

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

“DE CAMINO A LA VACUIDAD”

T E S I N A

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA: LAURA SÁNCHEZ GERMÁN

ASESOR: GUILLERMO E. ZAMBRANA CASTAÑEDA

MÉXICO, D. F., 2005

Para J. I. G.

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo habría sido imposible sin la ayuda de múltiples personas. A riesgo de cometer omisiones --por las cuales me disculpo desde ahora--, quisiera destacar algunos nombres.

Doy las gracias a Jorge Issa por todo el tiempo que dedicó a este trabajo, y asimismo a su hija, Paula Issa, por su comprensión y su paciencia.

Muchas gracias a mi asesor, el profesor Guillermo Zambrana, por su confianza y apoyo en todo el proyecto.

Debo, también, dar gracias a Casa Tíbet México y, en especial, a las varias personas que ahí me prestaron colaboración y asistencia.

Además, agradezco a mis padres, a quienes tanto quiero, y a mis hermanos, sobrinos y familiares en general por la certeza que siempre me han transmitido de que puedo contar con ellos.

Gracias, por otro lado, a Alfonso Flores y a sus padres, pues sin su ayuda difícilmente habría podido realizar mis estudios de licenciatura.

Por último, doy gracias a mi amigo Eduardo Jiménez, a mi primo Israel Hernández y a Amir Villalpando.

L. S. G.

Cuando se busca el objeto,
No hay objeto: sólo espíritu;
Cuando se busca el espíritu,
No hay espíritu: su esencia es vacuidad;
Cuando se los busca juntos,
La dualidad se libera por sí misma.
Que pueda yo realizar la Clara Luz,
La verdadera naturaleza del espíritu.

Extraído de la plegaria del *Mahamudra*
de RANG DJONG DORJE

ÍNDICE

- I. INTRODUCCIÓN
- II. BREVE MAPA DOCTRINARIO
- III. LO CONDICIONADO
 - 1. Los doce eslabones del origen condicionado
 - 2. Las tres marcas de la existencia
- IV. EL SENDERO
- V. LO INCONDICIONADO
 - 1. Las dos verdades
 - 2. El *nirvana*
 - 3. La vacuidad
- VI. PALABRAS FINALES
- VII. APÉNDICE: *PRAJÑAPARAMITAHRIDAYASUTRA*
- VIII. GLOSARIO
- IX. TEXTOS CITADOS

I

INTRODUCCIÓN

Siempre he buscado respuestas, explicaciones sobre la realidad humana. Me he insertado en diversos discursos filosóficos para intentar encontrar un sentido a cuanto me rodea, sin percatarme del sinsentido de esa búsqueda que cada vez me aleja más de la conciencia de la vacuidad.

Observo cómo nuestras emociones nos abruman ensordeciéndonos, cegando nuestros sentidos, nuestra voluntad y nuestra Razón. ¿Cómo es que estamos sujetos a una ilusión que nos oculta la realidad y nos aleja cada vez más de la vacuidad? ¿Cómo ver la realidad tal como es? ¿Cómo no engañarse con las palabras? ¿Cómo no perderse en los discursos? Parecería que estamos programados para engañarnos.

Muchas de nuestras referencias están torcidas; debemos buscar nuevas orientaciones que nos liberen de los errores en que hemos caído. Por tal motivo, pienso que es de gran importancia el estudio del budismo, que nos lleva a respuestas que nos liberan de tantas creencias falsas y de la ilusión de creer que, en nuestra vida diaria, percibimos la realidad auténtica. Estas respuestas las encontré en la vacuidad (*sunyata*),¹ concepto esencial de las enseñanzas del Buda² según el cual todos los fenómenos están desprovistos de existencia propia y que constituye una de las grandes aportaciones del

¹ En el curso de este escrito aparecerán en múltiples ocasiones diversos términos procedentes del pali o del sánscrito que requieren al menos ser traducidos, cuando no ampliamente explicados. Para ese efecto, remito al lector al glosario que se incluye al final y, en los casos más complejos, al cuerpo mismo de este trabajo.

² Para los occidentales en general no hay sino un 'Buda', quien vivió probablemente entre los siglos VI y V a. C. No obstante, el término es, en realidad, un sustantivo común (es decir, no un nombre propio) con el cual se denomina a *una clase* de personas que han alcanzado el despertar espiritual. Existen y han existido, pues, muchos budas. A pesar de esto, para facilidad de los lectores, de aquí en adelante me plegaré a la costumbre de hablar simplemente de 'el Buda' (o de 'el Buda Sakyamuni', como también se le conoce entre los budistas) cuando me refiera a Siddhartha Gautama, el fundador de la religión en la cual se inscribe el tema que me ocupa.

budismo, pues nos muestra un nuevo camino en la búsqueda de la verdad que nos libera de la ignorancia y, por lo tanto, del sufrimiento, además de que nos sitúa ante la responsabilidad que debemos asumir por nuestra propia existencia.

El análisis de los principios básicos del budismo nos lleva a la comprensión de conceptos como los de vacuidad, interdependencia, impermanencia, *anatman* (no-yo), etcétera, que nos clarifican la esencia misma de nuestra propia naturaleza, así como el instante en que naufragan las representaciones del pensamiento y la mente oscila entre la ilusión y la realidad, ocasionándonos un sufrimiento inexorable.

En el hinayana, la vacuidad se estudia desde una perspectiva personal y limitada, a diferencia del mahayana, donde se extiende a todos los fenómenos. Es pertinente aclarar desde ahora que este trabajo se concentrará en esta última corriente, la cual en conjunto se caracteriza por un amor y una compasión que llevan a sus adeptos a esforzarse por liberar a todos los seres de su encadenamiento al *samsara* y del sufrimiento que experimentan por no haber alcanzado la conciencia de que están desprovistos de existencia propia.

Tendré sumo cuidado en el manejo conceptual del término ‘vacío’, ya que, en Occidente, por lo general nos remite de inmediato a la idea de la no-existencia de algo. De ahí que muchos especialistas en el tema utilicen o prefieran el concepto de *vacuidad*, ya que el de vacío -como ya está dicho- evoca la nada, contrariamente a la idea del budismo que expresa un *vacío lleno* de interdependencia, donde no hay nada permanente que permita atribuir una existencia propia a los fenómenos.

Ahora bien, la idea de interdependencia (a la cual ya he aludido un par de veces y que también se conoce como condicionamiento, origen dependiente, coproducción condicionada, causalidad o, en sánscrito, *pratitya-*

samutpada) no es únicamente un concepto entre otros en el contexto de la filosofía budista. En efecto, muchos han afirmado que es la esencia misma del budismo y la condensación conceptual de toda la experiencia espiritual del Buda. Por ejemplo, Ashvajit (uno de los cinco discípulos originales del Buda Sakyamuni) afirmó en una ocasión: “El Buda ha explicado el origen de aquellas cosas que proceden de una causa y una condición. También ha explicado su cesación. Ésta es la doctrina del gran Shramana.” O bien, Sangharákshita, en nuestro tiempo, escribe: “Si redujéramos el budismo a un concepto, sería el concepto del condicionamiento.”³ Ciertamente, tratándose aquí de una verdad (acaso *la* verdad) fundamental, no debe ser fácilmente comprensible ni fáciles de vislumbrar todas sus enormes implicaciones. El propio Buda, luego de su iluminación, vaciló antes de decidirse a comunicarla, entre otras razones, porque estaba consciente de las dificultades que entraña su aprehensión. Dijo entonces: “Este *Dharma* [ley] que he alcanzado es profundo y difícil de percibir, difícil de descubrir; es la meta más pacífica y superior que existe, no puede alcanzarse a través de la mera racionalización, es sutil, sólo el sabio puede experimentarla.”

Para la mente despierta (iluminada), el hecho más evidente acerca del mundo fenoménico, del universo entero, es que todo lo que en él existe se halla condicionado: se genera dependiendo de un conjunto de condiciones y, si éstas desaparecen, cesa con ellas. En las palabras del Buda: “Este existir deviene de la aparición de esto que surge. Este no-existir no deviene por la cesación de esto que cesa.” Si bien sus consecuencias no son todas fácilmente perceptibles, su formulación en realidad no tiene muchos meandros. En un importante *sutra* del *Majjhima-nikaya* (que es el título otorgado al

³ Sangharákshita, *Budismo*, p. 41.

agrupamiento de sermones de mediana extensión del Canon pali) se presenta en las siguientes cuatro líneas:

Cuando hay esto, hay aquello
Surgiendo esto, surge aquello
Cuando no hay esto, no hay aquello
Cesando esto, cesa aquello⁴

Los hechos (incluidas las acciones humanas), pues, tienen consecuencias. Cuando los hechos dejan de ser, ocurre lo mismo con sus consecuencias. Tal es, quizás forzando ligeramente las cosas, la esencia de la enseñanza budista.

Para ahondar un poco en esto, debemos recordar, aunque sea brevemente, la exposición más popular que se hace siempre del profundo descubrimiento del Buda, la cual se encuentra en su primer sermón. Se dice allí que el Buda alcanzó el supremo despertar y se liberó de la necesidad de renacer cuando se hizo claro para él el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades: 1) que la existencia es sufrimiento (*dukha*), 2) que el dolor es causado por el apego (*samudaya*), 3) que es posible que cese la causa del dolor (*niroda*) y 4) que hay un camino que conduce a la cesación del sufrimiento (*marga*). De esto se deriva con claridad que la preocupación central del Buda se centraba en el dolor que acompaña a la existencia, y asimismo que su meditación le permitió descubrir tanto el hecho de que el sufrimiento es un fenómeno condicionado, como tener la percepción iluminada de que al cesar las condiciones que hacen posible el dolor éste mismo desaparece con ellas. En suma, su mirada preclara entendió que el

⁴ Citado en Walpola Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, p. 78.

deseo o apego causa el sufrimiento, y que el dolor se desvanece cuando se aniquila el apego.

Estamos en el mundo de lo condicionado (*samsara*) por una causa, mas es posible desandar la cadena de tal condicionamiento para ir en pos de lo incondicionado (*nirvana*). La gran enseñanza del Buda es precisamente ésta. Y por ello se puede ver al budismo completo como la indicación del camino que nos lleva de una vida de ignorancia y aflicción hacia la salida en que veremos la verdad y experimentaremos la paz interior.

Lo anterior explica la estructura de este trabajo. En su parte más sustanciosa, busca analizar los rasgos principales del mundo condicionado en que vivimos cotidianamente, para después, dibujando el sendero que conduce a la liberación, proyectarse hacia la caracterización del ámbito de lo incondicionado, en el cual la mente opera en absoluta libertad y percibe la realidad sin interferencias. Antes de esto y atendiendo al natural desconocimiento que suele prevalecer en Occidente en cuanto a la evolución detallada del budismo, trataré de ubicar a la escuela mahayana --como en un mapa-- en el contexto doctrinario que le es propio, porque esa corriente (y, con más precisión, su vertiente madhyamika) conforma la atmósfera particular en que se mueven las ideas expuestas en este escrito. Así, he titulado “Breve mapa doctrinario” al primer capítulo de este trabajo y presento en él el panorama en que ha surgido y evolucionado el concepto de vacuidad, que viene a ser algo así como el teorema último y fundamental de la visión madhyamika. Al final, presentaré, a modo de conclusión, algunas ideas hasta cierto punto elaboradas sobre la naturaleza de la enseñanza que nos legó el Buda, y también acerca de la relación entre los conceptos de interdependencia y vacuidad que conforman los ejes, no sólo de este trabajo, sino --a mi manera de ver-- de la verdad budista. Intentaré, allí mismo, explicar algunas

de las razones por las que se habla frecuentemente de la insuficiencia de una mera comprensión intelectual de los principios budistas fundamentales, en razón de que ella, por sí misma, no puede traernos la plena conciencia de la vacuidad de lo real, ni liberarnos del sufrimiento característico del *samsara*, ni romper la estructura confusa de nuestros hábitos mentales, ya que para estos propósitos se requiere, en realidad, un tipo especial de concentración mental dirigido a conocer y experimentar de modo directo la vacuidad.

II

BREVE MAPA DOCTRINARIO

Existen tres grandes períodos en la historia del budismo, dos de los cuales enmarcan el nacimiento de las dos principales escuelas budistas, la hinayana (o theravada) y la mahayana.

1. El primer período parte de la predicación del Buda (c. 566-c. 486 a. C.) y se extiende hasta el año 350 a. C., momento en que las primeras comunidades budistas se bifurcan en sectas.
2. El segundo período se inicia en 350 a. C. y se prolonga hasta el siglo I d. C. En este tiempo proliferan las sectas, entre ellas el budismo hinayana (hoy llamado budismo del Sur porque se ha conservado sobre todo en Sri Lanka), también conocido como Pequeño Vehículo o secta de los theravadins (en pali) o sthaviravadins (en sánscrito). Otro ejemplo es la secta de los mahasamghikas. De ambas sectas se desprendieron, en aquel lapso, múltiples ramificaciones.

Los textos que empleaban las sectas de este período contienen la elaboración y sistematización de las doctrinas del *Sutrapitaka*. Estos textos budistas son los más antiguos que se adjudican al pensamiento del propio Buda y constituyen la herencia común de todas las sectas. Con ellos se pueden conocer las doctrinas propias de este segundo período de la historia del budismo.

3. En el tercer período aparece un conjunto de sectas que formarán el budismo mahayana (o budismo del norte, ya que florece en Tibet, China y Japón), también identificado como Gran Vehículo, el cual hace a un lado la esencia del budismo hinayana y evoluciona paulatinamente

creando, entre otras tradiciones como la yogacara, la conocida como madhyamika. Este período se inicia en el siglo I d. C. y llega hasta nuestros días.

Cabe decir que, dentro del hinayana, la aspiración fundamental del discípulo es convertirse en un *arahant* o *buda* individual (*pratyekabuda*), es decir, en alguien que conquiste las verdades independientemente; por ello, no cuenta entre sus empeños principales la prédica del *Dharma* (es decir, la enseñanza). En cambio, dentro de la escuela mahayana se enseña al discípulo que no sólo debe aspirar al *nirvana*, sino que ha de empeñarse ante todo en transmitir el *Dharma* a los demás para que ellos también logren la iluminación. Así, la escuela mahayana se convierte en el camino de los *bodhisatvas* (“seres destinados a la iluminación” o que están en vías de alcanzarla y, sin embargo, dejan en suspenso su realización por su dedicación a los demás aspirantes).

Los textos esenciales del mahayana provienen de dos fuentes: en primer término, una serie de escritos que, aunque fueron redactados después de la muerte del Buda, se le adjudicaron a éste y son conocidos como *sutras*; en segundo lugar, un conjunto de tratados, escritos por los grandes maestros formadores de las sectas mahayanistas (Nagaryuna, Maitreya, Asanga, Vasubandhu el Viejo), que reciben el nombre de *shastras*.

Se puede clasificar a los *sutras* del budismo mahayana en tres grupos:

1. los vaipulyasutras (o *sutras* extensos);
2. los dharanis (*sutras* cortos que contienen fórmulas mágicas); y
3. los *sutras* independientes.

Esta colección de *sutras* también es conocida como las Escrituras de la Sabiduría Perfecta (*Prajñaparamita*). Algunos fueron escritos unos cien años

a. C. y otros hasta 500 años después. De longitud variada (desde una sola letra hasta 100 000 líneas), representan la base del concepto de vacuidad y un par de ellos (el *Sutra del Corazón* y el *Sutra del Diamante*) son recitados a diario en muchos monasterios budistas.

En cuanto a los shastras del budismo mahayana, éstos son, en último término, el resultado de sistematizar y desarrollar las doctrinas contenidas en los *sutras*.

La escuela madhyamika es una de las principales derivaciones filosóficas del budismo mahayana y fue fundada por Nagaryuna en el siglo II d. C. Grandes maestros aparecieron en ese tiempo, como Aryadeva, Buddhapalita, Bhavya, Chandrakirti, Shantideva, Prajñakaramati, entre otros. La formación de la escuela mādhyamaka se desarrolla en el período que va de 150 a 800 d. C. y presenta cuatro fases:

a) Etapa de Nagaryuna y Aryadeva (éste último, discípulo inmediato del primero).

Nagaryuna (a veces también llamado Aryuna, dado que su madre lo había dado a luz bajo un árbol llamado *ayuna*) vivió a principios de nuestra era en el norte de la India y nos legó una obra muy variada y de enorme erudición en la que tratados de alquimia alternan con textos de alta metafísica. Es también autor de los famosos 400 versos memoriales (los *Madhyamika-karikas*) que contienen su doctrina. No hay duda de que Nagaryuna, a quien los tibetanos llaman “uno de los seis adornos de la doctrina”, es el gran filósofo budista del siglo II d. C.

La filosofía de Nagaryuna se basa, parcialmente, en concepciones filosóficas del budismo primitivo --que considera a los *dharmas* (no confundir con el *Dharma* o doctrina) como los elementos últimos de la realidad-- y en otras del budismo hinayana --como la que habla de la

inexistencia de una sustancia permanente y eterna--. Nagaryuna, en definitiva, radicaliza la concepción no-sustancialista de la realidad sostenida por sus dos antecedentes, el budismo primitivo y el hinayana. Esta radicalización lo lleva, en último término, a afirmar que el mundo fenoménico o visible carece de sustancia, es decir, que no posee ser propio, lo cual, en su doctrina, desemboca en la conclusión de que todo es irreal, incluidos los *dharmas*, Buda y el *nirvana*. Dado que su enseñanza se centra, de esta manera, en la noción de “vacuidad”, es evidente que reviste especial importancia para este trabajo.

b) La segunda etapa se inicia con Buddhapalita (principios del siglo V d. C.) y continúa con Bhavya (mediados del siglo VI d. C.). En ella se sostiene que el verdadero método de Nagaryuna y de Aryadeva es el *prasanga* (o “reducción al absurdo”). De acuerdo con la escuela *prasangika* (cuyo nombre se deriva del método en cuestión), un verdadero *madhyamika* no puede sostener una tesis o posición propia porque parte siempre de que toda realidad es absurda, lo cual impide que forme silogismos o argumentos válidos. Lo único que puede hacer, entonces, es deducir las consecuencias absurdas que implican los argumentos de su contrincante y señalar sus contradicciones inherentes.

c) Chandrakirti y Shantideva, en el tercer periodo al que nos referimos, dieron forma definitiva al pensamiento *madhyamika*. Estos autores le atribuyeron una gran importancia al *Sutra Pratitya-samutpada*, ya que vieron en él el punto de partida y el fundamento de la doctrina de la ausencia de sustancias en la realidad empírica. Cabe decir, incluso, que el *Pratitya-samutpada* no se limita a profundizar en el análisis de la “vacuidad”, sino que aplica este concepto, en definitiva, a los hechos de la vejez y la muerte.

d) La cuarta etapa está representada por Shantarakshita (705-762 d. C) y Kamalashila (713-763 d. C.), quienes adoptan una posición ecléctica que conjuga la doctrina madhyamika con elementos de la escuela idealista yogacara del budismo mahayana.

Por último, es pertinente anotar que en el budismo mahayana encontramos algunas doctrinas filosóficas que interesan particularmente a este trabajo; ellas se encuentran en diversos textos que enumero a continuación: el *Bhavasankrantisutra*, que trata principalmente del problema de la trasmigración; el *Shalistambasutra* y el *Prajñaparamitahridayasutra*, que exponen de modo sucinto el tema de la perfección del conocimiento; y, por último, el *Hastavalanamaprakarana*, la *Bhavasankrantiparikatha*, la *Mahayanavimshika* y la *Navshloki*, que se ocupan de la doctrina esencial de la escuela madhyamika, a saber: la teoría de la vacuidad.

III

LO CONDICIONADO

1. Los doce eslabones del origen condicionado

La representación budista más popular de la existencia condicionada es la famosa Rueda de la Vida (es decir, del nacimiento, la muerte y el renacimiento), que forma parte de la iconografía tibetana. La imagen se encuentra constituida por una serie de cuatro círculos concéntricos que muestran a la totalidad de la existencia sensible involucrada en un proceso cíclico de acciones y reacciones entre parejas de símbolos opuestos que se determinan recíprocamente. En efecto, al igual que la noche, para existir, depende del día y viceversa, la pérdida y la ganancia o el dolor y el placer también se hallan mutuamente condicionados.

El Buda habló alguna vez de dos tipos de condicionamiento: en el reino de lo mundano y lo determinado, el condicionamiento es cíclico y nos condena a girar incesantemente y a renacer un sinnúmero de veces. (Del condicionamiento en espiral, que nos permite trascender a la larga nuestras determinaciones, hablaré más adelante.) En la Rueda de la Vida, la existencia aparece girando sin parar sometida a la ley del *karma* y al terrible castigo del renacimiento. El círculo exterior de la Rueda describe los doce vínculos o eslabones del origen condicionado. El que le sigue presenta los seis planos o esferas de la existencia condicionada (que corresponden a dioses, semidioses, humanos, animales, espíritus hambrientos y seres sufrientes), en los cuales todos los seres vivos van renaciendo continuamente. Dentro de éste hay un círculo más en cuya primera mitad, blanca (o llena de luz), se ven personas

que ascienden hacia la felicidad por el camino del bien moral, y en su segunda mitad, negra (u oscura), hay gente desdichada que desciende por la senda no ética hacia el reino infernal. Finalmente, el círculo central, que hace girar constantemente a la Rueda, contiene tres figuras de animales (un gallo, una serpiente y un cerdo), cada uno de los cuales muerde la cola del que tiene delante de sí. Estos tres animales representan los tres venenos, a saber, el deseo, la aversión y la ignorancia, que son las raíces de nuestras ataduras.

He aquí, pues, una elocuente descripción gráfica de lo que en el budismo se conoce como el *samsara*: el mundo de la existencia condicionada. En el *samsara*, todo lo que ocurre --en particular, todo lo que experimentamos los seres humanos, incluyendo nuestros sucesivos renacimientos-- responde al principio budista general del surgimiento dependiente. Cada hecho es el efecto de alguno o algunos anteriores, y al conjunto se le ve como una cadena de *nidanas* (o eslabones). A decir verdad, en los diversos textos budistas existen varias enumeraciones y exposiciones de los vínculos que conforman la cadena del condicionamiento (esto es, del renacimiento, esto es, del sufrimiento). Al parecer, se eligen unas u otras según convenga en la práctica. Sin embargo, no hay duda de que la que ha recibido mayor aceptación y se ha tornado casi canónica es la de los doce eslabones, referida también en la Rueda tibetana de la Vida.

Dicha formulación pretende dar cuenta, no sólo de la existencia, sino asimismo de la continuidad y la cesación de la vida. Estos son los doce factores, de acuerdo con el resumen que de ellos podemos hacer basándonos en un texto de Walpola Rahula:

- 1) Por la ignorancia están condicionadas las acciones volitivas o formaciones kármicas.

- 2) Por las acciones volitivas está condicionada la conciencia.
- 3) Por la conciencia están condicionados los fenómenos mentales y físicos.
- 4) Por los fenómenos mentales y físicos están condicionadas las seis facultades (es decir, los cinco órganos sensoriales además de la mente).
- 5) Por las seis facultades está condicionado el contacto (sensorial y mental).
- 6) Por el contacto está condicionada la sensación.
- 7) Por la sensación está condicionado el deseo (la sed o avidez).
- 8) Por el deseo (la sed o avidez) está condicionado el apego (el vínculo con la vida).
- 9) Por el apego está condicionado el proceso del devenir (la existencia).
- 10) Por el proceso del devenir está condicionado el nacimiento.
- 11) Por el nacimiento están condicionados:
- 12) La vejez, la muerte, la aflicción, la desesperación, etcétera.⁵

Ciertamente, la cadena anterior muestra la relación causal que vincula al sufrimiento en última instancia con la ignorancia. Pero ha de advertirse que, analizando la concatenación en sentido opuesto, obtenemos la fórmula que lleva al cese del proceso. En otras palabras, cada factor está condicionado y a la vez es condicionante: todos ellos son relativos e interdependientes. De lo cual se sigue que “la génesis condicionada no debe considerarse como una cadena, sino como un círculo”.⁶ Veamos con algo más de detenimiento cada uno de estos eslabones.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 79.

⁶ *Ibid.*, p. 80.

1. Aunque la secuencia, dada su eterna circularidad, no tiene un inicio en sentido estricto, existe una cierta razón para ubicar a la ignorancia en el primer sitio. En efecto, la ignorancia aquí referida no es tanto de carácter intelectual, cuanto de índole espiritual. En este sentido, constituye la antítesis de la Iluminación budista: del mismo modo en que la tiniebla se opone absolutamente a la luz, la ignorancia nos ubica en el extremo opuesto del *nirvana* (la meta espiritual del budismo). Somos ignorantes, por ejemplo, en tanto vemos lo condicionado como si no lo fuese; también cuando atribuimos a las cosas entidad independiente; asimismo, cuando pensamos el mundo en términos de sustancias o cuando lo creemos permanente. Inclusive, incurrimos en ignorancia al postular la existencia de algún Dios personal o de un Ser Supremo. En todos estos casos, nuestras creencias (casi siempre irreflexivas o inconscientes) siembran la semilla de un apego o aferramiento a lo que en realidad está sujeto a la decadencia, el cual nos traerá desdicha en el momento, inevitable, en que nos demos cuenta de que debemos renunciar a ello porque no puede durar por siempre. En suma, la ignorancia en cuestión consiste en actuar dándole la espalda al descubrimiento budista del alcance universal del condicionamiento.

2. Las formaciones kármicas (referidas como acciones deliberadas o volitivas cuando se analizan los constituyentes del yo) son “el agregado de las condiciones mentales que bajo la ley del *karma* son responsables de la producción, preparación o disposición del primer momento de conciencia en la denominada ‘nueva vida’”.⁷ Surgen dependiendo de la ignorancia y se manifiestan como actos deliberados relacionados con un estado mental, el cual puede ser correcto (es decir, regido por la bondad y la claridad mental) o incorrecto (esto es, dominado por la apetencia, la aversión o la confusión

⁷ Sangharákshita, *op. cit.*, p. 55.

mental). Cabe decir que, para el budismo, la acción volitiva condicionada por la ignorancia equivale a los actos de un borracho dominado por la embriaguez (también es frecuente la imagen, equivalente, de aquel que trata de tomar decisiones para reaccionar a los hechos que cree atestiguar mientras se halla dormido). Por otro lado, aunque se dice que las voliciones correctas conducen a un buen renacimiento, mientras que las incorrectas llevan a un mal renacimiento, el budismo considera que tanto unas como las otras son resultado de la ignorancia espiritual, lo cual se comprende si consideramos que el objetivo del budismo no consiste en lograr un buen renacimiento, sino en evitar absolutamente la condena del renacer.

3. De las formaciones kármicas surge la conciencia. Veamos.

Como se sabe universalmente, la idea del renacimiento⁸ ha sido una de las más conocidas y a la vez más desconcertantes que nos legó el Buda. Es verdad que en Oriente se acepta con naturalidad, ya sea en diversas tradiciones religiosas o incluso popularmente, pero en Occidente aún nos deja perplejos, si bien ha perdido ya algo de su poder seductor. En todo caso, el budismo postula que hay un ser que renace,⁹ el cual ha de identificarse con el último momento de conciencia que pertenece a la existencia anterior. Es por ello que la conciencia que se deriva de las formaciones kármicas --de acuerdo con este tercer eslabón de la cadena del condicionamiento-- se conoce más precisamente como “conciencia reconectora”, locución que alude a la

⁸ Es decir, la aparición de una nueva vida debido a las acciones de un ser viviente anterior.

⁹ Nótese: que renace, no que reencarna. La idea de reencarnación (al igual que la de transmigración, que le es afín) no sólo es ajena, sino opuesta al budismo en la medida en que supone la existencia de un alma que cambia de cuerpo al igual que se cambia de morada. Tal como se explicará en la siguiente sección de este capítulo, el budismo se niega a aceptar la existencia de una entidad como el yo o el alma, lo cual se traduce en una doctrina designada como *anatman* (no-yo). En términos estrictos, la postura budista es una paradoja: hay renacimiento pero no hay nadie que renazca. Por otra parte, aun la palabra “renacimiento” puede ser equívoca: el término técnico (*punarbhava*) habla más bien de un “revenir” o “devenir de nuevo”.

operación de renovación del vínculo entre la psique y el proceso psicofísico (en forma de nueva vida) tras la muerte de un organismo.

4. Condicionado por la conciencia reconectadora, surge el complejo psicofísico (de mente y cuerpo, si ha de expresarse en términos modernos). El organismo humano (que, como acaba de decirse, incluye a la mente) se compone de cinco *skandhas* (o agregados),¹⁰ que no son más que los cinco “cúmulos”, siempre cambiantes, de fenómenos de diversa índole que conforman lo que, en forma confusa y con presuposiciones indefendibles, solemos denominar “yo” y entender como sustrato o “sede” de la identidad de las personas.

5. Dependiendo de este incipiente organismo psicofísico, surgen las seis bases o facultades. Son ellas los cinco órganos sensoriales, además de la mente (considerada como una suerte de “sexto sentido”). Estas seis facultades constituyen las bases (de ahí su nombre) de nuestra experiencia del mundo, cada una de ellas dirigida a sus objetos peculiares (para el ojo, lo visible; para el gusto, lo degustable; para el oído, lo audible; para el tacto, lo tangible; para el olfato, lo olfateable; y para la mente, los recuerdos, las ideas, las imaginaciones).

6. De estas seis bases depende el contacto. Se trata aquí de la impresión producida por el impacto que se causan mutuamente el órgano receptor y el objeto adecuado.

7. Del contacto sensorial surge la sensación (o sentimiento), la cual puede ser grata, desagradable o neutra, y se halla siempre presente en la experiencia que tenemos del mundo en cualquier plano de nuestra existencia. Cabe aclarar, a este respecto, que el dolor, según los budistas, sólo se hace

¹⁰ Una vez más, remito al lector a la siguiente sección de este capítulo, en especial al apartado dedicado al concepto de *anatman*.

presente en el nivel burdo y sensorial de la vida, pero el placer puede experimentarse en todos los niveles.

8. Condicionado por el sentimiento, se da el deseo vehemente (también sed o avidez). Este eslabón, en particular, figura como la segunda de las Cuatro Nobles Verdades, la relativa a la causa del dolor y el renacimiento. Se divide al deseo en tres géneros: el deseo de experiencias sensoriales, el de seguir viviendo (especialmente después de la muerte) y el de aniquilación (olvido y muerte). La idea en general es que, cuando respondemos a los sentimientos agradables con la avidez, rechazamos los desagradables y reaccionamos a los neutros con indiferencia, no hacemos más que crear un nuevo *karma* que nos mantendrá dando vueltas en la Rueda de la Vida.

9. El apego (o aferramiento) surge dependiendo del deseo vehemente. Se trata aquí del apego que sentimos habitualmente a toda clase de objetos: placeres, personas, posesiones. No obstante, el budismo incluye en este punto ciertos otros apegos que comúnmente no tomamos en cuenta. El primero es el aferramiento a opiniones de diversa índole, particularmente religiosas o filosóficas.¹¹ Lo notamos con facilidad cuando nos irrita que alguien más se resista a admitir nuestros puntos de vista. El segundo es el apego a la ética, el cual se deja ver cuando nos aferramos a nuestras prácticas máspreciadas y las vemos como fines en sí o pensamos que nos distinguen de los demás. Y el tercero es el apego a la creencia de que nuestra identidad reside en una sustancia inmutable que subsiste al margen de la siempre cambiante experiencia que tenemos de nosotros mismos.

10. Del aferramiento depende el devenir. Ésta es la existencia condicionada (por el apego) en cualquier nivel. Para algunos, se refiere a todo el proceso representado por la cadena de eslabones, tanto en lo que tiene que

¹¹ El budismo nos previene, incluso, de aferrarnos al propio *Dharma*.

ver con los frutos producidos por nuestros actos, cuanto en relación con las voliciones que conducen al renacimiento.

11. Dependiendo del devenir (volitivo o activo) surge el nacimiento. Se puede entender por nacimiento la aparición de un ser físicamente separado de la madre, pero algunos piensan que se da ya en el momento en que se reúnen los cinco *skandhas* en el vientre materno.

12. Condicionadas por el nacimiento surgen la vejez (decadencia) y la muerte.¹² En efecto, una vez que hemos nacido comienza la cuenta regresiva: nada podrá impedir que decaigamos y acabemos muriendo. “Hemos nacido a causa de nuestro apego hacia las cosas condicionadas y debemos también desaparecer como ellas.”¹³

He aquí los doce eslabones de la cadena que nos ata a la Rueda de la Vida y cuyo dominio, en realidad, es una secuencia de tres vidas. Los dos eslabones iniciales se refieren a una vida anterior. La tesis es que hemos venido al mundo a causa de nuestra ignorancia y de las acciones basadas en ella (en la ignorancia) que llevamos a cabo en nuestra vida anterior. Los siguientes ocho eslabones dibujan el proceso de nuestra vida presente. Finalmente, los últimos dos eslabones del nacimiento y la decadencia que acaba en la muerte corresponden a la vida futura.

Sin embargo, la serie de eslabones que nos encadenan a la Rueda de la Vida también puede verse, en términos simbólicos, a una escala menor que la implicada en el tiempo de varias vidas, es decir, verse como reflejo de los actos que realizamos cotidianamente y que, en conjunto, terminan por constituir lo que llamamos nuestra vida. A este respecto, en el *sutra*

¹² La tradición incluye las lamentaciones, la pesadumbre, la desesperación...

¹³ Sangharákshita, *op. cit.*, p. 62.

Ariyapariyesana, el Buda Sakyamuni relata justamente de qué modo, a través de la reflexión, un poco antes de su celeberrima Iluminación, se vio a sí mismo preso en el reino de lo condicionado y tomó entonces la decisión de abandonar su hogar y convertirse en monje errante:

¿Qué soy yo? ¿Qué estoy haciendo con mi vida? Soy un mortal, sujeto a la vejez, la enfermedad y la muerte. Y, sin embargo, a pesar de ello, ¿qué es lo que hago? Estando sujeto al nacimiento, persigo aquello que está también sujeto al nacimiento. Estando sujeto a la vejez, persigo aquello que también envejecerá. Estando sujeto a la enfermedad, a la decadencia, persigo aquello que se halla sujeto a la misma decadencia. Y estando sujeto a la muerte, persigo aquello que también morirá.

Pero el relato del condicionamiento, leído al revés (tal como se planteó arriba), nos sugiere también de qué modo podríamos reencauzar nuestra vida. Así, al hundirse el Buda en sus cavilaciones recién citadas, le fue posible pensar en un cambio vital:

¿Y si ahora hiciera otra cosa? ¿Y si ahora, estando sujeto al nacimiento, fuera en busca de aquello que no está sujeto al nacimiento, que carece de origen, que es eterno? ¿Y si, estando sujeto a la vejez, fuera en busca de aquello que es inmutable? ¿Y si, estando sujeto a la enfermedad, a la decadencia, fuera en busca de aquello en cuya perfección no hay disminución? ¿Y si, por último, estando sujeto a la muerte, fuera en busca de lo inmortal, lo imperecedero, lo eterno?

En suma, la comprensión de la cadena de condicionamientos que nos ata puede contribuir a provocar en nosotros una conversión espiritual que nos determine a abandonar lo condicionado para ir en pos de lo incondicionado, a alejarnos de lo que muere para perseguir lo que no muere. Finalmente, ha de reconocerse que ésta es la decisión religiosa fundamental: la decisión de proyectarnos hacia lo inmortal que nos trasciende, es decir, la resolución de abdicar --en términos del Buda-- de la “búsqueda innoble” y comprometernos, en cambio, en lo opuesto, en la “búsqueda noble”. Sin embargo, esta determinación se refuerza, seguramente, si logramos alguna claridad acerca de la naturaleza de lo condicionado (de eso que hemos de abandonar).

¿Qué es? O, más bien, ¿cómo es lo condicionado? ¿Cómo identificarlo?

2. Las tres marcas de la existencia condicionada

De acuerdo con el budismo, todo lo que existe presenta tres características (conocidas como *lákshanas*). Ellas son: *dukha* (sufrimiento o insatisfacción), *anitya* (impermanencia) y *anatman* (vacuidad del yo o no-yoidad). Así, pues, lo que es (o, para decirlo en términos estrictamente budistas, lo que deviene), sin excepción, se encuentra “marcado” por estos tres rasgos: es insatisfactorio, transitorio y carece de un ser esencial.

a) Dukha o el sufrimiento

En la tradicional exposición que condensa la doctrina budista en Cuatro Nobles Verdades, la primera de ellas, significativamente, se refiere al sufrimiento que en forma irremisible alcanza a todo lo viviente, a la

insatisfacción o falta de armonía que es propia de las cosas animadas y que continuamente experimentamos. Inclusive, para dar mayor realce a esta idea, podría recordarse que el Buda declaró una vez: “Sólo enseñé una cosa: el sufrimiento y la cesación del sufrimiento.” No obstante, la palabra sánscrita *dukha* merecería una traducción mucho más amplia que, ciertamente, abarque la acepción común de “dolor”, “sufrimiento” o “insatisfacción”, pero también ideas de carácter más filosófico como “imperfección” e “insustancialidad”, y aun “impermanencia” y “vacuidad”.

El Buda solía hablar de siete formas de *dukha*.

- a) El nacimiento es sufrimiento. Oscar Wilde lo decía: “En el nacimiento de un niño o de una estrella hay dolor.” Es proverbial el dolor que acompaña al parto, en el caso de la madre; y no hay duda de que, para el hijo, el cambio de un ambiente cálido donde lo tiene todo a un entorno frío y lleno de privaciones es doloroso (y, según algunos como Otto Weininger, incluso puede decirse que es traumático).
- b) La vejez es sufrimiento. Casi ni es necesario abundar en este punto. Todos hemos visto de cerca la multitud de penurias que el envejecimiento acarrea: disminución de las fuerzas, pérdida de la memoria, soledad, dependencia y depresiones frecuentes --para no hablar de la lastimosa desprotección social que padecen los ancianos en los países subdesarrollados--.
- c) La enfermedad es sufrimiento. He aquí otra experiencia que todos hemos padecido incluso desde nuestra más tierna infancia. La enfermedad nos acecha porque somos criaturas vulnerables, aun si nos dedicamos a cuidar nuestra salud, nuestra alimentación y el ambiente en que vivimos. El rango de situaciones en que opera eficazmente nuestra resistencia es asombrosamente reducido. Y sin duda tal fragilidad se

traduce con mucha frecuencia en dolor. Aun los progresos de la medicina que prometen reducir al mínimo nuestras sensaciones dolorosas se muestran incapaces de hacer nada ante la impotencia, el miedo y la frustración que conlleva la enfermedad.

- d) La muerte es sufrimiento. Nadie se queda impasible ante la muerte. A todos nos afecta profundamente el espectáculo de la muerte, aun cuando se trate de personas que nos son desconocidas. Sin embargo, si se trata de gente que conocemos, o peor aún, que apreciamos, su deceso amenaza siempre con desbalancearnos; y en ocasiones lo logra hasta por períodos prolongados. Huelga decirlo: la sola idea de nuestra muerte o de la de nuestras personas queridas puede aterrorizarnos y afectarnos por mucho tiempo. Hay en la muerte, entonces, gran dolor mental, además de que la mayoría de las veces también comporta sufrimiento físico.
- e) El contacto con lo que nos disgusta es sufrimiento. No hay duda acerca de esto: ya sean las personas que no queremos pero tenemos que ver, o las actividades que nos desagradan pero no podemos menos que realizar, o el lugar en el que no podemos evitar vivir, para no hablar del ruido, la contaminación o el caos en las calles; todo esto nos recuerda que estamos sometidos inevitablemente a un contacto con cosas, personas y ambientes que nos crisan.
- f) La separación de lo que nos gusta es dolor. Hay poco que explicar a este respecto: ¿cuántas suicidios no se han cometido motivados por una separación? ¿Cuántas vidas no se sienten destruidas por un alejamiento, un exilio o una desaparición forzada? ¿Cuánta amargura no se derrama a diario ante el solo temor de una pérdida de esta clase?

g) No conseguir lo que deseamos es sufrimiento. Esta clase de sufrimiento la conocemos desde niños. Y también la frustración que acarrea desear intensamente sin alcanzar lo que nos proponemos. Hay, incluso, quienes requieren años para reponerse de una decepción. Y hay quienes se hunden en la misantropía porque sienten que la sociedad o la vida les han negado lo que en derecho merecían.

No debe extrañar, pues, que el Buda concluyera casi todos sus sermones insistiendo en que la existencia completa es dolorosa y que sólo el ignorante vive (provisionalmente) satisfecho en el mundo de lo condicionado. No se trata, por supuesto, de que no reconociera los momentos de felicidad que a veces nos regala la vida. Conoció la felicidad sensorial, la de la vida en familia, la del apego, la del desapego, la de la renuncia y muchas otras. También experimentó la paz y la placidez de los elevados estados espirituales que sobrevienen a una meditación profunda, y aun los estados de la atención pura en que se eclipsa toda sensación y sólo sobrevive una prodigiosa y liviana ecuanimidad. Pero todo esto es igualmente *dukha*. Lo dice el Buda explícitamente en el *Sutra Mahadukhakkhandha*: “son impermanentes, *dukha* y sujetos al cambio”. Y, en efecto, aun los estados espirituales recién descritos “son *dukha*”, no porque impliquen sufrimiento en el sentido habitual del término, sino porque es *dukha* todo lo impermanente.

En suma, aun las experiencia gratas tienen un fondo de dolor porque --en la perspectiva budista-- en realidad sólo embozan o postergan el sufrimiento. Así, sólo se embarca en el sendero el que es capaz de divisar el dolor que se halla disimulado por los efímeros placeres de la existencia.

Ahora bien, adoptando una visión todavía más comprensiva, diríamos que *dukha* puede adoptar tres rostros (o bien, que puede ser de tres clases): 1) el sufrimiento común, que incluye todas las experiencias desdichadas que son

inherentes a la vida, ya sean de orden físico o psíquico; 2) el sufrimiento producido por el cambio (o sufrimiento en potencia, pues aun las fuentes de placer acabarán provocándonos dolor al extinguirse), que no sólo abarca las experiencias de cesación de la felicidad, sino asimismo la ansiedad que siempre nos invade cuando advertimos el carácter mutable de todo lo que hay en el mundo; y 3) el sufrimiento metafísico (o el que es propio de los estados condicionados), el cual se refiere a todo lo mundano o terrenal (en una palabra, a lo condicionado) y que, siendo más sutil que el dolor simple que casi siempre grita su presencia, únicamente se advierte cuando nos asomamos al dominio de lo incondicionado.

A propósito de esta última forma de *dukha*, Edward Conze --conocido especialista en materia de budismo-- insistía en que los placeres derivados de la experiencia de las cosas condicionadas jamás podrán satisfacer los anhelos más profundos del corazón humano. Es como si en todos nosotros, incluso en los espíritus más toscos y menos cultivados, hubiera siempre algo que trasciende al mundo en que vivimos, algo propiamente incondicionado. Justamente la luz que arroja ese pedazo de eternidad que a todos los humanos nos habita --digamos “el farol natural de lo incondicionado”-- es lo que nos permite ver que *dukha* tiende su manto sobre todas las formas que adopta la existencia condicionada.

b) Anitya o la impermanencia

En verdad sólo cobramos conciencia de la impermanencia en ráfagas y ante una transformación de orden mayor. Tristemente, este hecho de fundamental importancia espiritual parece ocultárenos casi siempre y --como dice -- “sólo cuando los incrementos del cambio se suman para producir algo notable,

cuando una magnífica casa se quema, cuando descubrimos que la estrella que estamos contemplando ya se ha extinguido, o cuando estamos postrados en el lecho de muerte, comprendemos la verdad de la impermanencia o de la no-eternidad”.¹⁴

Para el budista, todo --con la única excepción del *nirvana*-- está sujeto a la impermanencia. Los seres humanos envejecemos sin remedio, las cosas que nos rodean se deterioran continuamente, los árboles más fuertes se vienen abajo, los ríos que una vez fueron se secan y hasta las montañas se transforman permanentemente (como saben bien sus moradores) o incluso desaparecen (acaso para alimentar de material a las también transitorias construcciones de las ciudades).

Pero tal mutabilidad no se aplica únicamente a lo tangible. Nuestra propia experiencia interior no nos revela otra cosa que una interminable sucesión de estados mentales (sensaciones, voliciones, recuerdos, ideas...). Debe reconocerse que el cambio ataca a la mente incluso con mayor radicalidad que al cuerpo físico. El Buda notó que, siendo un error que nos identificásemos con el cuerpo, era --por la razón anterior-- una equivocación todavía más crasa identificarnos con la mente. Para descubrir la inestabilidad propia de la mente no hace falta más que estar atentos a sus (casi siempre vertiginosas) transformaciones.

Así, nada se queda quieto. No hay estabilidad; nada es para siempre.

Ante este hecho general inapelable, ¿es inteligente o tiene sentido aferrarse a alguna cosa? Y ¿puede pretenderse sensatamente que hay identidades detrás de un cambiar, de un fluir como éste que todo lo penetra?

Respecto de esto, las Escrituras budistas contienen el siguiente diálogo del Buda con un grupo de monjes:

¹⁴ Sangharákshita, *op. cit.*, p. 80.

--¿Qué os parece, monjes: las formas materiales son permanentes o impermanentes?

--Impermanentes, señor.

--Y lo que es impermanente, ¿entraña placer o dolor?

--Sufrimiento, señor.

--Y de aquello que es impermanente y mudable y entraña sufrimiento, ¿os parece que se pueda decir con razón: “esto es mío, yo soy esto, esto es mi yo”?

--No, señor.

--Exactamente igual sucede con las sensaciones, las percepciones, las voliciones y la conciencia: todo es impermanente y mudable, todo entraña sufrimiento, y de nada puede decirse con razón: “esto es mío, yo soy esto, esto es mi yo”.

En este texto se habla de los tres rasgos que marcan a todos los fenómenos condicionados. En él, la impermanencia aparece como el atributo fundamental de lo existente, y la ausencia de identidad, así como el sufrimiento, se presentan como características derivadas. Pues bien, dado que ya me ocupé de la impermanencia característica de la existencia condicionada y también del sufrimiento que la acompaña, ahora debo abordar el tercer *láksana*: el de la no-yoidad.

c) Anatman o no-yo

Este *láksana* encierra la verdad de que todas las cosas condicionadas están vacías de identidad.

En la época del Buda Sakyamuni, las diversas escuelas hinduistas discrepaban acerca de la caracterización apropiada del *atman* (o alma) y del conocimiento que ayudaría a restituir su unión con el alma universal (*Brahman*), pero había un acuerdo bastante generalizado acerca de su individualidad, su inmaterialidad e inclusive su inmutabilidad. Él sostuvo, a contracorriente, que, hurgando en nuestra vida mental desprejuiciadamente, podemos descubrir que no hay nada que se encuentre al margen del cambio, el condicionamiento y el sufrimiento. Desde su punto de vista, eso que llamamos “yo” carece de individualidad y de permanencia, en una palabra, de entidad. En los términos sintéticos de Edward Conze: “la idea de un ‘yo’ es un mero invento de la imaginación al cual no corresponde nada real”.¹⁵ En realidad, bajo la denominación de “yo”, agrupamos simplemente cinco *skandhas* (o agregados) de fenómenos de distinta índole. No son ellos, en conjunto, más que una mezcla de energías psicofísicas que se hallan en perpetuo cambio.

El primer *skandha* es el agregado de la materia y comprende los cuatro elementos tradicionales (es decir, lo sólido, lo fluido, el calor, el movimiento) y sus derivados (a saber, los órganos sensoriales, incluyendo a la mente como un sexto sentido).

El segundo *skandha* es el de las sensaciones (agradables, desagradables o neutras) que experimentamos mediante el contacto de los órganos sensoriales con el mundo externo.

El tercer agregado es el de las percepciones, las cuales, al igual que las sensaciones, se relacionan con las seis facultades internas y los objetos externos (visibles, tangibles, etcétera) inherentes a ellas.

El cuarto agregado es el de las formaciones mentales, que consta de 52 actividades e incluye todas las disposiciones y actividades volitivas, ya sean

¹⁵ Edward Conze, *El budismo. Su esencia y desarrollo*, p. 22.

buenas, malas o neutras (odios, deseos y demás). El *karma* forma parte de este conjunto, según la definición del Buda: “Oh *bikhus*, la volición es lo que llamo *karma*. Estando presente la voluntad, uno actúa corporal, verbal y mentalmente.”

El quinto *skandha* o agregado es el de la conciencia, entendida como reacción o respuesta, mediada por las seis facultades, a los dominios de objetos y fenómenos que les son propios a éstas (formas visibles, sonidos, olores, sabores, objetos tangibles e ideas en general). Cabe aclarar en este punto que mientras que la conciencia sólo “nota” la presencia de un objeto, la acción de reconocerlo le corresponde a la percepción (el tercer agregado).

La tesis budista es que las palabras “individuo”, “ser” o “yo” no son más que rótulos sobrepuestos a la combinación de estos cinco *skandhas*, los cuales se hallan sujetos a perpetuo cambio. (Y, dicho sea de paso, puesto que todo lo impermanente es *dukha*, también los cinco agregados comportan sufrimiento.) Siempre que una cosa desaparece, condiciona el surgimiento de la siguiente en una serie imparable de causas y efectos *detrás de la cual no existe nada inmutable*. No hay, entonces, nada que pueda considerarse como un individuo, alma, ego o yo permanente o sustancial. En particular, la conciencia (perenne candidato a ser reconocido como esencia fija de la identidad) siempre es relativa a las condiciones que la hacen surgir y, cuando se modifican esas condiciones, la conciencia cesa *ipso facto*.

El Buda se negaba rotundamente a oponer (como suele hacerse) la conciencia a la materia y también a verla como base de la individualidad. Declara en un *sutra* del *Samyutta-nikaya*: “Si un hombre dijera: ‘Demostraré la venida, la partida, la desaparición, el surgimiento, el crecimiento, el aumento o el desarrollo de la conciencia, en forma separada de la materia, la sensación, la percepción y las formaciones mentales’, ese hombre hablaría de

algo inexistente.”¹⁶ Así que la conciencia no existe sino instantáneamente y, asimismo, ligada a los objetos que la condicionan: al margen de ellos, no es nada. E incluso si pensamos en la suma de la conciencia y los otros cuatro agregados, ésta tampoco constituye un ser estable que merezca considerarse como la base de identidad alguna. De esta manera, cuando se predica, por ejemplo, que los cinco agregados del apego son *dukha*, deben recordarse las palabras de Buddhaghosa: “Sólo existe el sufrimiento, pero el sufridor no puede ser hallado; hay actos, mas el actor no puede ser hallado.”¹⁷

El Buda insistió de modo incisivo en la inexistencia del yo o del alma como algo diferente de los cinco *skandhas*. Tal insistencia se explica, en parte, porque su doctrina se enfrentaba a diversas enseñanzas que se le oponían en aquel tiempo. En las varias escuelas hinduistas --tal como antes dije--, se aseveraba que cada ser humano posee un alma individual que se purifica a través de numerosas vidas y acaba reintegrándose al alma universal e intemporal de la que se había desprendido. Y, como se sabe, son muchas las religiones que postulan que Dios ha dado a cada persona un alma eterna. Evidentemente, hay una gran originalidad del budismo en este punto.

Por otro lado, la importancia que adquiere el concepto de *anatman* en el budismo responde también a exigencias internas de la doctrina. En efecto, acabo de explicar que la inexistencia del yo es un corolario de la descomposición de este concepto en sus cinco constituyentes aunada a la observación de que todos los elementos resultantes del análisis son esencialmente inestables. En otras palabras, la tesis del *anatman* es consecuencia del principio general de interdependencia de las cosas condicionadas de acuerdo con los términos siguientes: la interdependencia (o

¹⁶ Citado en Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

el condicionamiento) entraña impermanencia, y ésta a su vez implica falta de existencia inherente o independiente, es decir, carencia de existencia auténtica. Muchas diferencias teóricas separan a la multitud de escuelas budistas que han venido surgiendo luego de la muerte de Sakyamuni, pero ésta no es una de ellas: todas concuerdan en la negación de un *atman*. Abundando al respecto: por ejemplo, la escuela consecuencialista, que se deriva del Sistema del Camino Medio (mahayana), ha ideado hasta 16 formas distintas de conceptualizar la refutación del yo; entre ellas, ha negado que posea “existencia verdadera”, “existencia absoluta”, “existencia gracias a su propia naturaleza”, “existencia sustancial” y “existencia desde el lado del objeto (o desde su propio lado)”.¹⁸ Hay en verdad un acuerdo generalizado en rechazar la existencia inherente del yo, si bien luego se dan profundas divergencias acerca de si tal rechazo ha de interpretarse sólo en relación con la dimensión de lo incondicionado o también respecto del mundo convencional (o condicionado).

Ciertamente, el Buda admitía que se hablase de un yo en situaciones convencionales, pero dejaba siempre en claro que ésta era una provisión meramente discursiva: “Una persona debe mencionarse como existente sólo en cuanto designación [es decir, convencionalmente], pero no en cuanto realidad [o sustancia].”¹⁹ Hacer lo contrario equivale a incurrir en lo que Paul Williams ha llamado “la falacia esencialista”.²⁰ Más en detalle, podemos decir que se comete esta falacia cuando tomamos un nombre o una locución y suponemos que se refiere a un fenómeno unificado. La idea es que, al aplicar en repetidas veces la misma palabra, sentimos que debe de haber un núcleo o

¹⁸ Véase Guy Newland, *Apariencia y realidad. Las dos verdades en cuatro sistemas filosóficos budistas*, traducción aún inédita de Casa Tíbet México, cap. 8.

¹⁹ *Mahayana-sutralankara*, XVIII, 92.

²⁰ Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 2.

esencia que se identifique con la definición correspondiente. Pensamos que cada vez que empleamos la misma expresión estamos hablando de *la misma cosa*. Pues bien, puede afirmarse con seguridad que la filosofía budista, a lo largo de toda su historia, ha estado comprometida en la crítica de esta falacia esencialista.

En realidad, uno de los métodos de investigación característicos del budismo es el del análisis. Los budistas toman unidades aparentemente sólidas, las disuelven en sus elementos constituyentes y ponen al descubierto, de esa manera, la auténtica diversidad subyacente. Como ya vimos, el Buda Sakyamuni se empeñó obstinadamente en aplicar esta estrategia al concepto de *yo* hasta reducirlo a cinco *skandhas*, pero la primera etapa del budismo después de la muerte de Sakyamuni (etapa conocida como Abidharma) se dedicó a extender estas herramientas analíticas a todos los demás seres del mundo circundante demostrando, al cabo, que no había nada que resistiera esta penetrante disolución.²¹ De tal forma, la refutación del *yo* --en la cual tanto hincapié se hace en el budismo-- afecta a todo lo que existe en el mundo de lo condicionado. Un verso del famoso *Dhammapada* lo confirma: “Todos los *dharmas* [todo lo que existe, todas las cosas tangibles o imaginadas, buenas o malas, condicionadas o incondicionadas] carecen de alma.”²² Nada existe en realidad: *todo está vacío de existencia*. Simplemente, así son las cosas: pura vacuidad.

²¹ Hasta la fecha es motivo de disputa filosófica entre diversas escuelas si los elementos últimos resultantes de la disolución están, ellos mismos, vacíos de existencia inherente, o existen de alguna manera --así fuera mediatizada-- en el reino de lo condicionado.

²² Capítulo XX, verso 7 (279).

IV

EL SENDERO

Buda procedió a impartir la siguiente enseñanza a Subhada: “Si, en cualquier doctrina religiosa (*Dharma*) y disciplina, está ausente el Noble Óctuple Sendero, la práctica nunca podrá hacer realidad la primera etapa del monje, mediante la cual alcanza la corriente que lo llevará a la santificación progresiva. Ni la segunda, que lo convierte en uno que solamente renace una vez más; ni la tercera, mediante la cual nunca más regresará a este mundo. En fin, no habría nobles (*arahants*) que, finalmente, hubiesen vencido todas las impurezas.”

Me referí en la “Introducción” al budismo como un sendero espiritual que comienza en el mundo de lo condicionado y lleva al reino de lo incondicionado. También cité la condensación de la doctrina budista en cuatro proposiciones, la cual se ha vuelto canónica, entre otras razones, porque el propio Buda Sakyamuni la expone así en el legendario primer discurso²³ que pronunció luego de alcanzar la Iluminación. Recordemos las Cuatro Nobles Verdades tal cual las expresó el Buda después de prevenir a los cinco monjes que lo escuchaban para que evitaran, tanto el extremo de apegarse a los placeres de los sentidos, como el extremo opuesto de la mortificación de uno mismo:

²³ Hoy conocido como *Dhammacakkappavattana-Sutta* o “Discurso de la puesta en movimiento de la Rueda de la Ley”.

Éste es, oh *bikhus*, el Sendero Medio descubierto por el Tathagata y que confiere la visión interior, el conocimiento, conduce a la calma, a la penetración intuitiva, a la Iluminación, al *nirvana*.

Y he aquí, oh *bikhus*, la Noble Verdad acerca de *dukha*. El nacimiento es *dukha*, la vejez es *dukha*, la enfermedad es *dukha*, la muerte es *dukha*, la unión con lo que uno no ama es *dukha*, la separación de lo que uno ama es *dukha*, no lograr lo que uno desea es *dukha*; en suma, los cinco *skandhas* del apego son *dukha*.

Y he aquí, oh *bikhus*, la Noble Verdad acerca de la causa de *dukha*. Es esa “sed” que conduce a la existencia y al devenir reiterados, que está ligada a la codicia pasional, y que halla deleite ora aquí, ora allí, es decir, la sed de los placeres de los sentidos, la sed de existencia y de devenir, y la sed de no-existencia.

Y he aquí, oh *bikhus*, la Noble Verdad acerca de la cesación de *dukha*. Es la completa cesación de esta mismísima “sed”; es desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de ella.

Y he aquí, oh *bikhus*, la Noble Verdad acerca del Sendero que conduce a la cesación de *dukha*. Es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta comprensión, recto pensamiento, recto hablar, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

A decir verdad, se pueden encontrar en el budismo múltiples caracterizaciones del Sendero que, al menos superficialmente, no coinciden con la que el Buda hace en la cita anterior al exponer la Cuarta Noble Verdad. Tales son, por ejemplo: las Cinco Facultades de la Iluminación, el Triple Sendero, las Siete Etapas de la Purificación, los Doce Eslabones del Sendero en Espiral, las Seis Perfecciones del *Bodhisatva*, y otras. De todas ellas, sin

embargo, el Noble Óctuple Sendero es, probablemente, la más conocida, como bien lo atestigua el maestro Sangharakshita:

Asimismo, si seguimos el curso de la historia del budismo, escuela tras escuela, tradición tras tradición, ya sea en la India, Birmania, Tailandia, Japón o Ceilán, en todos los lugares por donde se ha expandido el budismo, vemos que se mencionan una y otra vez las Cuatro Verdades Nobles y en especial el Noble Sendero Óctuple.²⁴

El Buda dedicó todo lo que le quedó de vida luego de su Iluminación a predicar el Sendero escogiendo una u otra de sus formas de presentación según le parecía más apropiado para el interlocutor o el auditorio al que se dirigía. Unas veces, por ejemplo, hablaba de las virtudes cuyo cultivo permite alcanzar la paz del sabio, y otras del condicionamiento en espiral (en oposición al condicionamiento cíclico tratado en el capítulo anterior) que nos da la posibilidad de desarrollarnos espiritualmente y elevarnos por encima de nuestras limitaciones hasta adentrarnos en el reino de lo incondicionado. Pero, a diferencia de lo que sucede con tantas religiones, jamás reclamaba fe de parte de sus oyentes. Antes bien, ponía siempre el acento en la “visión”, particularmente en esa visión de la verdad que, cuando se da, de hecho acaba diluyendo la mera creencia en la verdad. No apelaba, pues, a despertar una creencia ciega, sino a la confianza fundada en la convicción.

Teniendo esto en mente, puede representarse al Noble Óctuple Sendero como un camino que comprende dos etapas:²⁵ el Camino de la Visión y el Camino de la Transformación. El primero corresponde a la adquisición de la

²⁴ Sangharákshita, *Budismo para principiantes y maestros*, p. 10.

²⁵ Véase *ibidem*, cap. 1, especialmente las pp. 11-17.

recta comprensión, o mejor, de la visión perfecta (primer componente del Sendero Óctuple en su versión tradicional). El que posee la visión perfecta ha dado ya el primer paso en el camino espiritual, pues entiende su estado presente de encadenamiento a la existencia condicionada. Asimismo, “ve” que puede liberarse, es decir, que es un Iluminado en potencia. Y, finalmente, tiene también una visión del camino que puede conducirlo de la primera situación a la segunda, de lo condicionado a lo incondicionado. Por otra parte, el Camino de la Transformación se compone de los siete elementos restantes del Óctuple Sendero y acarrea, no sólo un cambio de vida radical, sino una metamorfosis de nuestro ser que alcanza la mayor profundidad y está siempre guiada por la visión inicial de la verdad.

Otros enfoques del Óctuple Sendero lo presentan compuesto de tres caminos menores que son la ética, la meditación y la sabiduría. (Un poco más adelante nos detendremos en esta reconstrucción del Sendero.) En cualquier caso, ha de repararse en que cada cual debe andar su propio camino: no hay sustituto para el esfuerzo individual. Éste es el sentido del verso 276 del *Dhammapada*:

Vosotros mismos debéis realizar el esfuerzo;
 Los Tathagatas (*budas*) son sólo maestros.
 Los que meditan y entran en el Sendero
 Se liberan de las ataduras de las impurezas.

A continuación, describiré concisamente los ocho componentes del Noble Óctuple Sendero y luego los reconsideraré en concordancia con las tres vías atendidas en el entrenamiento y la disciplina budistas: la observación de una conducta ética, la disciplina mental y la sabiduría.

1. *Recto Entendimiento*. Se centra en comprender las tres características de la existencia condicionada (a saber, que todo es insatisfactorio, impermanente y falta de sustancia) así como la causa del sufrimiento, la posibilidad de la extinción del sufrimiento y los medios para lograr su extinción. Una persona poseedora del Recto Entendimiento puede alcanzar, asimismo, el conocimiento del surgir y el cesar de la mente y el cuerpo. Esto no se consigue mecánicamente: se aprende de la realidad de la experiencia y la práctica de la meditación, es decir, “recreando” el fenómeno del surgimiento y el cese de mente y materia. La visión perfecta se obtiene, por supuesto, a través del propio esfuerzo y como resultado de eliminar paulatinamente toda duda acerca de la vacuidad de lo existente. En tal condición (que es una suerte de estado de entendimiento fluido), la mente capta con claridad que no hay nada que pueda llamarse propiamente una entidad, y que todo aquello que aparenta serlo no es, en realidad, más que un agregado de mente y materia. También se ha dicho que la visión perfecta entraña, además de una sólida convicción en la verdad del sufrimiento y la insatisfacción de la existencia, el discernimiento del camino que nos lleva a lograr y mantener una mente pura y a disipar toda ignorancia, lo cual constituye una condición *sine qua non* para abandonar las formas mentales que conforman el *karma*, que nos sujetan a la ley de causalidad moral y nos condenan a padecer múltiples renacimientos.
2. *Recto pensamiento*. También conocido como Recta Motivación o Recta Intención, este componente del Sendero se refiere a los pensamientos libres de aferramiento, de lujuria, crueldad, egoísmo o de malas intenciones. Se dice comúnmente que las buenas acciones traen buenos resultados, en tanto que las malas acciones acarrearán malos resultados

como rencor, insatisfacción, etcétera, pero incluso los malos pensamientos conllevan consecuencias kármicas. La Recta Intención, en suma, nos empuja a realizar buenas acciones respecto de las cosas de este mundo y se halla detrás también del impulso que nos proyecta hacia el *nirvana*.

3. *Recto Lenguaje*. Hablar correctamente, hablar con la verdad, no decir lo que no es apropiado; evitar mentir y calumniar, no usar un lenguaje descortés, injurioso o sencillamente que dañe, emplear palabras útiles y amables; promover la armonía con nuestro discurso y nuestras expresiones; evitar la charla fútil e irresponsable; permitir que por nuestra boca hable la reflexión y no la divagación desprevenida. El Recto Hablar consiste en tratar los temas valiosos con las palabras debidas y en el momento debido.
4. *Recta Acción*. Es ser cuidadoso con las ideas u objetos mentales para tener una vida recta y compasiva, en la cual domine el control de nuestros sentidos y nuestros pensamientos. La Acción Perfecta implica, claro está, que se evite matar, robar, mentir o involucrarse en conductas sexuales indebidas, pero, vista con mayor profundidad, es la que se lleva a cabo sin aferrarse a la vida y, en verdad, sin sentir apego hacia cosa alguna.
5. *Recta Vida*. También entendida como Recto Modo de Subsistencia, consiste en tener un medio de vida correcto y trabajar en alguna actividad que no sea nociva para otros seres vivos. Servir en la guerra, desde luego, pero asimismo el mero involucrarse en el comercio de armas ejemplifica lo que se opone a este modo de vida.
6. *Recto Esfuerzo*. Es esforzarse en impedir que nos asalten pensamientos impuros; en eliminar la ignorancia, ya que ésta bloquea la posibilidad de

desarrollar pensamientos virtuosos; en evitar el apego como hábito mental y el aferramiento al placer, a todo lo que sobreestimamos; en superar la aversión, hábito negativo que proyectamos hacia los objetos, personas o ideas y que causa dolor. En el *Dhammacakkappavattana-Sutra*, el Buda distingue “cuatro grandes esfuerzos”: evitar (sostener el mal y los estados mentales malos, es decir, aquellos gobernados por el egoísmo, la avidez y la ignorancia), superar (la maldad y los estados insanos), desarrollar (la bondad y los estados mentales saludables, es decir, aquellos regidos por el desinterés, la benevolencia y el conocimiento) y mantener (la bondad y los estados sanos). Nuestro esfuerzo, en suma, ha de dirigirse a desarrollar hábitos que nos conduzcan a la Iluminación y por lo tanto al cese del sufrimiento.

7. *Recta Atención*. Tenemos que contemplar nuestro cuerpo, nuestras sensaciones y nuestra mente para evitar aferrarnos a cosa mundanas que nos atan y acabarán causándonos dolor. El que tiene la Recta Atención se vigila a sí mismo: vigila su cuerpo (la respiración, por ejemplo), vigila sus sensaciones (los modos y los momentos en que surgen y cesan) y vigila su mente (si hay o no hay odio, lujuria, confusión, apego, etcétera).
8. *Recta Concentración*. Éste es el último componente del Sendero. Se da en el contexto de una disciplina mental que consiste en fijar la mente en un único objeto. La disciplina de la absorción mental o meditación, a medida que se prolonga, vacía la mente, primero, de pasiones e impurezas, después, de todas las actividades intelectuales, luego, de las sensaciones de gozo (antes no eliminadas) y, por último, de la felicidad residual de las etapas previas. Al final sólo subsisten la serenidad, la paz y la plena atención propias de la sabiduría.

A veces se logra una mejor comprensión de los objetivos del Noble Óctuple Sendero cuando las vías que lo componen se reagrupan atendiendo a las ideas que sirven de guía en el adiestramiento y la disciplina budistas. Éstas ya fueron mencionadas y son: la conducta ética, la disciplina mental y la sabiduría.

Los elementos del Noble Óctuple Sendero que se agrupan como parte de la una conducta ética son: el Recto Lenguaje, la Recta Acción y la Recta Vida. En su interpretación menos exigente, se dice que practica la conducta ética el que se abstiene de cometer las cuatro ofensas verbales (mentir, calumniar, usar lenguaje áspero y hablar sin propósito) y de incurrir en las tres acciones dañinas (matar, robar y tener comportamientos sexuales incorrectos). Es evidente, sin embargo, que la disciplina moral se dirige al cultivo del amor y la proverbial compasión budista por los demás seres vivientes.

En cuanto a los componentes del Óctuple Sendero que se agrupan en el rubro de la disciplina mental, ellos son: El Recto Esfuerzo, la Recta Atención y la Recta Concentración. La idea es que el meditador debe atravesar varias etapas en sus ejercicios de absorción mental y esforzarse por alcanzar el estado de discernimiento de la mente y la materia, cuando los obstáculos han desaparecido, la mente se ha aquietado y está, al fin, en condiciones de percibir directamente la inexistencia del yo.

Por último, los dos elementos restantes del Noble Óctuple Sendero, el Recto Entendimiento y Recto Pensamiento, constituyen en conjunto la vía de la sabiduría. Ésta es la coronación de las etapas mencionados anteriormente y se identifica con la comprensión de la causa y el efecto de todo lo que ocurre y con el conocimiento de que la conciencia y la materialidad son diferentes, pero también impermanentes, insatisfactorias y vacías de sustancia. La

sabiduría es, ciertamente, conocimiento: el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas.

Walpola Rahula ha integrado en una idea unitaria el aspecto práctico-moral y el teórico-intelectual del Camino budista:

Para que un ser humano sea perfecto, de acuerdo al budismo, debe desarrollar igualmente dos cualidades: compasión y sabiduría. Aquí compasión significa amor, amabilidad, tolerancia, es decir, nobles cualidades del área afectiva y del corazón, mientras que la sabiduría representa el aspecto intelectual o cualidades del cerebro. Si desarrolla el aspecto emocional sin cuidar el intelectual, puede llegar a ser un tonto bien intencionado; mientras que si desarrolla sólo el aspecto intelectual sin cuidar el emocional, puede llegar a ser un intelectual de corazón duro, sin sentimientos hacia los demás. Por lo tanto, para ser perfecto, debe desarrollar ambos aspectos igualmente bien. Ésta es la meta de la forma de vida budista. Por esta razón, un buen budista, al mismo tiempo que entiende las cosas tal como son con inteligencia y sabiduría, está lleno de amor y compasión hacia todos los seres sensibles. De hecho, la compasión y la sabiduría están íntimamente ligadas a la forma budista de vida.²⁶

Al integrar así estas dos partes del Sendero, Rahula reacciona contra cierta tendencia que es posible advertir en muchos estudiosos, los cuales, discurrendo acerca de temas budistas, se enfrascan en profundas discusiones filosóficas o metafísicas y olvidan que el Buda “ofreció su enseñanza, partiendo de su compasión por el mundo, para el bienestar y la felicidad de la

²⁶ Walpola Rahula, “Aspectos fundamentales del budismo”, p. 7.

mayoría”.²⁷ Y es que, en efecto, no es posible entender el ramal ético del sendero sin la profunda compasión que el budismo, particularmente en sus versiones mahayánicas, manifiesta por todos los seres vivos.

A este pertinente recordatorio sólo nos resta añadir que esa superación del egoísmo que constituye la base de la identificación altruista con la totalidad de la vida sensible no puede responder a resortes meramente intelectuales, y que la disciplina meditativa es la única senda auténtica hacia el descubrimiento directo de la verdad budista. Así que no es posible aspirar a lograr la meta (el *nirvana*) andando solamente por alguno o algunos de los “carriles” del Sendero. Es preciso recorrerlo y experimentarlo en la integridad de sus tres (o, si se prefiere, de sus ocho) vías, teniendo en cuenta, además, que --como asevera con claridad el *Dhammacakkappavattana-Sutta*-- “las ocho secciones del Camino no han de tomarse por series o progresivamente, sino que se cultivan todas a la vez: la perfección de una de ellas sólo puede llegar a través del desarrollo simultáneo de cada una de las demás”.

²⁷ *Ibidem*, pp. 6-7.

I

LO INCONDICIONADO

1. Las dos verdades

La estructura de este trabajo podría verse como una tentativa de dar cuenta de dos realidades (y un vaso que las comunica). De ellas, si bien con distintos nombres, hablan prácticamente todas las religiones: lo inmanente y lo trascendente, lo mortal y lo inmortal, lo temporal y lo eterno, lo relativo y lo Absoluto, lo terrenal y lo sobrenatural, lo mundano y lo trasmundano, lo condicionado y lo Incondicionado. La lista podría seguir; así que esta dicotomía parece recuperar una intuición universal.

En este texto, entonces, me he propuesto ver estas dos realidades como, respectivamente, el punto de partida y el de llegada de una trayectoria espiritual que transita por el sendero del budismo --sin que yo pretenda, desde luego, que no hay otros caminos semejantes--. La transformación radical que el propio Buda Sakyamuni vivió al abandonar su hogar, convertirse en monje errante y alcanzar después la Iluminación ilustra con claridad esta trayectoria: se parte de una vida convencional y, luego de una serie de experiencias ejemplares, se acaba en un “lugar” muy diferente, en cierto sentido al margen del mundo, por lo menos del mundo fenoménico y sus hábitos. En el ámbito de lo convencional (dice el budismo que de “lo condicionado”), las cosas suceden y se suceden en el tiempo; nacen, propician el surgimiento de otras, mutan y desaparecen; los hombres las quieren a veces, otras las repudian, y a menudo se obsesionan con ellas, es decir, con su apariencia; y éste es su estilo general de ser: interminablemente. En la esfera de lo Absoluto (los budistas

suelen decir “lo Incondicionado”), las cosas develan el misterio de su más profunda realidad, atemporal, trascendente.

Ahora bien, a pesar de que muchos divulgadores del budismo se expresan sin ambages en términos de realidad o, aun, de realidades, ha de admitirse que, como dice Sangharákshita, “la palabra ‘realidad’ es una gran palabra, pero no es una palabra budista”.²⁸ Y, en efecto, desde sus textos clásicos, el budismo prefiere hablar de *dos verdades*. Así, afirma, por ejemplo, Nagaryuna: “Aquéllos que no entienden la diferencia entre estas dos verdades [la verdad convencional y la verdad última] no entienden la esencia profunda de la doctrina del Buda.”²⁹

No es fácil, ciertamente, resolver los intrincados problemas que se derivan del planteamiento de las dos verdades. No está claro, a simple vista, si se trata simplemente de la distinción --más o menos común en la filosofía occidental-- entre apariencia y realidad; y hay, incluso, quien ha llegado a confundirse y a pensar (sin duda equivocadamente) que la división en dos verdades no es más que otra formulación de la dicotomía kantiana entre fenómeno y noumeno. Más todavía, para unos es pertinente hablar de “niveles de realidad”, mientras que otros lo rechazan en forma tajante.³⁰ El hecho es que la distinción entre lo condicionado y lo Incondicionado reviste una importancia fundamental para la filosofía budista, así sea complicado captarla con todas sus implicaciones y pese a que --como en efecto ocurre-- los budistas polemiquen acerca de si se trata o no de una distinción absoluta.

Insisto: la distinción recién aludida es básica para el budismo y ello explica que constituya la división principal de este trabajo. El sendero budista debe verse como el medio por el cual nos separamos de lo condicionado para

²⁸ Sangharákshita, *Budismo*, p. 66.

²⁹ *Madhyamika-karika*, 24:8-10; citado por Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 69.

³⁰ Confróntese, a este respecto, Paul Williams, *op. cit.*, p. 70 con Guy Newland, *op. cit.*, cap. 1.

adentrarnos en su polo opuesto. Como es evidente, la comprensión de la naturaleza de lo condicionado --examinada en el capítulo III-- es condición necesaria para rechazarlo y entrar luego en la “corriente del *nirvana*”.

A decir verdad, el budismo no exige un rechazo rotundo del mundo convencional, sino únicamente que cobremos conciencia de que ésta, su convencionalidad, constituye precisamente su carácter esencial. Acerca del yo, por ejemplo, dice el *Mahayana-sutralankara*: “Una persona debe mencionarse como existente sólo en cuanto designación [es decir, convencionalmente], pero no en cuanto sustancia [o realidad auténtica].”³¹ No es absurdo pretender que el mundo cotidiano es así (que “contiene” individuos, para seguir con nuestro ejemplo), pero sí lo es pretender que no existe una verdad distinta de la que nos revela el mundo convencional. Más aún, esa vida cotidiana (finalmente ilusoria) representa la base en la que se erige la propia vida religiosa sin la cual no sería posible alcanzar la Iluminación. Así que no hay mayor problema cuando pronunciamos verdades que se ajustan a las convenciones del mundo, siempre y cuando tengamos completa claridad en que el mundo convencional es justamente eso: el mundo convencional.

Por otro lado, tampoco debe pensarse que lo condicionado y lo Incondicionado se oponen en forma absoluta y se hallan separados, digamos, por una suerte de abismo infranqueable. Nagaryuna insistía en que, por el contrario, se implican mutuamente. Porque lo Incondicionado, en última instancia, no es más que el espacio infinito que se abre cuando se cobra conciencia plena de que el mundo de lo condicionado carece de existencia inherente. De tal modo, lo Incondicionado, lejos de oponerse radicalmente a

³¹ *Apud* Walpola Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, p. 81.

lo condicionado, se alcanza al conocer con profundidad la verdadera naturaleza de éste: su vacuidad.

En lo que expondré a continuación, me concentraré, precisamente, en dos temas que tienen que ver en forma estrecha con la naturaleza de lo Incondicionado: el *nirvana* y la vacuidad. Pese a las enormes dificultades conceptuales que entraña el propósito de hablar de lo que, según todos los testimonios, se encuentra más allá del lenguaje, es evidente que algo debe decirse (y, asimismo, que algo puede decirse también) en torno a lo que, en último término, debe ser objeto de conocimiento por intuición directa.

2. El *nirvana*

Recordemos la Tercera Noble Verdad del budismo (que habla acerca de la cesación de *dukha*): “Es la completa cesación de esta misma ‘sed’ [o deseo de ser]; es desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de ella.” He aquí la primera idea acerca del *nirvana*: es una extinción, un alejamiento y una liberación.

En efecto, la palabra sánscrita “*nirvana*”, de acuerdo con su sentido etimológico, significa *extinción*. No es, pues, casualidad que el budismo primitivo (hinayana) se refiera al *nirvana* como si no comportara (aparentemente) ninguna relación positiva con el mundo, como si no fuese más que una liberación, si bien una liberación con varias facetas: escapatoria del imperio del *karma*, del condicionamiento, del ciclo del nacimiento y los renacimientos (del *samsara* o Rueda de la Vida); expurgación de los tres venenos (la avidez, la repulsión y la ignorancia); destierro de la disposición a actuar (pues, luego de llegar al *nirvana*, ya no queda nada por hacer).

Salida, alejamiento, purificación, extirpación, destierro, emancipación, extinción, aniquilación... El *nirvana* es --también y ante todo-- lo *Incondicionado* (de hecho, ésta es la idea central con que se le evoca en este trabajo). Ante tal caudal de “caracterizaciones” negativas, no es extraño que a menudo se le confunda con una simple aniquilación (es decir, con la aniquilación material) de la persona y aun (lo cual tiene evidentes resonancias cristianas) con una suerte de tránsito a la vida eterna. Esto, desde luego, implica un craso error de interpretación. Para empezar, debe consignarse que la corriente *madhyamika* (que, como ya se ha dicho, pertenece a la escuela mahayana) ha postulado que en toda cuestión doctrinal debe seguirse el camino medio, el que se aparta de las respuestas o las posturas extremas, el que --dice Nagaryuna-- “niega en todo asunto el sí y el no”. En este caso, se evitan los extremos rechazando identificar al *nirvana* tanto con la aniquilación material como con la vida eterna. Sin embargo, en la idea de la aniquilación hay un equívoco más de fondo que cualquier budista de cualquier corriente notaría de inmediato: si aceptáramos que algo puede ser aniquilado, deberíamos admitir que eso mismo existió antes de su muerte, lo cual contradice la tesis budista del *anatman* (de que no hay un yo). De tal manera que, en el logro del *nirvana*, no se halla implicada la idea del morir. Más todavía, como dice Walpola Rahula: “el *nirvana* puede ser experimentado en esta vida; no es necesario esperar la muerte para ‘alcanzarlo’”.³²

Ahora bien, al evolucionar el budismo, con la aparición de la escuela mahayana, el concepto de *nirvana* cambió en algunas de sus connotaciones. Conservándose, por supuesto, la idea básica de la liberación, el énfasis en la compasión y el realce --que se dio en consecuencia-- de la figura del *bodhisatva* como alguien que posponía su acceso al *nirvana* introdujeron una

³² *Ibidem*, p. 67.

primera modificación. Pero, además, el mahayana ha subrayado el carácter unitario de la realidad (incluyendo al *nirvana*), es decir, ha postulado la identidad profunda que tienen lo condicionado y lo Incondicionado, y ha hecho hincapié en la perpetuidad de la experiencia de beatitud que resulta del conocimiento y la conciencia de la identidad mencionada. Parecería que todo esto le confiere cierto carácter positivo a un *nirvana* antes sólo determinado negativamente. En este sentido, podría añadirse también que hay pasajes en los *sutras* que se refieren al *nirvana* con términos que significan beatitud o felicidad. Para no hablar del efecto “positivo” producido por la propia acumulación de negaciones, como ocurre en un pasaje del *Udana*:

Existe, ¡oh monjes!, aquel dominio en que no existen ni la sierra ni las aguas, ni el fuego ni el aire, ni la esfera del espacio infinito, ni la esfera de la conciencia infinita, ni la esfera de la nada, ni la esfera de la conciencia y de la no-conciencia, ni este mundo ni el otro, ni el Sol ni la Luna. Yo os digo, ¡oh monjes!, que ahí no hay entrada ni salida ni permanencia; que de ahí no se decae y que de ahí no se nace. Carece de fundamento, de acción, de sustento. Es la terminación del sufrimiento.³³

A despecho de lo anterior, debe hacerse notar que la propia dicotomía positivo/negativo es inherente a un pensamiento dualista que le resulta completamente ajeno al budismo. De hecho, el budismo se ha propuesto trascender cualquier dualismo, por lo cual ambos conceptos, el de lo positivo y el de lo negativo, son en definitiva inaplicables al *nirvana*. Para no hablar, por supuesto, de que la solución al problema de si el *nirvana* es un estado

³³ Apud Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Principales conceptos budistas*, p. 64.

positivo o negativo es del todo irrelevante respecto de lo que verdaderamente importa, que es la práctica espiritual.

No obstante, si siguiéramos empeñados en dibujar con palabras la esencia del *nirvana*, deberíamos empezar por admitir que, en tanto se encuentra allende la realidad fenoménica, es auténticamente inefable: “cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido, desaparecen también todos los caminos del lenguaje”.³⁴ O, en otros términos: los lenguajes que hablamos, hijos todos del dualismo y repletos de suposiciones metafísicas en su mayoría inconscientes, creados además para describir experiencias que se encuentran dentro de la esfera de lo condicionado, son insuficientes para expresar en forma positiva la naturaleza de lo Incondicionado. Y así será siempre: puesto que el Absoluto nos trasciende, no es posible encerrarlo en un vocabulario que fue inventado para referirse a lo mundano. Si no podemos disponer de otras palabras, no es extraño que nuestro lenguaje apenas pueda aludir a lo Incondicionado (y, así, al *nirvana*) negativamente. Son éstos los términos en que hemos de aceptar provisionalmente --y luego de las aclaraciones hechas más arriba-- la caracterización del *nirvana* como extinción o aniquilación.

Ahora bien, es necesario reforzar la idea de que, aun si admitimos la idea de aniquilación, el *nirvana* no ha de identificarse en modo alguno con la extinción del cuerpo. Por ello, si algo de nosotros desaparece con la liberación nirvánica, es una creencia nuestra: la ilusión del yo, el autoengaño de que existimos con una identidad fija.³⁵ Y, claro está, se diluyen, asimismo, los demás espejismos de los que habitualmente somos víctimas, junto con la

³⁴ *Sutra Nipata* 1076; *apud* Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *op. cit.*, p. 66.

³⁵ Esto explica las palabras de E. M. Cioran: “Se ha comparado al *nirvana* con un espejo que no reflejaría ya ningún objeto. Es decir, con un espejo puro para siempre, para siempre deshabitado.” *Ese maldito Yo*, p. 13.

concupiscencia, la aversión, las pasiones, la ansiedad, el sufrimiento y todo el lastre que arrastramos en el reino de lo condicionado.

Otro punto de vista corriente en torno al *nirvana* consiste en considerarlo como el resultado de una disciplina dirigida a lograr la extinción del deseo y, en este sentido, como la meta última del budismo. Pero, una vez más, esta perspectiva se asienta en un malentendido. Efectivamente, para empezar, debe advertirse que, si el *nirvana* fuera un resultado, entonces se trataría de un estado condicionado: sería un efecto, el producto de una causa, algo originado que se halla destinado a desaparecer cuando dejen de existir las condiciones que lo provocan. Esto revela, sin duda, que hay un error cuando se ve al *nirvana* como un resultado y no, precisamente, como un estado cuya esencia reside en la liberación de las causas y los efectos.

Por otro lado, debemos estar conscientes de los riesgos en que incurrimos al tomar expresiones sacadas de la experiencia mundana y tratar de aplicarlas en un ámbito distinto. Ante esta previsión, volveré a preguntar: ¿es, pues, el budismo una meta? Un examen más detenido de todo lo que está supuesto en el terreno psicológico cuando nos fijamos una meta puede poner al descubierto --por lo menos en parte-- *lo que no es el nirvana* y de esa manera darnos un atisbo de su verdadera naturaleza.

Debemos establecer, de una vez por todas, que la explicación última de todos nuestros esfuerzos, de nuestros empeños instantáneos y duraderos, de nuestros ires y venires, de lo que hacemos o dejamos de hacer, siempre tiene que ver con nuestra búsqueda de felicidad (de la felicidad que a veces no tenemos, o bien de una felicidad aún mayor a la que ya estamos disfrutando). Así, pues, aunque las metas o propósitos precisos y específicos que a veces nos fijamos no parezcan revelarlo o, inclusive, se las arreglen para disimularlo muy bien, la intención final que da sentido a todas nuestras metas se relaciona

con esta necesidad de ser felices (o más felices). Nos proponemos conseguir esto o aquello para escapar a la infelicidad. En el fondo, queremos tener lo que aún no poseemos porque deseamos dejar de ser lo que somos para ser algo diferente: ansiamos abandonar nuestra situación presente, con toda la felicidad o infelicidad que conlleva, y proyectarnos hacia el logro de una nueva situación que nos traiga menos infelicidad o más felicidad. La acción humana tiene, siempre, este fondo de insatisfacción: sin él sencillamente no se explica.

Está claro, entonces, que, cuando nos sentimos insuficientemente felices o de plano desdichados, lo que hacemos es fijarnos metas (que luego nos esforzamos por alcanzar); jamás buscamos otra salida. Y nos vemos inmersos continuamente en esta situación porque la felicidad es, de suyo, efímera. Así que estamos condenados a encadenarnos a propósitos que --creemos-- nos acarrearán alguna satisfacción mayor a la actual. Porque ¿cuál podría ser una reacción distinta a nuestro sentimiento de infelicidad? La verdad es que ni siquiera se nos ocurre alguna otra respuesta, quizás porque presentimos que la única auténtica alternativa nos resultaría inadmisible o irrealizable.

No hacer nada. En efecto, nuestra *otra* opción consiste sencillamente en mantenernos conscientes, en observar atentamente lo que nos sucede sin mover ni siquiera un dedo. Como bien resume lo anterior Sangharákshita, “el establecer metas --lo cual significa intentar alejarnos de nuestra experiencia presente-- es realmente un sustituto de la atención, del autoconocimiento. [...] Siempre acabamos estableciendo metas en lugar de continuar siendo conscientes.”³⁶ En vez de detenernos a aprovechar la ocasión de conocernos mejor a nosotros mismos, respondemos con el acto-reflejo de intentar proyectarnos hacia una situación diferente, vale decir, de intentar escapar de

³⁶ Sangharákshita, *Budismo*, p. 89.

nosotros mismos (hacia la culpa, hacia las drogas, hacia una meta: hacia la distracción) sin profundizar en lo que somos, eludiendo la conciencia.

En suma, aquél que ve al budismo como la promesa de huir de una vida desgraciada, como la posibilidad de alcanzar la paz deseada en forma de *nirvana*, se ha enredado en un malentendido. Lo que ha dicho es: “Convertiré al *nirvana* en mi meta. Y esto significa que de hecho convertiré la falta de conciencia en mi meta.”³⁷ Y probablemente se aferrará a tal propósito, sin saber que aferrarse al *nirvana* equivale a alejarse de él. Lo cual, en conclusión, nada tiene que ver con el budismo y sólo puede acabar atándonos más a la desdicha.

Por el contrario,

el *nirvana* consiste en el completo y total conocimiento de por qué queremos alcanzar el *nirvana*. Si comprendemos completamente por qué queremos alcanzarlo, lo habremos alcanzado. Podemos ir aún más lejos. Incluso podemos decir que aquél que no es consciente, necesita el *nirvana*, pero es incapaz de hacerse una verdadera idea de él. En cambio, aquél que es consciente, conoce con claridad su meta, pero no la necesita.

He aquí la auténtica postura budista respecto del *nirvana* (y, como es habitual, el budismo se muestra paradójico en sus conceptos fundamentales): la pregunta correcta no es sobre el *nirvana*, sino *acerca de mí mismo*. Y el examen de mis propios motivos para buscar el *nirvana* puede ser la mejor forma de acercarme a él, a despecho del fuerte sentimiento de comprensión

³⁷ *Ibidem*, p. 91.

que pudiéramos experimentar al involucrarnos en discusiones puramente metafísicas sobre el tema.

Seguramente lo anterior ayuda a entender por qué razón el Buda Sakyamuni se mostraba como un agnóstico en torno al *nirvana* y casi siempre reacio a abordarlo en términos intelectuales. No obstante, debe consignarse que en diversos *sutras* se describe al *nirvana* con bastante precisión. Se dice, por ejemplo, que hay dos clases de *nirvana*, en el primero de los cuales existe un remanente de *karma* que el Iluminado sólo se sacude por completo al morir, alcanzando entonces el segundo estado nirvánico (*parinirvana*). Se sabe también que el mahayana contribuyó a dar al *nirvana* un carácter “positivo” al insistir en que se trata de un estado caracterizado por una profunda conciencia de identidad con el Absoluto, la cual no se limita a la persona que la experimenta, sino que abarca la totalidad de lo fenoménico. Se habla con claridad, en suma, de que en tal estado de Iluminación se apagan para siempre los fuegos de la concupiscencia, la aversión y la ignorancia que nos encadenan irremisiblemente a la desdicha. Y, sobre todo, esto último: el *nirvana* es la liberación de un engaño que, como en la caverna de Platón o como en un sueño, no nos deja ver más que sombras, es decir, estados condicionados. Englobando lo anterior en forma sentenciosa, una vez escribió Nagaryuna que el *nirvana* es “el aplacarse todas las representaciones y todas las diferenciaciones verbales; es la paz”.³⁸

3. La vacuidad

Podría decirse que la clave para alcanzar el *nirvana* consiste en captar la vacuidad de todo lo existente. Sin embargo, siendo muy sencilla la expresión

³⁸ *Madhyamika-karika*, 25:24 (apud Paul Williams, *op. cit.*, p. 67).

de esta idea, esclarece en realidad muy poco, en la medida en que el significado de su término clave (“vacuidad” [*sunyata*]) es profundamente misterioso. En relación con esto, dice Sangharákshita:

La *sunyata* [...] constituye un misterio porque no es en absoluto una teoría, una doctrina o una filosofía. [...] La *sunyata*, “vacío” o “vacuidad”, es únicamente la palabra que usamos para etiquetar una experiencia --una experiencia espiritual, incluso trascendental-- indescriptible. Es un misterio porque es incomunicable.³⁹

Más arriba, cuando hablé de la tercera marca de la existencia condicionada, expuse de qué manera el budismo primitivo (o Abhidharma) se había servido del método del análisis para demostrar la inexistencia de los fenómenos circundantes. Por esta razón, más tarde, a esta filosofía del vacío se le llegó a conocer como “visión analítica de la vacuidad”. No obstante, el análisis abhidhármino deconstruía nuestros conceptos de las cosas macroscópicas demostrando así su inexistencia, pero al llegar a los “átomos” (*dharmas*) que las constituyen detenía su ánimo disectivo y postulaba, en consecuencia, la sustancialidad (o esencialidad) de los elementos resultantes del análisis. De esta forma, no se lograba todavía una auténtica superación del concepto de existencia sustancial (o existencia inherente): los existentes convencionales no tenían esencia, pero los existentes últimos sí.

A través de Nagaryuna, la escuela madhyamika radicalizó el punto de vista abhidhármino y acabó por liberar a la filosofía budista de todo resabio de

³⁹ Sangharákshita, *Budismo*, p. 97.

sustancialismo. En su opinión, aun los *dharmas* carecen de esencia: son, como todo, relativos, es decir, causados y dependientes de condiciones.⁴⁰

Ahora bien, Nagaryuna erigió esta filosofía del vacío radical al precio de sujetar el concepto de vacuidad al principio budista general de interdependencia: “Es a la originación dependiente a lo que llamamos vacuidad.”⁴¹ Dicho sea de paso, según algunos filósofos, esto no constituye un punto de vista “satisfactorio y no expresa el significado profundo de la vacuidad”.⁴² Pero el hecho es que, basándose en una noción sumamente restrictiva de existencia, de acuerdo con la cual sólo puede decirse que existe aquello que subsiste por sí mismo (o que es “últimamente existente”, o que “existe de suyo” o que “existe de su propio lado”), Nagaryuna concluyó que el universo en general era sencillamente imaginario. Y, a este respecto, da igual si se trata de lo vivido en el sueño o de lo que percibimos en la vigilia: todo es una ilusión onírica.

En efecto, esta doctrina se halla

destinada a negar la existencia real de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos que conforman al hombre (*dharmas*), la pasión y su sujeto, la acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karma*), el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones, el yo, Buda,

⁴⁰ Nagaryuna establece con claridad la equivalencia entre la noción de origen dependiente y la de falta de existencia intrínseca: “El origen de la existencia inherente como un derivado de causas y condiciones es ilógico, dado que, si la existencia inherente se originara a partir de causas y condiciones, sería por ello contingente. ¿Cómo podría haber existencia inherente contingente, si la existencia inherente no es contingente ni depende de otro ser? (*Apud Paul Williams, op. cit.*, p. 60.)

⁴¹ *Ibidem*, p. 61.

⁴² Benjamín Root, “Mahayana Idea of Emptiness”, p. 4.

las verdades salvíficas del budismo, la liberación del ciclo de las reencarnaciones, el ser y la nada, etcétera”.⁴³

Y, consecuente con su espíritu no dualista, no hace excepciones ni discrimina entre lo que para la propia doctrina aparece como valioso y lo que comparativamente se presenta como vulgar o baladí:

La mente no es una excepción, Buda no es una excepción. No se puede decir que un objeto sin valor, como un cubo de basura, no exista en sí mismo, mientras que un objeto superior y respetado, como el mismo Buda Sakyamuni, es absoluto y existente en sí mismo, de verdad. [...] Desde el punto de vista de estar vacíos de existencia inherente y no ser duales, la realidad última de Buda y la realidad última del cubo de basura son idénticas.⁴⁴

Es cierto que en la literatura especializada se ha considerado que la corriente madhyamika presenta tendencias menos idealistas que la otra vertiente destacada del mahayana, la escuela yogacara. No obstante, es práctica común --en el Tíbet, por ejemplo-- interpretar la tesis de Nagaryuna como si afirmara que todas las entidades son en realidad simples constructos mentales; lo cual resulta del todo consistente con uno de los aspectos del principio de interdependencia, a saber, el que revela que los atributos del mundo fenoménico no son intrínsecos al objeto mismo (y, por tanto, no poseen auténtica independencia), sino que se ven siempre “moldeados” por la

⁴³ Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *El idealismo budista*, p. 79. Asimismo, esto se expresa en el texto del *Sutra del Corazón*, de enorme importancia en el camino budista --al punto de que es recitado diariamente en todos los monasterios--, el cual se incluye al final de esta sección a modo de apéndice.

⁴⁴ Lama Thubten Yeshe, *Introducción al Tantra*, p. 86.

conciencia. Éste sería el sentido profundo que tiene la imputación de “vacuidad”: no tanto que los objetos que moran en el mundo fenoménico no existan, sino que son ilusorios en tanto se les piense como dotados de existencia sustancial.

En suma, la vacuidad --la “conciencia primordial”, la comprensión última del espíritu, según el budismo-- es la falta de consistencia o sustancialidad de cualquier objeto en el que se fije nuestra atención (así se trate de la vacuidad misma). No es, pues, la realidad absoluta --como a veces se ha creído--, ni mucho menos. Dicho con las palabras de Paul Williams: “En esta tradición, la vacuidad es la verdad última en el sentido de que es lo que es verdadero en última instancia acerca del objeto que se está analizando, cualquiera que éste sea.”⁴⁵ De aquí ha de concluirse que tan vacíos de existencia inherente se encuentran los objetos de nuestra experiencia, como vacía está también su propia vacuidad.

Por otro lado, ha de observarse que --tal como se aclaró desde la “Introducción” de este trabajo-- la doctrina de la vacuidad, pese a las apariencias, no implica un nihilismo. Edward Conze nos ilustra al respecto: “Aunque en el arte budista la vacuidad generalmente se simboliza con un círculo vacío, no se debe considerar la vacuidad budista como un simple cero, un espacio vacío. Es un término para indicar la ausencia del ser, el borrarse uno mismo.”⁴⁶ Y el Buda es todavía más elocuente:

el mundo generalmente basa sus puntos de vista en dos cosas, la existencia y la no-existencia. “Es” es un extremo; el otro es “no es”. Entre esos límites, el mundo está encarcelado. Los hombres santos

⁴⁵ Paul Williams, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁶ Edward Conze, *op. cit.*, p. 179.

trascienden esta limitación. El Tathagata, evitando ambos extremos, enseña el *Dharma* en el punto medio entre ellos, donde sólo puede encontrarse la verdad. Este *Dharma* se llama ahora vacuidad.

Tal como lo dijo con claridad Nagaryuna, entre los extremos, entre la afirmación y la negación --como antes el Buda Sakyamuni se mantuvo equidistante del hedonismo y la automortificación, o ubicó al *nirvana* entre la opción de la vida eterna y la de la aniquilación del cuerpo--, el budismo (y, en particular, la vacuidad) constituye un camino medio. Sería, entonces, un gran error pensar que el concepto de vacuidad remite al extremo de la nada.

En este punto es pertinente, una vez más, recordar que las palabras (sobre todo las extraídas de lenguas y tiempos ajenos al budismo original) suelen confundirnos. Efectivamente, pese a las connotaciones habituales del término “vacuidad”, una de sus traducciones más comunes es “no-dualidad”. Porque, para la conciencia purificada, para la Visión Perfecta, no existen las dualidades: ni el *samsara* se separa del *nirvana*, ni el sujeto se distingue del objeto, ni lo existente se opone a lo que no es. Y ello a pesar de las paradojas que el pensamiento budista arroja característicamente: “Si Nagaryuna tiene razón en su crítica de la esencia, y si se llega, entonces, a que todas las cosas carecen de una naturaleza fundamental, resulta que todas tienen la misma naturaleza, es decir, vacuidad, y por lo tanto a un tiempo tienen y no tienen esa misma naturaleza”.⁴⁷

Lo anterior nos remite a la dificultad, ya apuntada, de intentar describir lo trascendente en la jerga de la mundanidad. Pero también nos obliga a atender al hecho de que la vacuidad, más que un concepto, es una experiencia espiritual. Y esto debe repetirse: *la vacuidad es una experiencia*. En su más

⁴⁷ Jay L. Garfield y Graham Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought”, pp. 18-19.

profunda esencia, la vacuidad nos habla de una naturaleza que se revela con amplitud sólo en la experiencia por la que pasa una conciencia que se ha purificado a través de una disciplina de meditación. El objetivo es, así, alcanzar un estado de conciencia que rebase el pensamiento conceptual y experimente la vacuidad como realidad viva. Esta condición mental únicamente se logra *limpiando* nuestro espíritu de todo rastro de discriminación o de pensamiento dualista, esto es, vaciando nuestra mente (tanto de “ego” como de conceptos).

Intelectualmente, pues, vacuidad es una idea que nos muestra cómo se presenta el mundo ante una conciencia que ha expurgado de sí cualquier resto de dualismo. Existencialmente, por otro lado, la vacuidad es un estado en que la conciencia se ha vaciado de conceptos (y especialmente del concepto de “yo”). Las dos vías apuntan a hacer de la vacuidad una realización: un logro que se alcanza, como antes dije, mediante una disciplina de meditación. De aquí que lo que verdaderamente importa es *hacer realidad la experiencia del vacío*. De ella --y únicamente de esa experiencia-- han de extraerse todas nuestras conclusiones acerca de la naturaleza de lo real, y también las reservas de paz y ecuanimidad con las que enfrentamos la desdicha inherente a la vida condicionada.⁴⁸

Esta serenidad recién mencionada fluye desde el fondo de una conciencia en perfecta calma que, al derribar en su interior toda barrera conceptual, ha recuperado su unidad y su armonía originarias. Por otra parte, al venirse abajo la idea de “yo” (y con ella la de “lo otro”), al vaciarse de existencia las cosas externas (arrastrando hacia ese vacío a nuestro ego), en fin, al colapsarse los obstáculos conceptuales y psicológicos que suelen

⁴⁸ En su libro *Budismo en la tradición tibetana*, p. 190, dice Geshe Kelsan Gyatso: “La causa de que los seres sensibles experimenten la insatisfacción y el sufrimiento en la existencia cíclica es que no han alcanzado la realización del vacío.”

interponerse entre nosotros y el mundo, emerge la realidad en su vasta homogeneidad y en su Talidad prístina⁴⁹ como ese espacio misterioso, ahora ya no interno ni externo, en el que los objetos son simples imágenes transitorias desprovistas de realidad última.

Ahora bien, la visión general de la vacuidad budista hasta aquí delineada ha puesto ya, quizás, suficiente énfasis en que *sunyata* es, ante todo, la experiencia de los seres iluminados (esto es, no una simple especulación metafísica), y también en el hecho de que ni los conceptos ni las palabras pueden sustituir en modo alguno la visión directa que sólo se obtiene a través de dicha experiencia. Valdría la pena, sin embargo, puntualizar algunas de las conclusiones a las que ya he arribado en este tema, a fin de prevenir eventuales malas interpretaciones. En este sentido, será de utilidad recapitular sobre tales conclusiones dividiéndolas de acuerdo con el grado de penetración y conciencia de la vacuidad que el aspirante va logrando conforme avanza su evolución espiritual.

Si bien llega a hablarse, inclusive, de decenas de vacuidades (o etapas sutiles y sucesivas en nuestra compenetración con la vacuidad),⁵⁰ hay cuatro “estaciones” que merecen destacarse en el tránsito hacia la Iluminación. La primera se puede denominar “vacuidad de lo condicionado” y significa, en síntesis, que los fenómenos propios del mundo condicionado carecen de las características de lo Incondicionado, que aquél que está consciente de la vacuidad hasta este punto no buscará en el *samsara* lo que sólo puede hallarse en el *nirvana*. Tal como se expuso en el Capítulo III, lo condicionado es insatisfactorio, impermanente e insustancial (o irreal); por consiguiente, el

⁴⁹ ‘La vacuidad es llamada Talidad porque uno toma la realidad tal como es, sin superponer sobre ella ninguna idea.’ (Edward Conze, *op. cit.*, p. 184.)

⁵⁰ “Cualquier monje tibetano debe ser capaz de recitar de un tirón los nombres de no menos de treinta y dos clases de *sunyata*, y se espera además que las estudie.” (Sangharákshita, *Budismo*, p. 99.)

mundo convencional no posee la dicha de lo Incondicionado, ni participa de su eternidad (o supratemporalidad), ni tiene carácter absoluto (como sucede con la Realidad Última). El aspirante, así, entiende con claridad en esta etapa que la esencia de lo condicionado es sufrimiento y que su raíz se encuentra en la avidez, el odio y la ignorancia.

La segunda es la “vacuidad de lo Incondicionado”, que es perfectamente correlativa con la anterior. Significa, entonces, que a lo Incondicionado le falta todo aquello que es propio de lo condicionado, que *nirvana* carece de *samsara*. Esta forma de vacuidad adquiere sentido como una necesaria insistencia en que lo relativo y lo Absoluto se excluyen mutuamente, tal como diversas escuelas budistas --particularmente las hinayánicas-- lo reconocen y lo enseñan. En este punto, se produce un desprendimiento de la ilusión de lo condicionado y se avizora ya el *nirvana*: las perturbaciones llegan a su fin, se rompen las estructuras del dolor y las cosas se muestran tal cual son en una atmósfera de apacibilidad.

En términos prácticos, el aspirante que se halla consciente de las dos primeras vacuidades sabe que está, por decirlo así, “parado” en el mundo condicionado y se encuentra decidido a encaminarse hacia lo Incondicionado, dejando ver todavía, claramente, resabios de dualismo. No obstante, es indispensable plantearse así las cosas cuando apenas se han penetrado algunas capas de las apariencias y aún queda un trecho por recorrer de camino a la vacuidad. En el mahayana se dan dos pasos más en esta senda.

La tercera vacuidad (o “gran vacío”) corresponde a la vacuidad de la propia distinción entre lo condicionado y lo Incondicionado. En este nivel de conciencia, se descubre que la división misma por tanto tiempo supuesta entre un mundo relativo y otro Absoluto --dicotomía que, además, explica el camino hasta aquí andado-- es sencillamente inválida (ficticia, ilusoria) y

debe ser superada por asentarse en una forma de pensamiento que, finalmente, sigue siendo dualista. El que llega a este punto se percata de que toda distinción (ya sea entre cosas puras e impuras, banales o superiores, reales o imaginadas, Iluminadas o ignorantes) es a fin de cuentas creación mental y tiene que eliminarse.

La última vacuidad se conoce como “vacuidad de la vacuidad” y nos previene de aferrarnos al concepto de vacuidad y de tratar de ver en él algo más que una invención útil. El budismo no admite dogmas: al final, incluso el *Dharma* tiene que abandonarse. Y éste, sobre todo. Nagaryuna llega a decir que “es mejor apegarse a un yo tan grande como el monte Sumeru, que a la idea de la *sunyata*”. Porque, en efecto, de la idea del “yo” podemos desprendernos con la de *sunyata*, pero si nos apegásemos a ésta última, no podríamos recurrir a ella misma para liberarnos.

De esta manera, cuando hablamos del vacío de la vacuidad, no estamos expresando una tesis metafísica, ni epistemológica (al menos, no principalmente): sobre todo, estamos tratando de lograr un efecto práctico-psicológico que consiste en producir una actitud de desapego. No te apegues al nacimiento, ni a la vida, ni a la muerte; no te apegues al placer; no te apegues a las cosas a las cuales atribuyes existencia, ni a aquéllas a las que les atribuyes verdad o valor ético o valor estético; no te apegues al *nirvana*, ni al Buda, ni a la Iluminación. A este respecto, dice con razón el XIV Dalai Lama: “Familiarizándose con la comprensión de la vacuidad, se eliminan las tendencias de aferrarse a la realidad. Y cultivando la comprensión de que no hay nada que sea verdaderamente existente, se elimina finalmente la tendencia a aferrarse a la existencia verdadera de la vacuidad.”⁵¹

⁵¹ Tensing Guiatso, XIV Dalai Lama, *Sabiduría trascendental*, p. 35.

En otras palabras, la esencia de la vacuidad es idéntica a la de todo aquello a lo que se aplica: es vacía. Sería un grave malentendido pensar en ella como algo más que una mera idea, como algo más que una palabra o un sonido.⁵²

El budismo, ciertamente, apunta a despertarnos a la vacuidad de todas las cosas; quiere que la veamos todo el tiempo y que estemos conscientes de ella en toda circunstancia. Pero no puede admitir que, aferrándonos a ella, contaminemos la medicina que ha sido preparada para curarnos precisamente del aferramiento. La vacuidad no es más que un instrumento, una suerte de balsa que, una vez utilizada, ha de desecharse como los demás instrumentos. Justamente la parábola de la balsa, debida al propio Buda Sakyamuni, nos deja esta enseñanza:

Suponed que un hombre se encuentra ante una gran extensión de agua, frente a un gran río. Si deseara ir a la otra orilla, a la ribera opuesta, pero no hubiera ninguna barca para llevarle al otro lado, ¿qué haría? Cortaría algunos árboles jóvenes, los ataría juntos y fabricaría una balsa. Luego, sentándose en ella y manejando un palo o sus manos para impulsarse, cruzaría el río. Al llegar a la otra orilla, ¿qué haría con la balsa? La abandonaría. Lo que no haría sería, pensando en lo útil que le había sido y movido por el agradecimiento, cargársela sobre las espaldas y continuar su viaje con ella a cuestas, sino que sencillamente la dejaría allí mismo.

Del mismo modo [...], el *Dharma*, mis enseñanzas sólo son un medio para alcanzar un fin. Son una balsa que os llevará a la otra orilla

⁵² *Ibidem*, p. 35: “[...] también ella está vacía de una existencia intrínseca y que existe meramente por un convenio. Ésta es la vacuidad de la vacuidad”.

del *nirvana*. No constituyen un fin en sí mismas, sino los medios para alcanzar la Iluminación.⁵³

⁵³ *Apud* Sangharákshita, *Budismo*, pp. 22-23.

VI

PALABRAS FINALES

Es evidente que el budismo tiene objetivos primordialmente prácticos. El Buda Sakyamuni no fue un filósofo en el sentido actual del término. Ante preguntas de orden metafísico, solía guardar un inexpugnable silencio, aunque en ocasiones llegó a declarar en forma abierta y también enérgica que no tenía opiniones al respecto. No obstante, el acceso al *nirvana* es imposible sin la Visión Perfecta. Carecer de ella sería como haber emprendido una travesía hacia un sitio lejano sin tener un mapa de la ruta.

La Visión Perfecta nos ubica perfectamente en nuestro punto de partida y nos indica, paso a paso, el camino que debemos seguir para alcanzar la meta final --si bien luego nos dirá, como hemos visto, que no hay ninguna meta--. Pero es solamente eso: una indicación, un señalamiento. Es decir, el trayecto ha de hacerlo por sí mismo cada uno de nosotros. Acerca de esto no hay duda: no se puede ni siquiera pensar un sustituto para el esfuerzo personal.

Así, pues, lo que verdaderamente importa a quien se ha empeñado en alcanzar la Verdad es la realización de su propia budeidad, el experimentar directamente el vacío. De nada serviría el budismo, con todo su acervo conceptual forjado en 25 siglos y con todas sus complejidades, si no condujera finalmente a la experiencia de la Iluminación. Y al margen de esto, en realidad, carecería de sentido. La verdadera “prueba de fuego” para el budismo, entonces, reside en su eficacia práctica. Los principios de interdependencia y *anatman*, las Cuatro Nobles Verdades, los conceptos doctrinarios (con todo y sus resabios de dualismo) y los discursos sobre la trascendencia de todo pensamiento dualista, el *Dharma* entero, pues, no valdrían nada si no fuesen

nada más que ociosa metafísica desconectada del contexto vital del aspirante. Por ello dijo el Buda: “Del mismo modo que el orfebre somete el oro a la prueba del fuego, vosotros también debéis comprobar mis palabras.”

En suma, para la doctrina budista pasa a segundo plano el objetivo de describir o explicar el universo cuando se le compara con el supremo propósito de contribuir a “vaciarlos” de nuestros apegos. Lo intelectual sólo tiene valor en función de lo práctico: desprendernos de nuestra ignorancia, purificar nuestra conciencia, superar el sufrimiento inherente a la vida. De modo que, aunque la consecución de la Visión Perfecta pueda parecer un mérito en sí mismo, el sentido del *Dharma* es, ante todo, soteriológico: liberar al que está atado.

Una vez que el objetivo de la liberación se ha logrado, el Iluminado se desprende de la acción (es decir, del deseo de actuar) y también de la visión (es decir, del apego a la visión, así se trate de la Visión Perfecta): su conciencia se acalla y se transforma en una especie de gran testigo silente, contemplativo. En ese momento, aun el bagaje intelectual completo del budismo se eclipsa. “Podría decirse, en cierto modo, que no existe tal cosa como el budismo. Hay un lenguaje, pero no hay nada que comunicar, porque lo que intenta comunicarse está más allá de la comunicación.”⁵⁴

Por eso, porque el mundo del Iluminado trasciende las palabras, su destino es el silencio. Y acaso también porque, en su suprema Sabiduría, entiende que apenas podría dejar huella una voluta de humo que, tan pronto empieza a elevarse, desaparece.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

VII

APÉNDICE:

PRAJÑAPARAMITAHRIDAYASUTRA

El *Sutra del Corazón* devela la verdad de la vacuidad y esclarece la naturaleza de la Sabiduría a través de un corto diálogo entre dos de los discípulos más ilustres del Buda: Avalokitesvara y Shariputra.

Así lo oí. Una vez el Bienaventurado estaba morando en el Pico de los Buitres con una gran asamblea de monjes y bodhisatvas. En ese momento, el Bienaventurado entró en un samadhi perteneciente a la categoría de los fenómenos llamados “percepción de lo profundo”. También en ese momento, el bodhisatva, el mahasatva, el noble Avalokitesvara, mantenía la práctica de la profunda perfección de la sabiduría y vio que aquellos cinco agregados también estaban vacíos de existencia intrínseca. Entonces, por el poder del Buda, el venerable Shariputra dijo esto al bodhisatva:

“¿Cómo debe un hijo de buen linaje practicar el entrenamiento en la profunda perfección de la sabiduría?”

Así habló, y el bodhisattva, el mahasatva, el noble Avalokitesvara dijo a Shariputra:

“Shariputra, un hijo o una hija de buen linaje que desee practicar la profunda perfección de la sabiduría debe percibir las cosas de esta manera: la forma es vacío, el vacío es forma. La vacuidad no es otra que la forma, la forma no es otra que la vacuidad. Del mismo modo, sensación, discriminación, factores condicionantes y conciencia son vacíos. Por tanto, Shariputra, en la vacuidad no hay forma, no hay sensación, no hay discriminación, no hay factores condicionantes, no hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente, ni

forma, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto, ni fenómeno, no hay elemento constituyente del órgano visual ni elemento constituyente de la conciencia, no hay ignorancia, no hay extinción de la ignorancia, no hay envejecimiento ni muerte, ni extinción del envejecimiento y de la muerte.

”Del mismo modo, no hay sufrimiento, origen, cesación, ni camino; no hay sabiduría, ni logro, ni no-logro. Por tanto, Shariputra, porque los bodhisatvas no tienen logro, permanecen y moran en la perfección de la sabiduría; debido a que sus mentes no tienen obstáculos, no tienen miedo. Pasan completamente más allá del error y van hacia la realización del nirvana. Todos los budas que aparecen en los tres tiempos han despertado por completo dentro de la insuperable, completa y perfecta iluminación en dependencia de la perfección de la sabiduría. Por tanto, el mantra de la perfección de la sabiduría es el mantra del gran conocimiento, el insuperable mantra, el mantra igual a lo inigualable, el mantra que pacifica completamente todo el sufrimiento. Porque no es falso, debe ser conocido como verdad. El mantra de la perfección de la sabiduría dice así: “Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha”. Shariputra, un bodhisatva mahasatva debe entrenarse en la profunda perfección de la sabiduría de esta manera.”

Entonces el Bienaventurado salió del samadhi y le dijo: “Bien hecho” al bodhisatva, al mahasatva, al noble Avalokitesvara. “Bien hecho, bien hecho, hijo de buen linaje, esta sabiduría es justo como tú la has dicho. Incluso los Tathagatas la admiran.”

Después que el Bienaventurado hubo hablado así, el venerable Shariputra, el bodhisatva, el mahasatva, el noble Avalokitesvara, y todos aquellos que les rodeaban y el mundo entero, los dioses, humanos, semidioses y gandharvas, admiraron y alabaron la charla del Bienaventurado.

VIII

GLOSARIO

anatman: negación del yo, “no-yo”, “no-alma”

anitya: “no eterno”

arahant: sabio budista

atman: sustancia, alma

bikhu: monje budista

bodhisatvas: maestro budista que retrasa su acceso a la budeidad a fin de poder ayudar a sus semejantes

Brahman: en el hinduismo, la realidad eterna, lo Absoluto

buda: aquél que ha alcanzado la más alta sabiduría

Dharma: la enseñanza budista, la Visión Perfecta

dharmas: elemento último de la realidad

dukha: sufrimiento, dolor, insatisfacción

karma: acción, retribución de los actos

laksanas: se llama así cada rasgo característico de la existencia condicionada

mahasatva: gran maestro budista

marga: sendero que conduce a la cesación del sufrimiento

mantra: fórmula sagrada o mágica, de origen védico, a la que se atribuye poder de transformación espiritual

nidana: cada eslabón de la cadena del condicionamiento

niroda: cesación del sufrimiento

nirvana: liberación espiritual; estado de Iluminación; cesación de todo apego

parinirvana: extinción final de un buda

Prajñaparamita: Sabiduría Perfecta

pratitya-samutpada: surgimiento condicionado

pratyekabuda: *arahant*, es decir, el que conquista la Verdad por sí mismo

punarbhava: devenir de nuevo, renacer

samadhi: disciplina de meditación

samsara: ciclo de reencarnaciones; realidad empírica

samudaya: surgimiento (en especial, del dolor)

shastra: comentarios de grandes maestros a la enseñanza budista

skandha: agregado; elemento

sunyata: vacuidad o vacío (en especial, ausencia de realidad); a veces, también significa Realidad Última

sutra: sermón o texto atribuido al Buda Sakyamuni

Tathagata: sinónimo de *buda*; el que ha encontrado la Verdad

IX

TEXTOS CITADOS

Libros

Cioran, E. M. *Ese maldito Yo*. Tusquets, Barcelona, 2004.

Carse, James P. *Muerte y Existencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Conze, Edward. *El budismo. Su esencia y desarrollo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Guiatso, Tensing (XIV Dalai Lama). *Sabiduría Trascendental*. Ediciones Dharma, Alicante, 1998.

Gyatso, Geshe Kelsan. *Budismo en la tradición tibetana*. Tahassalia, Barcelona, 1995.

Newland, Guy. *Apariencia y realidad. Las dos verdades en cuatro sistemas filosóficos budistas*. Traducción en proceso por Casa Tíbet México.

Sangharákshita. *Budismo. Introducción a la filosofía, la meditación y la práctica de la tradición budista*. Ediciones Oniro, S. A., Barcelona, 1998.

----- . *Budismo para principiantes y maestros*. Fundación Tres Joyas, Valencia, 1996.

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. *El idealismo budista*. Premiá, México, 1980.

Thubten, Lama Yeshe. *Introducción al Tantra*. Editorial Dharma, Barcelona, 2001.

Williams, Paul. *Māhāyana Buddhism*. Routledge, Nueva York, 1989.

En Internet

Garfield, Jay L. y Graham Priest. “Nāgārjuna and the Limits of Thought.”
Metareligion. <http://www.meta-religion.com/Philosophy/Articles/Epistemology/the_limits_of_thought.htm>

Dhammacakkappavattanasutta (El Discurso de la puesta en movimiento de la
 rueda de la doctrina). <<http://www.cmbt.org/Fdd/dhammacakka.htm>>

Prajñaparamitahridayasutra (*Sutra del Corazón*). Existen varias
 publicaciones, por ejemplo: <<http://es.geocities.com/kagyuzaragoza/>>

Rahula, Venerable Walpola. *Aspectos Fundamentales del buddhismo*.
 Traducción de Alejandro Córdova.
 <www.vipassana.org.mx/fudbudd.htm>

Root, Benjamin. “Mahayana Idea of Emptiness.” (Agosto de 2001.)
 <<http://www.purifymind.com/MahayanaEmptiness.html>>

Sayadaw, Venerable Mahasi. *Hacia Nibbana por el Óctuple Noble Sendero*.
 Traducción de Ronald Martínez Lahoz.
 <<http://www.cmbt.org/fdd/hacianibbana.htm>>

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. *Principales conceptos budistas*.
 <<http://www.sisabianovenia.com/CONCEPTB.PDF>>