuras. Recordemos que otra figura “universal” como Jesús es y fue a la vez un hombre (Yehudas), un santo (el Khristos) y Dios hecho hombre (Jesucristo).

La primera Joya ha dado paso a una iconografía riquísima, un arte excepcional, un complejo ritual, a leyendas admirables y filosofías muy sofisticadas. Junto a Mahavira (el “padre” del jainismo), es la primera gran figura histórica de la India. Aún así, existe una bochornosa falta de certitud historiográfica acerca de sus fechas de nacimiento o muerte. Los expertos barajan un arco ¡de más de 200 años!

Ocurre que en la India esto no es muy importante. Igual que con el caso de Jesús, quizá no es tan vital saber lo que pasó “realmente” con su vida sino lo que sus seguidores han oído que pasó durante 25 siglos. En la India la tensión entre la biografía y la hagiografía no es problemática. El devoto puede escoger según el contexto o según su preferencia. No hay barrera entre lo humano y lo sobrehumano (o entre lo humano y lo divino). Y es que en la India quien realiza lo divino *es* lo divino. De ahí que el Buda, una vez despertó a la realidad tal cual es, fuera equiparado por muchas corrientes a la naturaleza de la realidad, que llamarán búdica.

Para ajustarnos a la estética moderna, limpiaré su historia de hipérboles y episodios míticos (pero sin aseptizar del todo el recuento) e interpolaré consideraciones históricas.

2. Las vidas anteriores

La vida del hombre Gautama Siddharta refleja el camino que todo *buddha* sigue en su última existencia. Este punto es muy importante. Porque *buddhas* ha habido muchos. Un *buddha* es, como ya dijimos, aquel que experiencia la realidad tal cual

es. Es alguien que ha despertado; un despierto. Es casi el universo percatándose de sí mismo.

El camino que conduce a ese despertar requiere de infinitud de existencias. En el contexto índico, la vida es siempre una entre muchas. Los populares *Jatakas* se explayan mucho en explicar las historias de las vidas anteriores del Buda. Estos textos (o mejor: recuentos orales) han tenido mucha importancia como fuente de entretenimiento y como forma de aleccionar sobre los principios esenciales del budismo. Poseen una fuerte carga pedagógica.

En su penúltima existencia, el que va a ser el Buda (uno de los sentidos del importante concepto de *bodhisattva*) reside en Tushita, uno de los niveles celestiales de la cosmología budista. Y decide proclamar una vez más el budismo a esta humanidad.

3. Concepción, nacimiento y juventud

Cuentan las hagiografías que el *bodhisattva* entra en el embrión de Mahamaya, esposa de Shuddhodana, jefe del clan o reino Shakya, un pequeño principado del valle del Ganges, en lo que hoy sería la frontera entre Nepal y el estado indio de Bihar.

Mahamaya tiene los sueños premonitorios propios de cuando se avecina un nacimiento excepcional. Los astrólogos lo confirman.

Significativamente, el joven príncipe Siddharta nace en la clase (*varna*) de los reyes y guerreros (*kshatriyas*) y no en la de los sacerdotes y hombres de sabiduría (*brahmans*).

Las fechas de nacimiento y muerte que los historiadores barajan con más frecuencia son el 563 aC y el 483 aC, dado que hay unanimidad en que vivió 80 años. Yo me aventuraría por fechas algo más recientes, entre el 520 aC y el 440 aC; pero téngase en cuenta de la precariedad de la datación en la antigua India. Hay expertos que barajan una fecha tan antigua como el 624 aC para su nacimiento, mientras que otros lo ubican en el 448 aC.

El joven príncipe nace en los jardines de Lumbini, cuando su madre iba de regreso a Kapilavastu, la capital del reino Shakya. Hoy, Lumbini es uno de los cuatro lugares sagrados (*tirthas*) asociados a la vida del Buda. En Kapilavastu el sabio Atisa reconoce en el infante las marcas del “gran hombre” (*mahapurusha*), aquellas que sólo poseen los monarcas universales (*chakravartins*) o los despiertos (*buddhas*). Su madre Mahamaya murió una semana más tarde.

Aunque históricamente nada sabemos del período de infancia y juventud, los textos hagiográficos (que son bastantes siglos posteriores) nos hablan de múltiples anécdotas de su infancia, donde destaca por su valentía e inteligencia. La imagen que se nos presenta es la de una vida principesca en el palacio de Kapilavastu; pero, a la vez, es la vida de un joven que cada vez va mostrando más aversión por los lujos que le rodean. Aunque posiblemente el reino Shakya sería una modesta monarquía tribal, invariablemente los recuentos dibujan una juventud “*kshatriya*” rodeado de todo tipo de lujos. El trasfondo es claro: cuanto más se tiene más formidable parecerá la renuncia.

Como todo hindú de pro se casa y tiene un hijo.

4. Contexto social y político

La verdad es que hoy sabemos que el reino Shakyas era un pequeño clan tribal que – como el de los Vrijjis, los Mallas, los Kalamas...– tomaba su nombre de la etnia que lo componía. Era vasallo del poderoso reino de Kaushala, rival del aún más pujante reino de Magadha, situado algo más al este, y que, a la postre, se convertiría en el primer Imperio pan-indio.

Estos siglos (VI y V aC) son de extraordinaria importancia en la historia del Sur de Asia. Es entonces que nacen los primeros Estados (se nos habla siempre de 16) y los primeros Imperios, en permanente estado de tensión y guerra entre sí. Es también allí, en el valle del Ganges cuando se transita de la sociedad seminómada y tribal de los clanes védicos a una sociedad mucho más sedentaria, agrícola, urbana y mercantil. El desarrollo de la economía es espectacular. El comercio se incrementa de forma considerable, aparece la moneda, las comunicaciones mejoran, etcétera. La sofisticación del ritual –dirigido por los brahmanes– es impresionante. Las nociones de realeza y del arte de gobernar se sofistican de forma considerable. Aparece –o reaparece, ya que había existido durante la ya lejana civilización del Indo– la escritura.

De hecho, puede detectarse que el centro de gravedad de la sociedad y la economía india se está desplazando hacia allí, hacia lo que hoy es el este de Uttar Pradesh, el estado de Bihar y parte de Bengala. Es en este contexto social, económico y político que se inscribe la vida del Buda. Aunque en su época esa zona baja del Ganges todavía es considerada una “periferia” por el *establishment* brahmánico, es evidente que es una zona mucho más abierta a las novedades, la innovación, a un mensaje nuevo para un mundo en rápida transformación. El *centro* de la ortodoxia se siente todavía en el Punjab, la patria del sánscrito, de los *Vedas*, la tierra donde se llevan a cabo los inmemoriales sacrificios a las divinidades, dirigidos por los brahmanes y financiados por los monarcas.

5. Renuncia

La leyenda cuenta que Shuddhodana no quería que el príncipe Siddharta viera la caducidad de la existencia, de modo que lo tenía permanentemente recluido en palacio, rodeado de lujos, y eliminado todo rastro de sufrimiento.

Los textos utilizan una metáfora muy hermosa e ilustrativa para mostrarnos el impacto que la contingencia y la caducidad produjeron en el joven Gautama. Acompañado de su cochero Channa, el príncipe realizó tres salidas de palacio. En la primera vio un anciano, en la segunda un enfermo, en la tercera un cadáver. Impresionado por el repentino encuentro con la dura realidad, Gautama descubrió que todos estamos condenados a envejecer, enfermar y morir. Estas tres imágenes son metáforas de *duhkha*, un concepto que suele traducirse por sufrimiento, finitud, contingencia e insatisfacción. En una cuarta salida, Gautama vio a un hombre santo, un yogui o *sadhu*. Channa le informó que ese hombre sabio había renunciado al mundo y anhelaba la paz interior.

La tentación (que en el budismo toma la forma mitológica de Mara) de quedarse en palacio y seguir una vida de ignorancia y de espaldas a la realidad era grande, pero a medianoche Gautama partió. Decidió renunciar al mundo, renunciar a la vida palaciega, a la vida –en definitiva– guiada por el cumplimiento de los deberes, por la repetición ciega de la tradición. Decidió convertirse en un *sadhu* con la promesa de no regresar sin haber encontrado la forma de liberarse del sufrimiento y haber puesto fin a la condición de *dukkha*.

6. Los *shramanas*

Gautama se convirtió en un renunciante (*sadhu, samnyasin, shramana...*), una figura de hondo calado en la India. El renunciante es alguien que ha dejado todas sus posesiones, ha abandonado el ritual (doméstico, de casta, solemne...) y al beneficio que su cumplimiento pueda reportar. Téngase en cuenta que en la India la vida del hombre-del-mundo está repleta de sacramentos (de nacimiento, tonsura del cabello, iniciación...), ritos (a las divinidades, festivos...) y tabúes rituales (alimenticios, de interacción con otras personas...) que se pasa el día y la vida cumpliendo. El renunciante rompe precisamente con ese engranaje social, familiar y ritual. Todavía hoy, muchos *sadhus* hindúes realizan su propio sacramento funerario cuando toman la renuncia plena y son considerados legalmente “muertos”.

La antigua India generó numerosas corrientes de renunciantes: yoguis, chamanes, sofistas, ascetas, etcétera. La corriente en la que se enmarca el Buda ha de insertarse –*a posteriori*– en los movimientos genéricamente llamados *shramánicos*. Entre estos destacarían los *nirgranthas* (más tarde conocidos como jainistas) o los *ajivikas*. El punto esencial que distingue a estos *shramanas* de otros movimientos es su oposición al aparato brahmánico (ritualista-clerical), centrado en el sacrificio (*yajña*) y en la autoridad de los *Vedas* y de las castas sacerdotales (*brahmanas*). Al negar toda autoridad al *Veda* y sus custodios, los *shramanas* se convierten en personas y movimientos con un plus de disidencia y heterodoxia (desde el punto de vista de los *brahmanes*).

Los renunciantes crean una sociedad paralela, a la que se entra por la iniciación, se fundamenta en una serie de reglas de conducta y de moral, despliega una serie de símbolos identitarios, y la autoridad recae en la experiencia del santo, iluminado o sabio (y no en una revelación textual). En realidad, con estos movimientos sectarios estamos asistiendo al nacimiento del monaquismo. Muchos de estos grupos comparten una serie de reglas de conducta (no-violencia, desposesión, veracidad, castidad...), comunes incluso a los movimientos de renuncia mejor ubicados en las corrientes brahmánicas. Por tanto, históricamente hablando, tampoco deberían trazarse unas fronteras demasiado fijas entre renunciantes brahmánicos y *shramánicos*. Como mostrarán filosofías como el Samkhya, el Yoga y el Vaisheshika, o las enseñanzas gnósticas e iniciáticas de las *Upanishads*, comparten muchísimos elementos y simbología con las enseñanzas del jainismo o del budismo.

Consecuentemente, el primer maestro del joven renunciante Gautama fue Arada Kalama, presumiblemente un *samkhya*. Pero lo rechazó al poco tiempo para unirse a Rudraka Ramaputra, posiblemente un yogui. Su enseñanza tampoco le

cautivó y se fue solo a las cercanías de Gaya. Durante cinco años se entregó al ascetismo (*tapas*) más riguroso.

7. El despertar

El ascetismo y las mortificaciones tampoco le convencen. Decide entonces probar un “camino medio”, una vía a caballo entre el hedonismo (de palacio) y el ascetismo (con los jainistas seguramente en la mirilla). Rompe su ayuno (práctica esencial del ascetismo indio) y acepta un bol de arroz de una mujer. Los cinco discípulos que había logrado congregar durante esos años de ordalías lo abandonan defraudados.

Sin familia, sin estatus, sin posesiones, sin maestros, sin discípulos, aturdido y confundido, se dirige a un bosque, no lejos de Gaya. Lleva seis años buscando en vano. Sentado bajo una higuera, le ataca de nuevo Mara, la tentación, el poder que impide la sabiduría. Mara sabe que si el renunciante Gautama despierta, se convertirá en un *buddha* y la Tierra ya no estará bajo su control. Le envía demonios y monstruos, a sus propias hijas que tratan de seducirlo, hasta que la propia Tierra –bajo la forma de una Diosa– actúa en defensa del yogui imperturbable.

En plena concentración, absolutamente atento al respirar, a los sentidos, las emociones, el flujo mental o la consciencia, por la noche despierta a la realidad tal cual es. Ve las cosas como son: contingentes, transitorias e insubstanciales. Se trata de las tres marcas de la existencia, de las que hablaremos en profundidad en la próxima Parte. El meditador descubre los misterios cósmicos, la rueda de la vida (*samsara*) y la interconexión de todo con todo (*pratitya-samutpada*). Gracias a la meditación supera a Mara y deviene el Despierto, el Buda.

Durante siete semanas permanece en el “área del despertar”, en lo que hoy es el *tirtha* más sagrado del budismo: Bodh-Gaya.

Mara sabe que el nuevo *buddha* ya ha escapado a su control; pero trata de que entre en la extinción final (*parinirvana*) sin proclamar la doctrina de salvación. El Buda duda. Puede convertirse en uno más de los *buddhas* solitarios que alcanzaron el despertar pero no proclamaron la senda al mundo.

8. La prédica y la organización de la comunidad

Dicen las hagiografías que fueron los mismos dioses quienes suplicaron al Buda que revelara su conocimiento. Fue por compasión (*karuna*) que el Buda proclamó su mensaje.

El Buda llegó a Sarnath, en las afueras de Benarés. Allí encontró a sus antiguos cinco discípulos. Les comunica que se ha convertido en un *buddha* (1ª Joya) y les ofrece su primer sermón (*sutra*), conocido hoy como “Sutra de Benarés” o “Sutra que pone en marcha la Rueda de la Ley”. Allí les habla de las “Cuatro nobles verdades”, síntesis de la enseñanza o Dharma budista (2ª Joya). Consecuentemente, Sarnath es hoy el tercer *tirtha* asociado a la vida del Buda. Los cinco discípulos quedan entusiasmados con la enseñanza y reciben la iniciación. Acaba de nacer la 3ª Joya: el Samgha o comunidad. Acaba de ver la luz un nuevo movimiento shramánico que con el paso de los siglos conoceremos como “budismo”.

Los textos dicen que, a partir de ese momento, cantidad de personas escucharán el mensaje del Buda, renunciarán al mundo y se unirán a la orden de renunciantes o monjes (*bhikshus*). Infinidad de historias cuentan de las innumerables conversiones y del apoyo recibido por reyes, comerciantes y seguidores “laicos”. En Rajagriha, capital del todopoderoso reino de Magadha, el rey Bimbisara donará un terreno (*vihara*) para que la orden de renunciantes pueda sedentarizarse durante las estaciones de lluvias. Ahí se construirá el primer monasterio budista, Jetavana, que se convertirá en el modelo para los monasterios budistas posteriores. Durante el resto del año, el Buda y sus *bhikshus* irán vagabundeando por todos los rincones del valle del Ganges, predicando el camino que porta al cese de la ignorancia y el sufrimiento.

Aunque hoy podamos dudar de las historias budistas de reyes conversos (muchas veces, los mismos personajes aparecen como conversos del jainismo, en los textos de aquellos), está claro que el nuevo mensaje caló entre la aristocracia y entre los comerciantes.

A diario, el Buda dará algún discurso o sermón que luego será recogido y transmitido en forma de *sutra* por sus seguidores.

Las leyendas hablan de numerosos milagros. Y de las conversiones de insignes *shramanas* y sabios de otras corrientes. A destacar las conversiones de “escépticos” como Shariputra y Maudgalyayana. Cada nuevo converso de autoridad portará a la pequeña orden sus ideas, prácticas y símbolos. Está claro que en el fértil paisaje espiritual de la India del siglo V aC, muchas características transitaron de un grupo a otro. Los *Sutras* mencionan también los debates del Buda con otros líderes espirituales, o su crítica a las posiciones de maestros muy renombrados como el fatalista Maskarin Goshala, Ajita Keshakambalin o el famoso Nirgrantha Nataputra (Mahavira), líder del movimiento que luego conoceremos como “jainismo”. Por supuesto, el Buda no cesa de atacar el monopolio espiritual de los brahmanes y su corpus sagrado (el *Veda*); pero no es ningún reformador social o religioso. No hay “reforma” de una corriente (brahmánica-hindú) ni “reforma” de un sistema social opresivo (si bien, como se verá muchos siglos más tarde, contiene el potencial para la crítica interna a la ideología de castas). Muchos brahmanes son también cautivados por la doctrina del Buda. Cada conversión de un maestro reputado acarrea también la de sus discípulos. De esta forma el Samgha o comunidad de renunciantes se fue expandiendo por el norte de la India. La enseñanza llega a Benarés, a Bengala, al reino de Magadha... y hasta Kapilavastu, donde su hijo Rahula o su hermanastro Nanda se convierten. En los primeros años tiene lugar la conversión de Ananda, que será su “mano derecha” y fiel devoto durante 40 años.

El modelo monástico era el de la vida errante. Los *bhikshus* vivían de las limosnas que los laicos diariamente les proporcionaban y se sedentarizaban durante los monzones. El Buda establece una serie de normas (*Vinaya, pratimoksha*) para la comunidad monástica, tanto la de varones como la recién creada orden de monjas.

Aunque la existencia de una comunidad de laicos “budistas” no está atestiguada hasta varios siglos más tarde, seguramente empezaría a cristalizar una pequeña comunidad de seguidores no-renunciantes, que fundamentaría su espiritualidad en la generosidad (*tyaga*) para con la orden, en la moralidad (*shila*), según el patrón de los monjes, y la confianza (*shraddha*) o fe en los principios esenciales del Dharma.

Desde que despertara a los 35 años, durante el resto de 45 años de su vida, el Buda transitó por las principales regiones de la cuenca media y baja del Ganges,

proclamando a multitud de seguidores el “camino medio”, el camino que lleva a la liberación del sufrimiento y la ignorancia.

9. El *parinirvana*

A los 80 años, acompañado del fiel Ananda, el Buda enferma. Ya es un hombre anciano. Hacía poco habían muerto Shariputra y Maudgalyayana. El suceso de su muerte es un episodio extraordinariamente humano. De camino hacia Malla se detiene para comer en casa de un laico y ese manjar le producirá la muerte. Agonizando, pronuncia sus últimas palabras: “A vosotros me dirijo, monjes: la impermanencia es la ley de las cosas. No aflojéis en vuestros esfuerzos.”

Rodeado de discípulos, entra en los trances meditativos más profundos y, finalmente, en el *parinirvana* (la extinción del iluminado).

Los funerales se posponen hasta la llegada del *bhikshu* Mahakashyapa a Kushinagara, capital del reino Malla. Hoy, constituye el cuarto *tirtha* asociado a la vida del Buda.

Las cenizas de la cremación fueron repartidas por diferentes ciudades y aldeas y se construyeron *stupas* o mojones de reliquias. Ahí comenzará el culto al Buda. Con la ausencia del maestro, serán los *stupas* y los *Sutras* (siglos después, también las imágenes), los que sustituirán la figura del Despierto. Más tarde surgirá la veneración a otros *buddhas* (pasados o futuros) o a *bodhisattvas* compasivos; incluso a ideas como la budeidad o la sabiduría trascendental.

10. Conclusión

Su vida contrasta con la de otros líderes espirituales como Jesús, Mahoma o Confucio, muy ligados a la historia política o a la tragedia. En cambio, se asemeja mucho a la de otros despiertos, santos y dioses de la India.

Tenemos a un hombre que vivió hace unos 2.500 años, que a los 29 renunció al mundo, a las 35 tuvo su experiencia de despertar, que predicó y organizó una comunidad durante 45 años y que murió tranquilamente como un anciano sabio a los 80. Pero tan grande fue el impacto de su vida y enseñanza que sus seguidores pronto le darían nombres como Bhagavant (“bienaventurado”), Jina (“vencedor”), Vira (“héroe”), Tathagata (“así-venido”)... o el más repetido de todos: Buda (“despierto”).

La 1ª Joya se convirtió en el arquetipo que todo budista tiene presente. Es el modelo de perfección que en alguna existencia querrá emular.

IIª Parte: el Dharma

1. Dharma (Dhamma)

El Dharma es la 2ª Joya del budismo. Y uno de los conceptos más ricos y polisémicos de la India.

Para los antiguos sabios védicos el *dharma...* o mejor, su encarnación anterior, el *rita*, remitía al orden macrocósmico. El *rita* es la armonía natural de las cosas. Por el *rita* fluyen los ríos y se suceden las estaciones. Es un bello concepto cosmológico muy próximo al chino *dao* o al egipcio *maat*. Con el tiempo, el *rita* védico sería sustituido por el *dharma* de la tradición hindú. Pero en el hinduismo – y en especial en su corriente brahmánica, que siempre ha poseído gran autoridad–, el *dharma* suele tener un sentido más restringido (y conocido). El *dharma* es el orden microcósmico (congruente, claro está, con el macrocósmico). Ese ordenamiento microcósmico toma la forma de una serie de rituales, deberes y leyes (recogidos en la tradición brahmánica de los *Dharma-sutras* y *Dharma-shastras*). Para el budismo (y el jainismo), sin embargo, el *dharma* remite a un tercer significado. El Dharma es la enseñanza proclamada por el maestro (por supuesto, también congruente con el *rita*). Por tanto, en el contexto budista la 2ª Joya del Dharma vale por la enseñanza y doctrina budista. Y aún le reservarán un sentido técnico: *dharmas* son los constituyentes últimos de la experiencia o la materia. Para esta Parte, el Dharma vale por lo que expuso el Buda durante 45 años.

Lo que sigue es mi propia lectura de la enseñanza del Buda. Haré especial énfasis en su análisis de la condición humana (existencial y psicológica) y entraremos menos en cuestiones de cosmología o ética. Y lo haremos siguiendo el hilo conductor de las “Cuatro nobles verdades” proclamadas por el Buda en su primer sermón en Benarés. Este *sutra* forma un núcleo común a todas las escuelas budistas y es aceptado por todas. Fue y sigue siendo una excelente síntesis del Dharma budista, si bien el Buda nunca quiso dar una estructura de sistema o doctrina a su enseñanza y, por obvio que parezca, no está de más recordar que no podemos reducir el budismo a las “Cuatro nobles verdades”.

Esta Parte va a ser más filosófica que la anterior, y para algunos quizá más árida (aún sin dejar el tono divulgativo), pero no olvidemos que en las tradiciones índicas la finalidad de la filosofía es siempre práctica. No se persigue tanto alcanzar una Verdad abstracta como una verdad liberadora. La enseñanza del Buda es un remedio para poner fin al sufrimiento y la ignorancia.

Para este menester iremos desgranando una serie de conceptos sánscritos extremadamente ricos (aunque añadiremos en paréntesis el término en lengua pali, ya que hay un cierto sesgo en esta Parte del budismo Theravada, que es el que se ha expresado en esa lengua).

2. Duhkha (dukkha)

Dice la primera noble verdad: “La existencia humana es *duhkha*”. Este es el punto de partida del budismo –y, de hecho, de muchas tradiciones índicas–. No se nos habla del universo, los dioses o la creación. El punto de partida no es cosmológico, sino existencial: *duhkha*.

Ya reencontramos el término en la Iª Parte. Podemos traducirlo por sufrimiento, alienación, frustración, finitud, contingencia, temporalidad, ignorancia, insatisfacción, etcétera. Todos estos términos remiten a un malestar radical inherente a la condición humana. La mejor metáfora de *duhkha* es el envejecimiento, la enfermedad y la muerte (recordemos las tres salidas de palacio del príncipe Siddharta).

Obviamente, *duhkha* no atañe únicamente a la condición física, emocional o social. O, mejor, no solamente a eso. Nuestro padecimiento por alguna enfermedad, pérdida o situación emocional puede alimentar *duhkha*, pero el “sufrimiento” al que se refiere la primera noble verdad no es contextual. El hecho de existir, de estar sujetos a la temporalidad y la finitud es *duhkha*. Por tanto, el sufrimiento es una de las tres marcas de la existencia. *Duhkha* es ontológico. La realidad es *duhkha*. El Buda no niega la felicidad (*sukha*). Únicamente pone el acento en *duhkha* porque es problemático.

3. Anitya (anicca)

Duhkha es lo temporal, lo finito, lo transitorio, la impermanencia de todo fenómeno. El Buda es en este aspecto muy claro: nada hay que sea permanente o eterno, todo es impermanente, mutable y efímero: *anitya*.

La posición del Buda se asemeja a las de Laozi o Heráclito. Todo fluye, nada hay que sea eterno, que no sea transitorio, que no esté destinado al envejecimiento y la muerte. Todo lo que tiene un origen necesariamente tiene su fin repiten una y otra vez los *Sutras*. Las cosas cambian y se transforman.

En cierto sentido, podríamos decir que *duhkha* es precisamente la frustración de tratar que las cosas sean permanentes, esenciales, inmutables y eternas. *Anitya* y *duhkha* son inseparables. Por eso *anitya* es la segunda de las tres marcas de la existencia.

4. Trishna (tanha)

Dice la segunda noble verdad: “La causa de *duhkha* es *trishna*”. Literalmente, este vocablo significa “sed”. Como es fácil deducir, la sed es una metáfora para el apego, la pasión, el deseo, el hambre. Es sed de objetos, de placeres, de poder, de salud, de ideas, de perdurar, etcétera.

Sed que produce la codicia, la avaricia y el odio (los tres grandes males según el budismo), hoy lamentablemente institucionalizados socialmente, pero que ya deberían de ser muy patentes hace 25 siglos cuando el Buda los identificó como los grandes males de su sociedad. Su análisis psicológico es tan sencillo como demoledor: la necesidad de un objeto de deseo nos mueve y nos dirige; pero la sed del objeto nunca puede colmarse; porque alcanzado el objeto, se desvanece al instante, porque todo es impermanente. Es esta contradicción la que alimenta y genera *duhkha*. Porque acto seguido buscaremos un nuevo objeto de deseo con el que tratar de saciar la “sed”.

5. *Avidya (avijja)*

Estamos atrapados en un círculo vicioso, guiados por la sed que nos produce más y más insatisfacción. Este círculo vicioso de *trishna* y *duhkha* en el que nos encontramos es lo que el budismo designa como “ignorancia”, una idea central en muchas tradiciones índicas y que recibe con frecuencia el calificativo sánscrito *avidya*. Otras tradiciones lo llamarán *moha*, *maya*, *mithyatva*, *ajñana*, *aviveka*, etcétera. Da lo mismo. *Avidya* es la ignorancia de la situación existencial en la que nos encontramos y de la verdadera naturaleza de la realidad. Equivale a falso conocimiento y desconocimiento. Si algo hubiera en la India –que no lo hay– que equivaliera a lo que en otras latitudes se conoce como “pecado original”, no sería ni el deseo ni la sexualidad, mas yo apostaría por *avidya*: el desconocimiento esencial de nuestra condición y de nuestra realidad íntima. Hay bastante unanimidad en muchas tradiciones índicas en que es por desconocimiento que alimentamos el círculo vicioso de *trishna* y *duhkha* con nuestras acciones. Y, como veremos más adelante, la acción (*karma*) condicionada por la ignorancia y vehiculada a través del deseo o “sed” nos devuelve una y otra vez a este mundo de las transmigraciones.

El budismo nos invita a dinamitar nuestra situación epistémica ordinaria, a desbloquear nuestra situación atacando la ignorancia. De ahí la importancia del estudio, de la gnosis y de la meditación.

6. *Anatman (anatta)*

Hasta aquí el análisis budista de la condición humana es cien por cien índico. Encontramos desarrollos muy similares, incluso en detalles pequeños, en la filosofía *samkhya* o en un texto como la *Bhagavad-gita*.

Con el desarrollo de la doctrina del *anatman* el budismo se aparta claramente de la mayoría de tradiciones índicas. Es en este punto en el que discrepará más profundamente de las tradiciones hindúes de las *Upanishads* y es con el *anatman* que el budismo resulta original en sumo grado.

La “sed” precisa de la ignorancia de creer que somos un “yo” individual, que somos un verdadero agente que necesita de los objetos. Llegamos, pues, al meollo de la cuestión.

Si todo es impermanente y transitorio, nada hay que sea inmutable, eterno e independiente. Eso es exactamente *anatman*, la no-eternidad, la insubstancialidad

de todo. *Anatman* es la ausencia de sí-mismo, de esencia, de substancia de lo existente. Es, por tanto, la tercera y última –junto a *duhkha* y *anitya*– de las marcas de la existencia.

Esta doctrina nos impide postular un Alma, Dios o Espíritu eterno, porque por definición estos conceptos implican la eternidad. En este punto el budismo es bastante tajante, en especial la corriente Theravada. El universo no tiene principio ni fin. El Buda no reconoce a ningún creador o arquitecto inteligente. Él habría sido la causa de *duhkha* y de *avidya*.

7. Shunyata (shuññato)

La idea de un “alma” o *atman* (trascendente o inmanente) nos impide el desarrollo interior. Aquí el Buda se aleja irremisiblemente de las enseñanzas de los sabios de las *Upanishads* que por unanimidad postulan un *atman*; o de las corrientes shramánicas y yóguicas que hablan de un *jiva* o un *purusha*. Para el Buda estas especulaciones sobre una pizca de eternidad individual son superfluas.

El budismo Mahayana llevará las ideas de *anitya* y *anatman* a su conclusión última. Si nada hay que tenga esencia substancial y todo es impermanente, nada hay entonces que tenga existencia propia (*nis-sva-bhava*). Ahí reside la importante doctrina de la vacuidad o vaciedad (*shunyata*). Todo es vacío (*shunya*) de naturaleza intrínseca. Y, por tanto, todo depende de sus relaciones.

8. Dhatu (dhatu)

El ateísmo del budismo es claro. Los budistas no necesitan a Dios. Como otras tradiciones orientales, son trans-teístas. No precisan de un Dios.

Pero tienen un cosmos (*loka*) superpoblado de seres de luz (*devas*, *bodhisattvas*). Las concepciones budistas del cosmos, muy parecidas a las hindúes y a las jainistas, suelen describirlo en tres niveles (*dhatu*s) o mundos.

El mundo inferior es Kamadhatu, la esfera, nivel o dimensión del deseo (*kama*). Kamadhatu está atravesado por el *axis mundi* del monte Meru. La cosmografía suele explayarse en las diferentes cordilleras y la región conocida como “Isla del Manzano Rosa” (Jambudvipa), donde reside nuestra humanidad. Por arriba se abren una docena de niveles celestiales, a cual más hermoso (como el cielo de Tushita), donde moran –provisionalmente– las divinidades, los *bodhisattvas* y otras figuras semidivinas. Por debajo del plano terrestre, se abre una serie de mundos infernales, donde moran –provisionalmente– los seres infernales y demoníacos.

Por encima de Kamadhatu, encontramos Rupadhatu, la esfera o nivel de la forma (*rupa*). Se trata de 16 niveles celestiales donde moran divinidades más etéreas y que pueden ser alcanzados por los humanos más plenamente conscientes. Está claro que estos niveles celestiales se corresponden con los trances meditativos (*dhyanas*) que los grandes monjes y *arhats* pueden alcanzar.

En la cúspide, Arupadhatu, la dimensión o esfera sin forma (*arupa*), accesible únicamente a los excelsos (*arhats*) y quienes residen en la budeidad (*bodhisattvas*).

9. *Pratitya-samutpada (paticca-samuppada)*

Los fenómenos son vacíos –de naturaleza propia– porque no son independientes, se necesitan unos a otros. Todo está interconectado. Todo depende de otros factores. El budismo postula una interdependencia absoluta de todo con todo, una concatenación universal u originación dependiente (*pratitya-samutpada*). El universo es un perpetuo baile cósmico.

La tradición budista recurre a una imagen muy poderosa para ilustrar esta permanente interrelación, dependencia y causación de todo con todo. Es la famosa “Rueda de la existencia” (*bhava-chakra*), simbólica e iconográficamente representada por 12 miembros.

El punto de partida suele ser –significativamente– la ignorancia. Pero la rueda puede empezarse desde cualquier miembro y de forma no-lineal. La versión más típica dice que 1) la ignorancia produce 2) las construcciones psíquicas, que producen 3) la consciencia, que produce 4) la personalidad psico-física, que produce 5) los órganos de los sentidos, que producen 6) el contacto sensorial, que produce 7) la sensación, que produce 8) el deseo, que produce 9) el apego, que produce 10) la existencia, que produce 11) el nacimiento, que produce 12) el envejecimiento, la enfermedad y la muerte.

Esto es una imagen gráfica del *samsara*, nuestra vida ignorante en este mundo fenoménico y en el flujo de los nacimientos, muertes y nacimientos. Y un buen resumen del Dharma.

Hay que insistir en que más que una ley de causación, todas las conexiones son dependientes de todas las demás *simultáneamente*. De modo que el *pratitya-samutpada* es una ley de la relatividad (no de relativo, sino de relación). Nada hay que sea independiente, que no esté interrelacionado. De ahí que algunas corrientes budistas enfatizarán, con todo el sentido, que el mundo que percibimos compuesto de objetos estáticos e independientes es ilusorio,

Sólo podremos poner fin a la “Rueda de la existencia” en el *samsara* si la destruimos por cualquiera de las 12 conexiones (*nidanas*).

10. *Bodhi (bodhi)*

Ahora estamos en mejores condiciones para entender de qué se trata el despertar (*bodhi*) o iluminación budista. La aprehensión simultánea –esto es, vivencial– de *duhkha*, *anitya* y *anatman* (las tres marcas de la existencia), más el *pratitya-samutpada*, equivaldrían a la *bodhi*.

La búsqueda de esa experiencia liberadora es práctica, nunca especulativa. Se trata de poner fin a la contingencia, el sufrimiento, la ignorancia y la finitud. Y no sólo el *duhkha* personal.

La doctrina del *anatman*, por ejemplo, no es una descripción de la realidad. *Anatman* es una herramienta práctica que el monje o el meditador cultiva y utiliza. Quien sabe –existencialmente– que todo es *duhkha*, *anitya*, *anatman* o *shunyata* adoptará una actitud de máxima responsabilidad para quienes se encuentran en la ignorancia y tratará de ayudarlos a salir del círculo vicioso. Eso es lo que el budismo

denomina compasión (*karuna*). Como se observa, es algo bien diferente a la caridad o a la misericordia cristianas. Esta posición que aúna sabiduría y compasión ejemplifica a la perfección el ideal del *bodhisattva*, aquel que de forma altruista renace una y otra vez en este *samsara* para ayudar compasivamente a los que estamos presos de la ignorancia.

Todo budista tratará de reactualizar la experiencia de despertar del Buda y liberar la consciencia de la ignorancia. Pero el despertar también implica un compromiso en combatir los males de la existencia: la codicia, el engaño y el odio; hoy lamentablemente omnipresentes en nuestro sistema económico, en los medios de comunicación o en las relaciones interpersonales. La *bodhi* sirve de fundamento para el budismo comprometido

11. *Skandhas (khandas)*

Volvamos al meollo de la cuestión. Si nada hay que sea permanente y nada posee esencia propia: ¿quién soy yo? ¿qué soy yo? ¿qué es mi yo?

Dice el budismo que la realidad consiste en una serie de factores – técnicamente llamados también *dharmas*– y agregados de estos factores. Por simplicidad, vamos a concentrarnos en estos agregados (*skandhas*) o moléculas. A lo que solemos llamar “persona”, el budismo propone contemplarlo como un conjunto de cinco *skandhas*. El primero es la forma (*rupa*), que equivale a lo sensible, lo material, lo físico. El segundo agregado consiste en las sensaciones (*vedana*). El tercero son las percepciones (*samjña*). El cuarto son las construcciones psíquicas (*samskara*). Y el quinto agregado es la suma de los tres anteriores no materiales; esto es, la consciencia (*vijñana*).

La persona es un conjunto de agregados en perpetuo flujo. Y lo que es más perturbador: el ego o “yo” es igualmente un conjunto de agregados impermanentes. El doble error en el que solemos caer es, por un lado, considerar que los *skandhas* son permanentes (que nuestro cuerpo, nuestra consciencia, nuestras percepciones... son permanentes), y, por el otro, creer que esa falsa permanencia es o constituye un alma, espíritu o *atman*.

¡Ojo! El Buda no niega que nos sintamos individuos. Pero lo que imaginamos como “ego”, “yo” o “alma” es, como todo fenómeno de la existencia, *anatman*; o sea, falto de esencia propia, insubstancial. El ego es, en cualquier caso, una representación ignorante de nosotros. Este mensaje es sumamente radical, porque está invitando a que desenmascaremos ese ego, a que desvelemos que tras eso que llamamos “yo”, no hay más que un conjunto de agregados despersonalizados.

Hete aquí un cuerpo físico, y la sensación de un dolor de muela, y una mente que focaliza en la muela; y la consciencia de todo ello. Hay muela y un claro dolor de muelas, pero ¡nadie que lo padezca!

El individuo es un conjunto de agregados en perpetuo cambio. En cada instante una “persona” se desvanece y una nueva aparece. La aparente paradoja es que si, en realidad, no hay “nadie” ahí “detrás”, en realidad nadie experimenta *duhkha*. Y es que lo gordo del asunto resulta ser que el “yo” es *duhkha*. Es la ignorancia de creernos un “yo” fijo y permanente lo que provoca la “sed” y el “apego” a las cosas. Cuando lo cierto es que sólo existe la experiencia, pero nadie que la tenga.

Cantidad de ejercicios y prácticas meditativas del budismo están encaminadas a trabajar este aspecto, de la máxima importancia para el camino budista.

Desenmascarado el “yo”, deja de haber un sujeto. Se trasciende el dualismo. Percibimos entonces el mundo como un devenir, donde todo está interrelacionado. Eso es lo que el budismo llama trascender el ego.

12. Karma-samsara (*kamma-samsara*)

Si no hay sujeto o agente, ¿quién actúa?, ¿quién recoge los frutos de la acción (*karma*)?, ¿quién transmigra?

Estas son, seguramente, algunas de las preguntas más difíciles para la cosmología budista. La posición tradicional es algo ambigua al respecto. Por un lado, es clara su noción de que no hay entidad que transmigre porque no hay “alma” eterna ni nada que sobreviva a la muerte. Por otro lado, el Buda parece aceptar la máxima índica de que las acciones afectarán las condiciones de una nueva existencia. Suspendida entre un nacimiento y otro (nunca reencarnación), la consciencia (*vijñāna*) del budismo se aproxima peligrosamente al “alma individual” (*jivatman*) del hinduismo, que es su agente transmigrante.

En cualquier caso, el *karma* afectará aspectos esenciales de la nueva existencia. Todo ser vivo es en buena medida producto de los actos que fabricó en existencias anteriores. Eso no conduce a un determinismo absoluto. En cierto sentido, el budismo –como casi todas las tradiciones índicas– entiende que los naipes nos vienen dados por la misteriosa aritmética kármica (el Buda ya calificó al *karma* de “impensable”), pero todo el mundo es libre de jugar la partida como quiera. Este libre albedrío justifica plenamente el camino espiritual.

El *karma* es lo que mantiene el ciclo o rueda de las transmigraciones (*samsara*) en movimiento. Por extensión, la palabra *samsara* se utiliza también para designar a este mundo fenoménico de la ignorancia y la acción apegada en el que nos encontramos. *Karma* y *samsara* son inseparables.

Por el *karma* unos renacen como humanos, otros como animales, otros como seres de los infiernos y otros como seres de los cielos. Como otras tradiciones índicas, el budismo considera que el nacimiento humano es el soteriológicamente relevante. Incluso las divinidades, que provisionalmente están gozando de la dicha que sus buenas acciones les reportaron (aspecto cardinal para el budismo laico, centrado en la adquisición de mérito kármico), si quieren aspirar a la liberación del *samsara*, tendrán que hacerlo desde el plano humano. Rarísimo es un nacimiento como humano, de modo que absurdo sería desaprovecharlo y no encaminarse, en esta existencia, por la genuina senda budista.

Más allá de las dificultades con las que el budismo se encuentra para explicar el renacimiento causado por el *karma*, pienso que este riquísimo concepto es algo más que una pieza cosmológica. El *karma* no sólo sirve para explicar los mecanismos de nuestra existencia, sino que es otra metáfora de la contingencia, la historicidad, la causalidad... esto es, de *dukkha*, *avidya* o *trishna*. *Karma* es estar sujetos a las consecuencias de la ignorancia porque aún no hemos trascendido ese falso agente hacedor de acciones. Es por ese sentido del concepto *karma* que el Dalai Lama puede decir, con mucha naturalidad, que si hoy los científicos demostraran que la doctrina del *karma* es falsa, pues se rechazaría y eliminaría. Y punto. Porque, en realidad, el

postular la doctrina del *karma* sólo tiene sentido al postular simultáneamente una salida: la realización de lo incondicionado, la liberación (*nirvana*). Ya en su primera formulación histórica (con las *Upanishads*), la doctrina retributiva del *karma* va de la mano con la proclamación de que existe un camino para liberarnos del círculo vicioso.

13. Nirvana (nibbana)

Dice la tercera noble verdad: “La extinción de la ‘sed’ acaba con *duhkha*. Esa extinción es el *nirvana*”.

El *nirvana* es la “buena nueva” que nos trae el Buda. Literalmente significa “extinción”. Pero, obviamente, no se refiere ni a la aniquilación ni a la muerte. Y, por supuesto, no es ningún Cielo del budismo. El *nirvana* es la extinción de *duhkha*, la extinción del apego o *trishna*, es la extinción del “yo”, la extinción de la sensación y percepción de “separación”.

Una vez más, existe en este punto bastante unanimidad en todas las tradiciones de origen índico. La meta última, que algunos llaman *nirvana*, otros *apavarga*, o *mukti*, *moksha*, *kaivalya*... equivale a “liberación”. Liberación de la ignorancia (*avidya*), que invita al deseo (*kama*), que configura el “yo”, que nos impele a la acción (*karma*), que resulta en el sufrimiento (*duhkha*) y que nos devuelve al ciclo de existencias (*samsara*).

En realidad, el Buda rechazó describir el *nirvana*. Cuando se refirió lo hizo *via negativa*, expresando lo que el *nirvana* no es. Y es que la tercera noble verdad es para ser realizada, no para ser pensada.

14. Marga (magga)

Dice la cuarta noble verdad: “El camino práctico que lleva a la extinción de la sed y, así, al cese de *duhkha*, es el ‘Noble óctuple sendero’”. Por tanto, la cuarta noble verdad es el método terapéutico de progresión espiritual para monjes y laicos propugnado por el Buda. Es el camino (*marga*) o yoga budista.

Este camino constituye el corazón de la práctica budista, más allá de aspectos rituales, sociales o litúrgicos. Recordemos el cariz eminentemente práctico del budismo. La tradición presenta con frecuencia al Buda como el médico, que con la primera noble verdad constata la enfermedad, con la segunda proclama las causas, con la tercera mira la posibilidad de sanación, y con la cuarta expone su remedio. Más allá de las profundas especulaciones y análisis sobre la existencia o la condición humana, lo que da validez al budismo ha sido la práctica.

Este camino o sendero está formado por ocho elementos que forman un esquema completo de conducta y progresión espiritual. Escuetamente:

1. Correcta visión; es decir, el entendimiento de las doctrinas del *karma*, *pratitya-samutpada*, *anatman*, etcétera.

2. Pensamiento correcto; es decir, la comprensión de las “Cuatro nobles verdades”.

Estos dos primeros puntos constituyen el bloque de la sabiduría (*prajña*). A continuación, sigue el bloque de la moralidad (*shila*).

3. Correctas palabras; o sea, no mentir, silencio, hablar con propiedad, etcétera.

4. Correcta conducta; donde se incluyen los importantes cinco preceptos (no-violencia, veracidad, no robar, desposesión, castidad –o fidelidad, para los laicos–; a los que los monjes añadirán otros preceptos), y puede que también el “triple refugio” (profesión de fe en el Buda, el Dharma y el Samgha).

5. Correctos medios de vida; es decir, sobre la manera de alimentarse, de vestir, de vivir, etcétera.

Finalmente, tenemos el bloque meditativo (*samadhi*), que es quizá el más popular entre los neo-budistas de Occidente.

6. Correcto esfuerzo; es decir, el autocontrol.

7. Correcta atención; es decir, la práctica de la atención plena (al caminar, al respirar, en el flujo mental, las emociones, los sentidos, la concienciación de los *skandhas*, etcétera).

8. Correcta concentración; es decir, la práctica de la meditación (*dhyana*), con todos sus niveles y trances, o la práctica de meditar en el amor, la compasión o la ayuda desinteresada, que son formas de combatir el odio, la ignorancia o la codicia.

15. Conclusión

Al deconstruir el “sujeto” y romper con la dualidad, llegamos a entender que, finalmente, *duhkha* no se opone a *nirvana*. El *nirvana* no es la verdad (y menos aún algún tipo de Absoluto o fundamento del mundo) y el *samsara* lo falso. No existe dualidad entre esas dos dimensiones del mundo. El *nirvana* no es “algo”; en todo caso, es la no-distinción entre *nirvana* y *samsara*.

El *nirvana* es la realidad del despierto. Aún mejor: es la propia naturaleza de la realidad, ya que no hay “despierto” alguno. De ahí que el budismo Mahayana prefiera designar esa percatación como budeidad o naturaleza de Buda.

El *nirvana* es la experiencia de este mundo sin apego a uno mismo. Es una vida de discernimiento puro; verdaderamente transpersonal. Sería la plena adultez, donde todo el énfasis se pone en la responsabilidad.

Este es, en definitiva, el análisis de la condición humana y los conceptos esenciales para poder trascenderla. En todo este planteamiento ningún Dios interviene. Ahora bien, ese trans-teísmo budista no ha de engañarnos. El budismo es una tradición con clara vocación mística, pero no una mística que nos una o religue a algo, mas una mística que nos desliga y libera. De ahí su extraordinario potencial terapéutico.

El *nirvana* no es ninguna ruptura de las relaciones, sino el descubrimiento de una relación más genuina. Y eso es lo que la India y el budismo han denominado “libertad”. Esa es la verdadera libertad. La búsqueda de esa libertad es el núcleo del Dharma budista.

IIIª Parte: el Samgha

1. La comunidad budista

La 3ª Joya del budismo es el Samgha (o Sangha), que literalmente significa “asamblea”. En su sentido restringido, y desde luego aquel que se utilizó en los dos o tres primeros siglos de su existencia, el Samgha remite a la comunidad monástica. Hoy puede que existan 700.000 monjes (*bhikshus*) y 100.000 monjas (*bhikshunis*) budistas en todo el mundo. Pero en su sentido amplio, el Samgha es la comunidad de practicantes y fieles budistas (*upasakas, upasikas*). Dependiendo de cómo se calculen las filiaciones religiosas (en especial, en China), podemos estar hablando de entre 350 y 550 millones de budistas en el mundo, presentes en muchos países, en su mayoría asiáticos.

Esta Parte, más larga que las anteriores, se centra –en primer lugar– en la historia de la comunidad desde tiempos del Buda hasta el presente y –en segundo lugar– en la interacción entre las dos secciones del Samgha, la monástica y la laica.

2. El budismo antiguo

Durante sus primeros 500 años, el budismo fue un fenómeno estrictamente índico. Se centraba en la comunidad de monjes (ya que el Buda no dejó ningún sucesor) y en el Dharma (pero incluso en su interpretación permitió pequeñas modificaciones).

Por tanto, el Samgha no es ninguna Iglesia budista, ni ha existido nunca una jerarquía eclesiástica. Cada congregación de monjes se autorregulaba separadamente según los códigos monásticos prescritos por el Buda. De todo ello la proliferación de corrientes y las diferencias en la interpretación del mensaje.

La tradición habla de una serie de concilios en los que se reunieron las figuras más importantes de la orden monástica para tratar de consensuar posiciones. El de Rajagriha se habría celebrado al año del *parinirvana*, si bien los historiadores no le dan mucho crédito. Sí está atestiguado un segundo concilio en Vaishali (o Pataliputra), unos 100 años después. Fue entonces que empezaría la labor de recopilación de los sermones en forma de *Sutras*. La tradición dice que Ananda, la mano derecha del Buda durante 40 años, y hombre de prodigiosa memoria, pudo recitar uno a uno los discursos de su maestro. De ahí que todos empiecen con el estribillo: “Así lo he escuchado; estaba el Bienaventurado en...”.

En estos concilios se pusieron de manifiesto las diferentes sensibilidades dentro del Samgha y sus discrepancias interpretativas. Dícese que 100 años después de muerto el Buda existían 18 escuelas (hoy genéricamente referidas como budismo

Nikaya o, de forma más simple, como budismo antiguo), cada una con sus colecciones de *Sutras* y sus recopilaciones de normas monásticas (*Vinaya*). El hecho fue que en el concilio de Vaihsali el Samgha se bifurcó. Por un lado, tendríamos a la corriente de los “ancianos” (Sthaviravada), que decía reflejar la enseñanza original del Buda. Por otro lado, tendríamos a las escuelas “mayoritarias en el Samgha” (Mahasamghika). De forma algo simplificada, pero suficientemente válida para una exposición breve como la nuestra, las corrientes del Sthaviravada se transformarán gradualmente en el budismo Theravada (“doctrina de los ancianos” en pali), mientras que las escuelas del Mahasamghika apuntan hacia el budismo Mahayana (“gran vehículo” en sánscrito).

Básicamente, discrepan sobre el estatus del *arhat*. Alguien que ha alcanzado los niveles de práctica y meditación más avanzados... ¿tienes dudas?, ¿le asalta la ignorancia?, ¿necesita aún de otros?, ¿puede ser seducido? Unos (theravadins) preferirán una dimensión más humana del Buda y del *arhat* que lo replica. Otros (mahayanins) subrayarán más el aspecto trascendental (¿quizá por influencia laica?).

3. Expansión

El budismo no habría pasado de ser una pequeña comunidad de *shramanas* más del panorama espiritual del norte de la India antigua de no ser por el apoyo que recibió de algunas monarquías. Ya en época del Buda, los reinos de Magadha y Kaushala jugaron la carta de los grupos shramánicos –para contrarrestar el poder brahmánico–. Eso fue aún más explícito con el primer gran imperio indio, el Maurya (que se aposentaría sobre el viejo reino de Magadha), iniciado por Chandragupta Maurya hacia el 320 aC. Tanto él como su hijo Bindusara apoyaron la orden budista (aunque también la jainista y la de los ajivikas). Con el tercer monarca Maurya, el gran Ashoka (304 aC-232 aC), el budismo pasó definitivamente al primer plano.

Ashoka apoyó sin reservas el Samgha budista. Dícese que tras una sangrienta campaña militar en Kalinga (la actual Orissa), el emperador decidió abrazar el budismo y gobernar por el *dharma* (*raja-dharma*) y no por la espada. Aunque no está del todo claro que el emperador se “convirtiera” al budismo, como sostienen las fuentes budistas, es evidente que fue su religión preferida. Él mismo peregrinó a los lugares sagrados asociados a la vida del Buda. Con los años, se convirtió en uno de los mayores monarcas que ha visto Asia, no sólo por el tamaño de su imperio (que comprendía el grueso del Sur de Asia), sino por la calidad de su gobierno. Ashoka apoyó la construcción de monasterios budistas y *stupas*; envió emisarios para llevar la nueva religión a Sri Lanka, Myanmar e incluso a Egipto. Llenó el norte de la India de carreteras, pozos, hospitales, albergues, etcétera. Se convirtió en el modelo del “monarca universal” (*chakravartin*), el arquetipo del rey iluminado, que tratará de ser emulado por cantidad de reyes posteriores, tanto en la India, el Sudeste Asiático, China o Japón.

El emperador expuso los ejes del *dharma* para los súbditos en una serie de edictos grabados en pilares por todo el país (que equivale a la reaparición de la escritura en la India). Otorga gran importancia a la no-violencia, a la piedad filial, a la veracidad, etcétera. La verdad es que es un *dharma* muy influenciado por el

budismo, pero que también contiene elementos del brahmanismo o del jainismo. Es un *dharma* índico e imperial.

El Samgha salió del valle del Ganges y comenzó a penetrar con fuerza en Andhra (al sur), en Bengala (al este), en Cachemira (al norte) o en Gandhara (al oeste). Fue en esta última región, en lo que hoy es Pakistán, Afganistán y parte de Irán, donde el budismo topó con la civilización helénica. El resultado sería una fértil transformación de la iconografía del Buda y una fascinante avanzadilla –de 2.000 años– de un “budismo para occidentales”, como ejemplifica el genial *Milinda-pañha* (“Las preguntas del rey Menandro”).

Durante los primeros siglos de nuestra era, aún recibió un apoyo mayor por parte de dos grandes formaciones imperiales, la Shaka y la Kushana. Al ser origen centroasiático, estas dinastías indianizadas tenían una vocación muy cosmopolita, más proclive a apoyar tradiciones universalistas como el budismo o el jainismo –a veces en detrimento del brahmanismo, desde siempre muy ligado a la indianidad y al suelo indio–. Precisamente, fue un rey kushan del siglo II, Kanishka, quien organizó un nuevo concilio que, entre otras cosas, catapultó el budismo Mahayana y “oficializó” el sánscrito como su lengua principal.

La expansión del budismo se asentó asimismo en un espíritu abiertamente universalista. Todo el mundo, más allá de su casta o procedencia, podía entrar en la orden (ya que al iniciarse en el Samgha se pierde –en teoría– todo rastro ritual y previa identidad social) y aspirar al *nirvana*. Fue en estos siglos de gran pugna con el brahmanismo y el hinduismo, o con la religión hermana del jainismo, que se enfatizaría el carácter no-védico y no-brahmánico del budismo. Sería entonces, 4 o 5 siglos después de la muerte del Buda, que los pequeños movimientos shramánicos habrían adquirido plena conciencia de su particularidad y, a su vez, serían “alterizados” –bajo la etiqueta de “heterodoxia” (*nastika*)– por la tradición brahmánica.

4. Arte, mitología e iconografía

Durante los 2 o 3 siglos que sucedieron al *parinirvana*, el Buda siempre era representado de forma simbólica: por la “rueda del Dharma”, las huellas de sus pies, etcétera.

Gradualmente, fue apareciendo un culto al Buda, lo que implica que existía ya una pujante comunidad laica que seguía los preceptos del Dharma pero no optaba por la renuncia. Como dijimos, las comunidades comerciantes fueron muy proclives a secundar el mensaje del Buda. La aparición de un culto al Buda es indisoluble del culto a los *stupas*. Y este se fundamentaba, a su vez, en el antiquísimo culto realizado en unos pequeños santuarios populares (*chaityas*) a seres semidivinos (*yakshas*). Sobre estos *chaityas* y veneración a los *yakshas* el budismo superpondrá sus *stupas* y culto al Buda. El *stupa* que contiene las cenizas del Buda es un símbolo del *parinirvana*, a la vez que representa la montaña cósmica. Es un perfecto *mandala*, una herramienta para la meditación y para entender los principios del Dharma. En los primeros siglos antes y después de nuestra era aparecieron formidables *stupas* como los de Sarnath (el más antiguo), Mathura, Anuradhapura (en Sri Lanka), Amaravati, o el más impresionante de todos, Sanchi, en la India central. Más tarde fueron construyéndose ininidad de *stupas* (llamados en otras regiones *pagodas*,

chortens, chedis...) por todo Asia, como los de Pagan (Myanmar), Borobudur (Indonesia) o Gyantse (Tíbet).

Sería también entonces que aparecieron los *Jatakas* y las leyendas del Buda. Hacia el siglo II se escribió la que es la más importante “biografía” del despierto, el *Buddha-carita* de Ashvaghosha. Con anterioridad, en los primeros siglos antes de nuestra era, en la zona noroccidental del continente índico brotó el arte antropomórfico; un híbrido entre el estilo helénico y las tradiciones índicas de culto a los *yakshas*. Con los siglos, el arte indio irá afinándose y codificándose (con el budismo claramente en vanguardia). Con la gran dinastía Gupta (siglos IV-V), uno de los clímax de la civilización índica en cantidad de aspectos, los cánones estéticos y simbólicos quedaron ya perfectamente definidos: las proporciones de las imágenes, los símbolos asociados a cada *buddha* o divinidad, los gestos (*mudras*), etcétera. Todo el riquísimo repertorio iconográfico budista quedó definido: la “victoria sobre Mara”, la “puesta en marcha de la rueda de la Ley”, la *mudra* “no temas”, etcétera.

Naturalmente, el desarrollo del culto al Buda y del arte budista es inseparable del desarrollo de un rico panteón asociado a la vida del Buda y a la cosmología budista. Sobresalen con fuerza las figuras de los *bodhisattvas*, que en el budismo Mahayana, poseen mayor relevancia que los *arhats*. A destacar: Avalokiteshvara, Maitreya, Manjushri, Samantabhadra, Vajrapani, etcétera. Entre los *arhats* sobresale Ananda. Y entre los *buddhas*, el gran Amitabha.

Va a ser este budismo repleto de seres que pueden ser objeto de la devoción de los laicos lo que generará la “reacción” hinduista, con la consecuente elevación de un “señor” (*ishvara*) –normalmente Vishnu, Shiva o la Diosa–, que sea capaz de competir en popularidad con los *buddhas* y *bodhisattvas* del budismo o los *tirthankaras* del jainismo. En estos primeros siglos de nuestra era aparece el hinduismo de templo, que, en buena medida, fue la reformulación brahmánica (y popular) ante al ascenso de las tradiciones shramánicas.

5. La desaparición del budismo en la India

Después de florecer por más de mil años, lentamente, el budismo fue languideciendo en la tierra que lo vio nacer. En el siglo X era un fenómeno ya claramente marginal.

Las causas de este retroceso son múltiples y seguramente concatenadas. Por un lado, el budismo se centró quizá en exceso en el Samgha monástico, en detrimento del Samgha laico. Alejada de los laicos, la comunidad de monjes no puede prosperar. Es un hecho que los siglos que van del VII al XII vieron crecer de forma desmesurada los monasterios. La orden fue perdiendo mecenazgo de príncipes y reyes, para quienes resultaba muy costoso mantener esas grandes instituciones monásticas; y se decantaron por erigir pequeños templos a dioses y diosas, que protegían el reino lo mismo que los *buddhas* y *bodhisattvas*. Al mismo tiempo, el budismo fue haciéndose indistinguible –en el ritual y hasta en la filosofía– del hinduismo. En el siglo XII los ejércitos turco-afganos dieron el definitivo toque de gracia al destruir los últimos monasterios en la zona de Bihar.

Hoy, todos los budistas de la India o pertenecen al mundo cultural y lingüístico tibetano, en las regiones periféricas himaláyicas, o proceden de ex-intocables seguidores del gran líder dalit B.R. Ambedkar, que realizó conversiones en masa en

los años 1950s como forma de protesta política y cambio de identidad socio-espiritual.

Afortunadamente, el budismo había salido de la India muchos siglos antes de su desaparición. De hecho, hay quien ha conceptualizado esa expansión por medio mundo, como la forma como la India –tradicionalmente alérgica al proselitismo– logró formalizar un mensaje espiritual verdaderamente universal. Durante muchos siglos lo vehiculó a través del budismo gracias a una doctrina sutil e interesante. En sánscrito recibe el nombre de *upaya-kaushalya*, que suele traducirse por fórmulas ambiguas como “los medios hábiles” o “pericia en la acción”, pero que prefiero traducir por “adaptación al contexto”; es decir: flexibilidad. Esta doctrina explica tanto la aparición de nuevos *Sutras* –del Mahayana–, muchos siglos después de muerto el Buda (ya que él habría enseñado en un lenguaje adaptado a los oyentes de su época, y habría reservado los *Sutras* más elevados para cuando la audiencia pudiera entenderlos en profundidad), como explica la expansión pacífica del budismo por infinidad de sociedades asiáticas. Porque la doctrina exige que el budismo se adapte a la cultura y la idiosincrasia local. No ha habido proselitismo o celo misionero, ni mucho menos erradicación de las prácticas y creencias previas (aunque, en bastantes ocasiones ello haya implicado una subordinación de los cultos anteriores), mas una difusión del mensaje por las diferentes regiones de Asia.

6. Tres focos de irradiación

Cronológicamente hablando, el primer foco de irradiación del budismo fue el centro de la India (de donde parece provenir la lengua pali) y la isla de Sri Lanka. En este foco, muy activo en el primer siglo antes de nuestra era, fue tomando contorno un “canon” budista formado por tres “canastas” (*pitakas*) o colecciones de enseñanzas, transmitidas oralmente por los monjes: la canasta de los *Sutras* (que comprende el gran corpus de sermones del Buda), la canasta del *Vinaya* (con las reglas de conducta para la comunidad monástica) y la canasta de del *Abhidharma* (textos filosóficos de carácter escolástico). Dado que este canon se transmitió en lengua pali, también se conoce como “canon pali”, normativo para el budismo Theravada.

El segundo foco de irradiación fue, cronológicamente hablando, el de la zona noroccidental (Punjab, Gandhara...) y Bactriana (Afganistán). Ya en el primer siglo de nuestra era aparecieron una serie de *Sutras* en sánscrito (como el “Sutra del corazón”, el “Sutra del loto”, el “Sutra de Vimalakirti”, el “Sutra de Lankavatara”, etcétera), que son notablemente más largos y barrocos que los *Sutras* del canon pali. Algunos, como los que genéricamente conocemos como *Sutras* de la *prajña-paramita*, son de extraordinaria sofisticación mística y filosófica. Otros, como el *Sukhavati-vyuha* o el “Sutra del loto”, son de tono claramente devocional (*bhakti*). Basándose en los primeros, se desarrollaron algunas de las escuelas filosóficas más importantes que ha dado el budismo: la Madhyamika (con el insuperable Nagarjuna) y la Yogachara.

El tercer foco de irradiación fue más tardío (hacia los siglos VI y VII) y se situó en el nordeste de la India, en el área que vio nacer al budismo (Bihar) y en la zona del gran Bengala (Bengala, Assam). Por su parte, se fundamenta en otra serie de textos –también en sánscrito– altamente esotéricos y místicos llamados *Tantras*; de ahí que esta forma budista india se conozca también como budismo tántrico. Ahí se

pone muchísimo énfasis en los aspectos rituales (y en la meticulosidad ritual). Este budismo está repleto de fórmulas sagradas (*mantras*), diagramas místicos (*mandalas*), divinidades escogidas (*vidams*), conjuros (*dharanis*), etcétera.

7. La primera transmisión: el Theravada

Como acabamos de mencionar, el principal foco de la primera transmisión del budismo fue la zona de la India central y la isla de Ceilán. *Grosso modo*, propulsó la forma budista que hoy conocemos como Theravada (“doctrina de los ancianos”), mayoritaria en Sri Lanka y en los países del Sudeste Asiático (Tailandia, Myanmar, Laos, Camboya, Indonesia y hasta en la propia India). En porcentaje, Tailandia y Myanmar serían los países más “budistas” del mundo (con un 95% de la población del primero declarada budista).

¡Ojo! Aunque el Theravada es hegemónico en estos países, históricamente las otras corrientes (Mahayana y budismo tántrico) también fueron importantes. El Theravada quedó como doctrina “oficial” en Myanmar en el siglo XI y en Sri Lanka en el XII.

El peso del canon pali es uno de sus principales distintivos. Dado que es el canon más antiguo de los que hoy sobreviven, desde el propio mundo Theravada se promueve la idea de que su budismo es lo más parecido al mensaje original del Buda. Aunque, obviamente, la implicación no es gratuita, y el Theravada ha tratado de mantener ciertos rasgos deliberadamente arcaizantes, la verdad es que ha sufrido notables desarrollos y en modo alguno puede considerarse un calco del budismo de 2.000 años de antigüedad.

Lo que mejor caracterizaría al budismo Theravada (o lo que más lo distinguiría de otras formas budistas) es la insistencia en: 1) que el Buda fue un hombre, 2) la centralidad de las “Cuatro nobles verdades”, 3) la importancia de la doctrina del *anatta* (*anatman* en sánscrito), y 4) que la experiencia depende de la interacción de *dharmas* y *skandhas* momentáneos.

Otra característica del Theravada es la estrecha e intensa interacción entre monjes y laicos. En muchos lugares del mundo Theravada, los monjes han participado en la educación, en la sanación y hasta en los rituales de paso de los laicos (traspasando, pues, el ámbito estrictamente monástico). Los laicos participan de la vida monástica y, en bastantes lugares, dan de comer y de vestir regularmente a los monjes.

El budismo Theravada es el que históricamente ha mantenido lazos más estrechos con el poder, sobre todo en Myanmar, Sri Lanka y Tailandia. Con lógica, también es donde ha tenido más problemas con determinados regímenes, como en Camboya o en Myanmar.

8. La indianización del Sudeste Asiático

Detengámonos algo más en el proceso de irradiación del budismo a esta región de Asia. El budismo llegó al Sudeste Asiático como lo que los antropólogos llaman “gran tradición”, es decir, como alta y refinada cultura, que se superpuso a la “pequeña

tradición" local, dominada por diferentes cultos (a los *phi*, los *nats*, los *chao*, los *devas*, etcétera). El budismo se adaptó a este contexto y, en cierta manera, subordinó esos cultos al Buda.

Este proceso de budización fue en paralelo al de hinduización, en la misma región y época. De ahí que lo pertinente sea hablar de una indianización del Sudeste Asiático, en especial entre los siglos IV y IX. Este proceso no fue tanto una exportación (y menos aún una conquista) como una importación. Fueron los monarcas de los reinos del Sudeste Asiático (Funan, Champa, Shrivijaya, Khmer, Sukhothai...) los que desearon importar la alta cultura índica, fuera budista o brahmánica. Papel importante jugaron también los comerciantes.

En este proceso, las sociedades del Sudeste Asiático tomaron de la India la escritura (basada en el alfabeto devanagari del sánscrito), cantidad de nociones de derecho (brahmánico), ideas políticas (el *dharma-rajá* ashokiano, el reino como microcosmos, el culto al *deva-rajá*, etcétera), cánones estéticos (hinduistas o budistas), tanto de escultura como de arquitectura (donde sobresalen Pagan, Angkor, Borobudur o Sukhothai), se popularizaron las grandes epopeyas índicas (el *Mahabharata* y el *Ramayana*), que todavía son inmensamente populares, incluso en los países musulmanes, se importaron las tradiciones de música y danza, además de innumerables aspectos de las religiones (desde rituales, filosofías, panteones mitológicos, grupos religiosos, etcétera). Nada de esto resta originalidad al Sudeste Asiático –que lejos de ser un mero receptor pasivo de factores indianizantes–, a su vez exportó cantidad de elementos de su cultura a medio Asia (empezando por el cultivo del arroz, técnicas de navegación, y hasta la sociedad más igualitarista del continente).

9. La segunda transmisión: el Mahayana

Es muy posible que el budismo Mahayana, que se detecta en la zona noroccidental del Sur de Asia ya en el siglo I, naciera de las corrientes del Mahasamghika y del culto a los *Sutras*.

Esta corriente enfatiza un Buda mucho más sobrehumano, en especial con su formulación de los "tres cuerpos" (*tri-kaya*) del Buda: 1) el *nirmanakaya* o cuerpo fantasmal (del Buda histórico), decisivo para que los humanos recibamos el Dharma; 2) el *sambhogakaya* o epifanía del Buda, forma sutil sólo accesible a los *bodhisattvas*; y 3) el *dharmakaya* o cuerpo del Dharma trascendente. Con esta hábil formulación, que tiene algún parecido con la de la Trinidad cristiana, el Mahayana postulará una meta distinta del *nirvana*: la budeidad. El ideal ahora no es el del *arhat* esforzado que busca la liberación para sí, mas la del *bodhisattva*, aquel que ha llegado al final del recorrido, está a punto de convertirse en un *buddha*, pero que compasivamente opta por permanecer en el *samsara* para beneficio de los seres ignorantes que nos encontramos en el círculo vicioso. Filosóficamente, el Mahayana despliega una clara tendencia hacia el no-dualismo, en especial con las escuelas Madhyamika y Yogachara.

A partir de los primeros siglos de nuestra era, y de forma ya muy considerable en el IV y V, el budismo (en especial su corriente Mahayana) tomó la Ruta de la Seda (decisivas fueron en su propagación las comunidades de Asia Central) y llegó hasta China. De allá saltaría a Corea, Japón y Vietnam.

El Mahayana posee una doble orientación muy marcada. Por un lado, un budismo altamente devocional, mayoritario hoy en Japón, basado en textos como el “Sutra del loto” o el *Sukhavati-vyuha*. Gran centralidad tienen los *buddhas* compasivos –como Amida (Amitabha) que generan Tierra Puras o paraísos celestiales a los que podrán acceder los fieles si se entregan con devoción. Por otro lado, despliega un budismo de gran sofisticación filosófica, como muestran las aludidas escuelas del Madhyamika, el Yogachara o sus versiones chinas, en especial la Huayan, centrada en el *Avatamsaka-sutra*.

Este budismo ha tenido muchos más problemas con el Estado; en particular, en determinados momentos de la China o el Japón imperiales o con regímenes comunistas del siglo xx. El Mahayana, aunque mayoritario en Extremo Oriente, donde ha producido maravillas como las cavernas budistas del Sinkiang, en China, o el complejo de Kyoto, en Japón, también ha producido algunas de las joyas del arte budista en otras regiones, notablemente Borobudur, en la isla Java.

A diferencia de la primera transmisión, donde se dio una deliberada “importación” de la alta cultura índica por parte de los dirigentes del Sudeste Asiático, el Mahayana llegó más por difusión comercial y cultural (vía la Ruta de la Seda); y lo hizo a culturas que ya eran milenarias y estaban muy estructuradas. Sin duda, para que ese encuentro se produjera favoreció el hecho que entre los siglos III y VII China conoció uno de sus escasos períodos de fragmentación. La labor de los traductores centroasiáticos y chinos en verter los textos sánscritos al chino fue memorable. Como resultado, fue cuajando un budismo con no pocos elementos del taoísmo. Se dio un gran espíritu de síntesis y apertura hermenéutica. La cristalización de todo ello ya se dio con la gran dinastía Tang (siglos VII-IX), que apoyó abiertamente el budismo.

Esta adaptación a la idiosincrasia china portó interesantes cambios en todos los aspectos del budismo. No sólo la tradición se vio insuflada de ideas y prácticas taoístas (de forma que lo que habría sido una religión muy lejana se fue transformando en una corriente mucho más cercana al pueblo), sino que hubo cambios en la mitología (como la transformación del *bodhisattva* Avalokiteshvara en la diosa de la compasión Guanyin o Kannon), en la imaginería, el ritual, etcétera. Destacada importancia tuvieron los peregrinos (Yi Jing, Xuanzang...) que durante siglos fueron viajando a la tierra sagrada budista de la India para recoger *Sutras* y reliquias. Quizá el clímax de la total sinización del Mahayana se diera con la escuela Chan, muy pujante a partir del siglo VII (con maestros como Huineng o Linji), que cuando saltó a Japón pasó a denominarse Zen (con maestros como Dogen).

Si el Chan/Zen representa una corriente claramente monástica del budismo, las corrientes favoritas entre los laicos son las devocionales. Esto es muy palpable en escuelas japonesas como la Jodo o la Nichiren (y su movimiento Soka Gakkai). Es en Japón donde el budismo influirá también poderosamente en el desarrollo de las artes tradicionales (marciales, estéticas, literarias...).

10. La tercera transmisión: el Vajrayana

Técnicamente, el Vajrayana (“Escuela diamantina”) es una corriente del Mahayana. Pero dadas sus particularidades, su ubicación geográfica diferenciada y que se

irradió desde el tercer foco (Bihar, Bengala, Assam) a partir del budismo tántrico del siglo VIII en adelante, es conveniente darle un tratamiento separado del Mahayana.

El Vajrayana es la forma budista predominante en el mundo tibetano, de ahí que con frecuencia sea denominado “budismo tibetano”. Por supuesto, lo encontramos en el Tíbet y áreas de influencia tibetana (en zonas de la India [Ladakh, Sikkim, Lahaul...] o China [Yunan, Qinghai...]), así como en Nepal, Bhután, Mongolia y en áreas de Siberia.

Se trata de un tipo de budismo donde el monaquismo y la figura del maestro (*lama*) poseen un papel estelar. La importancia del estudio de los textos (recopilados en un inmenso canon dividido en dos secciones: el *Kanjur* y el *Tangyur*) y de la dimensión ritual (exotérica o esotérica) es asimismo cardinal.

La riqueza iconográfica del budismo Vajrayana no tiene parangón. Algunas figuras son de claro origen tibetano, como los fieros guardianes del Dharma, otras son comunes al panteón del Mahayana (Avalokiteshvara, Akshobya, Vairochana, Tara, Maitreya, etcétera). La riqueza simbólica es asimismo fascinante. En el budismo tibetano el recurso a *mandalas*, *mantras*, objetos y gesticulaciones (*mudras*) es esencial en la práctica meditativa y ritual, ya sea laica o monástica.

De forma mucho más similar a la primera transmisión que no a la segunda, en esta tercera transmisión se valoró muchísimo la fidelidad a las formas tántricas del budismo indio. De ahí la importancia del *lama* o maestro, de las formas de concentración con visualizaciones o del universo simbólico del tantrismo. De hecho, el alfabeto tibetano fue diseñado de forma que pudiera traducir con perfección casi “científica” el sánscrito en el que estaban redactados los textos budistas. La gramática del tibetano también se adaptó a tal propósito, y una de las ocupaciones de mayor prestigio en el Tíbet ha sido la de traductor (*lotsava*).

En algunos aspectos se dio una fuerte convergencia e influencia mutua entre el budismo Vajrayana y la tradición –rival y hermana– bön. Budismo y bön comparten muchos puntos en común: el ideal del *bodhisattva*, el despertar, la vacuidad, el *karma*, la adquisición de mérito, las peregrinaciones, las circunvalaciones, las plegarias (en rocas o en molinillos), la idea de renacimiento, etcétera. Además, la iconografía es muy parecida. No obstante, el bön, que se basa en las enseñanzas de Tonpa Shenrab (una figura que espejea más al gran maestro tántrico indio Padmasambhava que no al Buda), posee rituales y mitología también propios. No es ni un resquicio del viejo animismo tibetano antes de la llegada del budismo, ni una forma corrupta de budismo. Mas una corriente que enraíza asimismo en las tradiciones de los “perfectos” (*siddhas*) del budismo tántrico indio.

Tanto los bön-pos como la escuela de budismo tibetano más antigua (la Nyingma) dicen que en distintos momentos (de persecución), los sabios ocultaron “tesoros” (*termas*; en realidad, textos altamente esotéricos e iniciáticos), que luego serían hallados por los “descubridores de tesoros” (*terton*) adecuados. A esta corriente pertenece la enseñanza del dzogchén o el *Libro tibetano de los muertos*, compartidos por nyingma-pas y bön-pos.

El budismo tibetano ha estado periódicamente salpicado por una fuerte rivalidad entre sus escuelas. A la antigua del Nyingma-pa (“fundada” por Padmasambhava), vinieron a enfrentarse luego la Karma-pa (a la que pertenecen importantes yoguis como Naropa o Milarepa), la Sakya, o la Gelug-pa (basada en Tsongkhapa), que a la postre sería la hegemónica, gracias a su imbricación con el poder político (tibetano o mongol) y el peso de sus cabezas visibles, los *dalai-lamas*.

11. ¿Una cuarta transmisión?

Hay quien habla de una cuarta “puesta en marcha de la rueda de la Ley”: la del budismo occidental. Personalmente, me parece una proposición algo precipitada, pero es cierto en que el fenómeno no es una moda pasajera. Desde hace 200 años, el budismo no ha cesado de ganar adeptos entre las filas de los occidentales. Y muy en particular, en los últimos 40 años. Inicialmente, gustó su aspecto racional, ateuista y altamente ético. Otras generaciones destacaron su lado tolerante y pacífico. Hoy lo que más se premia en Occidente es su aspecto experiencial (meditación) y universal. Todo el mundo puede practicar el budismo y transformarse interiormente gracias a él. Desde luego, en Occidente los aspectos rituales muy imbricados en la cultura asiática han pasado a un segundo plano, detrás de las prácticas contemplativas o –recientemente– las socialmente comprometidas.

Todas las corrientes han tenido portavoces de primera línea que han tenido o tienen millones de seguidores. En el caso del budismo Theravada estoy pensando en las corrientes de meditación *vipassana* de Ajahn Cha, Ajahn Sumedho o de la Insight Meditation; corrientes que están claramente detrás del espectacular *boom* del mindfulness (la meditación budista ya afuera de un contexto budista, espiritual o ritual). En el budismo Zen han existido renombrados maestros de la talla de Taisen Deshimaru, Thich Nhat Hanh, Philip Kapleau o Shunryu Suzuki, que han hecho mucho por divulgar las distintas escuelas del Zen. También las formas populares del Mahayana tienen penetración (aunque de forma más marginal). Y qué decir de las escuelas del Vajrayana. Alentadas por un “icono” de relevancia mundial como el *dalai lama* (y, lamentablemente, favorecidas por el exilio forzado de miles de *lamas* muy cualificados), Occidente ha visto proliferar todas las escuelas del budismo tibetano, con maestros como Chögyan Trungpa, Kalu Rimpoché, Dilgo Khyentse, Thubten Yeshe, Dudjom Rimpoché, Namkhai Norbu, Lama Yeshe, Tarthang Tulku y un largo etcétera.

12. El Samgha monástico

El budismo fue la primera religión del mundo –con permiso del jainismo– en institucionalizar el monaquismo. Durante varios siglos, el budismo consistió principalmente en una orden de monjes, renunciantes o *shramanas*, organizada por el propio Shakyamuni, con reglas de conducta y práctica específicas. El Samgha continúa siendo hoy el marco adecuado –aunque ya no único– para la autorrealización y apuntar hacia el *nirvana*. Casi que para el budismo monástico la renuncia al mundo es la meta en sí misma.

En la actualidad, los Samghas monásticos más grandes son los de Tailandia (con unos 350.000 monjes), Myanmar (150.000), Sri Lanka (30.000), Japón y Corea (90.000) y China y Tíbet (100.000).

Uno se inicia primero como novicio (*samanera*). Se pone mucho énfasis en la relación con el preceptor y maestro. Cuando el novicio tiene unos 20 años tiene lugar la iniciación superior, que conducen siempre 5 monjes.

Los monasterios pueden ser pequeños refugios, incluso cavernas en una montaña, lo mismo que gigantescos edificios, como los que encontramos en el Tíbet, o los que había en el norte de la India, en lo que hoy es el estado de Bihar (que toma el nombre de *vihara*, “monasterio”), como el famoso de Nalanda.

En el pasado, los reyes y los laicos acaudalados mantenían estas instituciones. Aún a pesar de haberse dado esta estrecha relación entre el reino y el Samgha, en ningún momento eso condujo a algún tipo de guerra santa o cruzada. Cuando ha habido conflictos bélicos, estos se han dado entre distintas escuelas del Samgha, notablemente en Myanmar, Tíbet o Japón, donde el Samgha ha estado involucrado en guerras y pugnas.

En tanto que renunciantes o *shramanas*, los monjes salen diariamente en ronda de limosna. En los países del Mahayana este acto es más bien simbólico. Por la doctrina de la no-violencia (*ahimsa*), los monjes son vegetarianos, si bien no pueden rechazar alimentos que les hayan sido donados.

El código monástico está dominado por 10 preceptos, que forman la base de la ética y la vida monástica:

- 1) Abstenerse de matar (*ahimsa*)
- 2) Abstenerse de tomar lo que no ha sido dado (*asteya*)
- 3) Abstenerse de tener relaciones sexuales (*brahmacharya*)
- 4) Abstenerse de hablar con falsedad (*asatya*)
- 5) Abstenerse de tomar drogas
- 6) Abstenerse de la gula
- 7) Abstenerse de ir a fiestas de danza o música
- 8) Abstenerse de adornar el cuerpo
- 9) Abstenerse de utilizar camas cómodas
- 10) Abstenerse de aceptar oro o plata

El monje o la monja están siempre bajo el control de un preceptor. Sus actividades giran en torno a la meditación (en la bondad, la compasión, la alegría o la ecuanimidad), el estudio, el culto, los trabajos de manutención del monasterio y su interacción con los laicos.

Conocida es asimismo la participación de los monjes en la educación (sea general o en los fundamentos del budismo). Todavía hoy es común que los jóvenes de Tailandia o Myanmar pasen una estación de lluvias (unos 3 meses) en un monasterio y se empapen de los valores y prácticas monásticos. También ha sido común la participación de monjes en la medicina local. Los monjes han estado muy activos en el mundo ritual y sacramental de los laicos, en especial en los ritos de protección o en los sacramentos ligados a la muerte (algo que habría sido impensable en tiempos del Buda). Aunque en todos estos aspectos los monjes están traspasando su rol (recordemos que no son sacerdotes), tampoco olvidemos que en la antigüedad los monasterios no sólo fueron instituciones de conocimiento o meditación, sino verdaderos focos económicos y culturales, en especial en China o en el Tíbet, donde llegaron a hacer de mercados locales.

13. El Samgha laico

La divisoria entre las dos secciones del Samgha sólo es de grado. En determinados países (Japón, por ejemplo) la diferencia es muy tenue. Como ya hemos mencionado, en el Sudeste Asiático es costumbre que los jóvenes pasen al menos 3 o 4 meses de su vida (o incluso un año) en un monasterio.

En lugar de 10 preceptos, los laicos tienen 5 (el *pañcha-shila*), que son idénticos a los 5 primeros de los monjes. De hecho, el budismo es para millones de asiáticos una cuestión de *shila* (los 5 preceptos), de *tyaga-dana* (donación desinteresada, básicamente de soporte material a la orden monástica y al Buda) y de *shraddha* (“confianza”, en las Tres Joyas).

La interacción con los monjes es diaria, ya que los laicos les dan alimento. Asimismo, les donan los utensilios monásticos, como las toallas o los hábitos (*kathinas*). Estas donaciones reportan mucho mérito kármico a los dadores, ya que el Samgha monástico es una gran fuente de mérito. Este punto es decisivo, ya que para los laicos los ideales del *nirvana* o de la budeidad son alejados (y se supone que requiere el marco monástico para trabajarlos a conciencia), de modo que su principal meta es adquirir buen *karma*, cumpliendo los preceptos y con donaciones regulares a la orden monástica. Casi que podría distinguirse entre un budismo nirvánico, propio de monjes y de laicos entregados (y muy popular en Occidente), que se fundamenta en las “Cuatro nobles verdades” o en la meditación, y un budismo kármico, propio de laicos asiáticos, que se fundamenta en la generosidad con fuentes de mérito y en una ética basada en los 5 preceptos.

Otra fuente de mérito indiscutible para los laicos es el Buda. El culto al Buda (*puja*) se origina en el culto a los *stupas* y a los *Sutras*.

14. Conclusión

Hemos dado una pincelada al mundo budista, recorriendo principalmente sus orígenes índicos y sus desarrollos en países como Japón, Tailandia, Myanmar, Sri Lanka, Tíbet, Nepal, China, Afganistán, Indonesia, Mongolia u Occidente. Espacios todos de acusadas diferencias en lengua, cultura o valores... pero que han encontrado en esta tradición un punto de encuentro.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, dentro del budismo podemos encontrar –tanto hoy como antaño– todas las formas de vida religiosa y todos los posicionamientos filosóficos. Pero más allá de sus diferencias, todas sus expresiones dicen remontarse al Buda, a su Dharma y al Samgha; esto es, a las “Tres Joyas” del budismo.