

KAREN ARMSTRONG

Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales



BUDA

Una biografía



La experta en historia de las religiones y Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales Karen Armstrong, construye en Buda un retrato profundo y original sobre un icono religioso y, al mismo tiempo, sobre un ser humano.

Dueña de una prosa lúcida y rigurosa, Karen Armstrong sigue el recorrido del Buda nacido como Siddharta Gautama, desde la renuncia de su vida privilegiada y de su familia, hasta el descubrimiento de una verdad que creyó que transformaría al ser humano, incapaz de vivir en paz en medio de una existencia llena de sufrimientos.



Karen Armstrong

Buda. Una biografía

ePub r1.1

diegoan 28.06.2018

Título original: *Buddha*

Karen Armstrong, 2001

Traducción: Marta Aguilé Bernal

Editor digital: diegoan

Corrección de errata: dravenar

ePub base r1.2



Para Lindsey Armstrong,

mi hermana budista

Introducción

Algunos budistas podrían decir que escribir una biografía sobre Siddhatta Gotama^[*] es algo muy poco budista. En su opinión, ninguna autoridad, por augusta que sea, debería ser reverenciada; los budistas deben motivarse a sí mismos y confiar en sus propios esfuerzos, no en un líder carismático. Un maestro del siglo IX fundador de la línea Lin-Chi del budismo zen llegó incluso a conminar a sus discípulos diciéndoles: «¡Si encontráis al Buda, matad al Buda!» para enfatizar la importancia de mantener la independencia con respecto a las figuras de autoridad. Es probable que Gotama no hubiese aprobado la violencia de aquel sentimiento, pero durante toda su vida luchó contra el culto a la personalidad, y desvió incesantemente de sí mismo la atención de sus discípulos. Lo importante no eran su vida y su personalidad sino sus enseñanzas. Creía haber despertado a una verdad que estaba inscrita en la estructura más profunda de la existencia. Era un *dhamma*; la palabra posee una amplia variedad de connotaciones pero originalmente hacía referencia a una ley de vida fundamental, válida para dioses, humanos y animales por igual. Al descubrir esta verdad había pasado a ser un iluminado y había experimentado una profunda transformación interior; había alcanzado la paz y la inmunidad en medio del sufrimiento de la vida. Gotama se había convertido, por tanto, en un Buda, un Iluminado o Uno que ha Despertado. Cualquiera de sus discípulos o discípulas podía alcanzar la misma iluminación si seguía ese método. Pero si la gente empezaba a reverenciar a Gotama el hombre, se distraería de su tarea, y el culto podría convertirse en un sustentáculo causante de una dependencia inmerecida, que no haría sino entorpecer el progreso espiritual.

Las escrituras budistas son fieles a ese espíritu y revelan poco acerca de los detalles de la vida y la personalidad de Gotama. Dicho esto, es evidente la dificultad que entraña escribir una biografía del Buda que satisfaga los criterios modernos, dada la escasez de información disponible que pueda considerarse históricamente fidedigna. La primera prueba externa de la existencia de una religión llamada budismo procede de las inscripciones hechas por el rey Aśoka, que gobernó el reino Maurya situado al norte de la India desde 269 hasta 232 a. n. e. Pero este vivió unos doscientos años después del Buda. Como resultado de esa ausencia de datos fiables, algunos estudiosos occidentales del siglo XIX llegaron a dudar de que Gotama hubiese sido una figura histórica. Sostenían que se trataba sencillamente de una personificación de la entonces imperante filosofía Sāṃkhya o un símbolo del culto solar. No obstante, los estudios actuales han abandonado esa postura escéptica y alegan que, pese a que hay poco en las escrituras budistas que pueda considerarse lo que popularmente se ha dado en llamar la «verdad del Evangelio», podemos estar razonablemente seguros de que Siddhatta Gotama existió de verdad y de que sus discípulos preservaron el recuerdo de su vida y enseñanzas tan bien como estuvo en sus manos el hacerlo.

En una investigación sobre la figura del Buda dependemos de las voluminosas escrituras budistas escritas en diversas lenguas asiáticas y que ocupan varias estanterías de una biblioteca. No es de extrañar que la historia de la composición de este vasto cuerpo de textos sea compleja, como sea también muy cuestionado el estatus de sus distintas partes. En términos generales, hay unanimidad en que los textos más útiles son los escritos en pāli, un dialecto del norte de la India de origen incierto, cercano al parecer al magadhan, la lengua que Gotama pudo haber hablado. Esas escrituras fueron conservadas por los budistas de Sri Lanka, Birmania y Tailandia que pertenecían a la escuela Theravāda. Pero la escritura no se convirtió en una práctica habitual en la India hasta el tiempo de Aśoka; el Canon Pāli se conservó por tanto a través de la tradición oral y es probable que no fuese escrito hasta el siglo I a. n. e.

¿Cómo fueron compuestas estas escrituras? Parece que el proceso de conservación de las tradiciones sobre la vida y las enseñanzas del Buda empezó poco después de su muerte, acaecida en el 483 (según la datación occidental tradicional). En aquellos tiempos, los monjes budistas llevaban una vida itinerante; yendo y viniendo por las ciudades y los pueblos que había a lo largo de la llanura del Ganges y llevando a las gentes su mensaje de iluminación y liberación del sufrimiento. Durante la estación de las lluvias, sin embargo, se veían forzados a abandonar su peregrinaje y se congregaban en los diversos asentamientos que tenían a su disposición y, durante esos retiros monzónicos, los monjes ponían en común sus doctrinas y prácticas. Poco después de la muerte del Buda, los textos pāli nos dicen que los monjes

celebraron un concilio para decidir un método que estableciera las distintas doctrinas y prácticas existentes. Parece ser que cincuenta años más tarde, algunos de los monjes de las regiones más orientales del norte de la India recordaban aún a su gran Maestro; y otros empezaron a recoger su testimonio de una manera más sistemática. Todavía no podían escribirlo, pero la práctica del yoga había dotado a muchos de ellos de memoria extraordinaria y, de este modo, desarrollaron métodos mnemotécnicos para recordar los discursos del Buda y las detalladas reglas de su Orden. Al igual que probablemente hubiera hecho el mismo Buda, pusieron en verso parte de su doctrina y es posible que incluso llegaran a cantarla; también crearon un estilo formulista y repetitivo (aún presente en los textos escritos) para ayudar a los monjes a memorizar los discursos. Dividieron los sermones y las reglas en cuerpos de material distintos pero solapados, y a algunos monjes se les encomendó la tarea de aprender de memoria esa antología y transmitirla a la generación siguiente.

Aproximadamente cien años después de la muerte del Buda se celebró un Segundo Concilio y parece ser que para entonces algunos de los textos ya habían alcanzado la forma del actual Canon Pāli. Este suele recibir el nombre de *Tipiṭaka* («Tres Cestas»), porque cuando posteriormente fueron puestos por escrito, los textos se guardaban en tres receptáculos separados: La Cesta de los Discursos (*Sutta Piṭaka*), la Cesta de las Disciplinas (*Vinaya Piṭaka*), y un cuerpo misceláneo de enseñanzas. Cada una de estas tres «Cestas» estaba subdividida de la siguiente forma:

Sutta Piṭaka

, que consta de cinco «colecciones» (

nikāyas

) de sermones pronunciados por el Buda:

Dīgha Nikāya

, una antología de treinta y cuatro de los discursos más largos, centrados en la formación espiritual de los monjes y monjas, en los deberes de los laicos, así como en los diversos aspectos de la vida religiosa de la India en el siglo V a. n. e. Contiene también una descripción de las cualidades del Buda (

Sampasādaniya

) y de los últimos días de su vida (

Mahāparinibbāṇa

).

Majjhima Nikāya

, una antología de 152 discursos (

suttas

) de extensión media que incluyen una amplia colección de historias sobre el Buda, su lucha por alcanzar la iluminación, sus primeros sermones, así como algunas de las doctrinas básicas.

Saṃyutta Nikāya

, una colección de cinco series de suttas divididos en temas en función de su contenido, como el Noble Sendero Óctuple y la naturaleza de la personalidad humana.

Aṅguttara Nikāya

, que tiene once divisiones de suttas, la mayoría de las cuales están incluidas en otras partes de las escrituras.

Khuddaka-Nikāya

, una colección de obras menores que incluyen textos tan populares como el

Dhammapada

, una antología de los epigramas y poemas breves del Buda; el

Udāna

, una colección de algunas de las máximas del Buda compuestas en su mayor parte en verso, con introducciones que explicaban cómo debían ser recitadas; los

Sutta-Nipāta

, otra colección de versos que incluyen algunas leyendas sobre la vida del Buda; y los

Jātaka

, historias sobre las vidas anteriores del Buda y sus compañeros para ilustrar cómo el

kamma

(«las acciones») de una persona tenían repercusiones en sus existencias futuras.

El Vinaya Pitāka, el Libro de la Disciplina Monástica, que codifica las reglas de la

Orden. Está dividido en tres partes:

Sutta Vibhanga

, que enumera 227 ofensas que deben ser confesadas a intervalos quincenales, con un comentario que explicaba cómo se había elaborado cada regla.

Khandhakhas

, que están subdivididos en

Mahāvagga

(Las Series Mayores) y

Cullavagga

(Las Series Menores), que establecen las reglas para la admisión a la Orden, la forma de vida y las ceremonias, e incluyen comentarios y explicaciones de los incidentes que dieron origen a las reglas. Estos comentarios que preceden a cada una de las reglas han conservado leyendas importantes sobre el Buda.

Parivāra

: resúmenes y clasificaciones de las reglas.

La «Tercera Cesta» (*Abhidhamma Pitāka*) es un análisis filosófico y doctrinal y no tiene demasiada relevancia para el biógrafo.

Después del Segundo Concilio se produjo un cisma en el movimiento budista que quedó

escindido en diversas sectas. Cada una de las escuelas tomó los textos antiguos pero los reorganizó de manera que sirviesen a sus propias enseñanzas. En términos generales, parece que no se descartó nada del material, aunque sí se añadieron y reelaboraron algunas de las partes. Sin duda, el Canon Pāli, la escritura de la escuela Theravāda, no era la única versión del Tipitaka, pero sí fue la única que sobrevivió en su totalidad. Con todo, pueden hallarse fragmentos de algún material hindú perdido en traducciones posteriores de las escrituras al chino o en las escrituras tibetanas, que constituyen las primeras colecciones de textos sánscritos. Así pues, a pesar de que esas traducciones fueran realizadas en los siglos V y VI, alrededor de mil años después de la muerte del Buda, algunas de sus partes son de la misma antigüedad y corroboran el Canon Pāli.

De esta breve exposición resaltan varios aspectos que afectarán nuestra forma de abordar el material escriturario. En primer lugar, los textos pretenden ser colecciones de las propias palabras del Buda sin que medie ninguna aportación de autoría por parte de los monjes. Esta forma de transmisión oral excluye la posibilidad de una autoría individual; estas escrituras no son el equivalente budista de los evangelistas conocidos como Mateo, Marcos, Lucas y Juan, cada uno de los cuales dio su propia interpretación idiosincrásica del evangelio. No sabemos nada de los monjes que compilaron y corrigieron todos estos textos, ni tampoco de los escribas que más adelante los pusieron por escrito. En segundo lugar, el Canon Pāli tiene el deber de reflejar el punto de vista de la escuela Theravāda y puede haber alterado los originales con propósitos polémicos. En tercer lugar, a pesar de la excelente memoria de los monjes, ejercitada mediante la disciplina del yoga, este modo de transmisión resulta inevitablemente imperfecto. Cabe la posibilidad de que se perdiera gran parte del material, que algunas partes fuesen malentendidas y, muy probablemente, en un estadio tardío, que las opiniones de los monjes acabaran por proyectarse en el Buda. No hay forma alguna de distinguir las historias y los sermones auténticos de los inventados. Las escrituras no nos aportan la información necesaria que pueda satisfacer los criterios de la historia científica moderna. Solo pueden aspirar a ser el reflejo de una leyenda sobre Gotama que existió tres generaciones después de su muerte, cuando el Canon Pāli tomó su forma definitiva. Las escrituras chinas y tibetanas posteriores contienen sin duda material antiguo pero representan también un desarrollo ulterior de la leyenda. Asimismo, hay que considerar el hecho moderatorio de que el manuscrito pāli más antiguo que ha sobrevivido hasta nuestros días cuenta solo con quinientos años de antigüedad.

Pero no hay que desesperar. Los textos contienen ciertamente material histórico que parece ser auténtico. Hallamos mucha información sobre el norte de la India del siglo V a. n. e. que coincide con las escrituras de los jainistas, contemporáneos de Buda. Los textos recogen referencias precisas a la religión de los Vedas, acerca de la cual los budistas que compusieron las escrituras y los comentarios posteriores eran bastante legos; encontramos alusiones a personajes históricos, como el rey Bimbisāra de Magadha, el origen de la vida urbana, y las instituciones políticas, económicas y religiosas del periodo que coincide con los hallazgos hechos por arqueólogos, filólogos e historiadores. En la actualidad, los estudiosos del budismo consideran probable que parte de este material escriturario se remonte a los inicios mismos del budismo. Hoy en día resulta difícil aceptar la opinión decimonónica de que el Buda era una mera invención de los budistas. Este compendio de enseñanzas muestra una congruencia y una coherencia tales que apuntan a una única personalidad original, y resulta difícil considerarla fruto de una creación conjunta. No debe desestimarse la posibilidad de que algunas de estas palabras hubiesen sido pronunciadas verdaderamente por Siddhata Gotama, a pesar de que no sepamos a ciencia cierta cuáles fueron.

De esta descripción del Canon Pāli se desprende otro aspecto crucial: este contiene una historia discontinua de la vida del Buda, en la que las anécdotas aparecen entretejidas con las enseñanzas y sirven el propósito de presentar una doctrina o una regla. A veces, en sus sermones, el Buda les habla a sus monjes acerca de su vida anterior o de su iluminación. Con todo, no hay nada que pueda compararse a los relatos cronológicos de la vida de Moisés o de Jesús que aparecen en las escrituras judías y cristianas. En una etapa posterior, los budistas sí escribieron biografías exhaustivas y cronológicas. Tenemos la *Lalita-Vistara* tibetana (siglo III) y la *Nidāna Kathā* Pāli (siglo V), que toma la forma de un comentario sobre las historias de Jātaka. Los Comentarios Pāli sobre el Canon, escritos en su forma definitiva por el sabio theravādino, Budaghosa, en el siglo V, contribuyeron también a que los lectores pudiesen ordenar cronológicamente los acontecimientos esporádicos y no consecutivos explicados en el Canon. Pero incluso esas extensas narraciones presentan lagunas. Apenas contienen detalles

sobre los cuarenta y cinco años del ministerio del Buda después de su iluminación. La *Lalita-Vistara* concluye con el primer sermón del Buda, y la *Nidāna Kathā* termina con la fundación del primer asentamiento budista en Savātthī, la capital de Kosala, al inicio de sus predicaciones. Hay veinte años de la misión del Buda acerca de los cuales no disponemos de la menor información.

Todo esto parece darles la razón a los budistas que afirman que la historia del Gotama histórico es irrelevante. También es cierto que las gentes del norte de la India no estaban interesadas en la historia tal y como nosotros la entendemos: les preocupaba más el significado de los hechos históricos. En consecuencia, las escrituras aportan poca información sobre aquellas cuestiones que la mayoría de los occidentales modernos consideraríamos indispensables. Ni siquiera podemos estar seguros del siglo en que el Buda vivió. Tradicionalmente se cree que murió el 483 a. n. e., pero fuentes chinas sugieren que pudo morir en una fecha tan tardía como el 368 a. n. e. ¿Por qué tendría alguien que preocuparse de la biografía de Gotama si a los propios budistas parecía interesarles tan poco su vida?

No obstante, esto no es del todo cierto. Los estudiosos creen que las biografías ampliadas posteriormente estaban basadas en un primer relato de la vida de Gotama que habría sido compuesto en la época del Segundo Concilio y que se habría perdido. Las escrituras muestran asimismo que los primeros budistas hacían profundas reflexiones sobre algunos de los momentos cruciales de la biografía de Gotama: su nacimiento, su renuncia a una vida familiar corriente, su iluminación, el inicio de su ministerio y su muerte. Estos eran incidentes de suma importancia. Posiblemente no sepamos nada de algunos de los aspectos de la biografía de Gotama pero podemos tener la certeza de que, a grandes rasgos, la imagen general esbozada por estos acontecimientos clave debe ser correcta. El Buda siempre insistió en que sus enseñanzas estaban basadas enteramente en sus propias experiencias. No había estudiado las ideas de otros ni desarrollado una teoría abstracta. Había extraído sus propias conclusiones a partir de la historia de su vida. Enseñó a sus discípulos que si querían encontrar la iluminación debían abandonar sus hogares, convertirse en monjes mendicantes y practicar las disciplinas mentales del yoga, tal y como él había hecho. Su vida y sus enseñanzas estaban inextricablemente unidas. La suya era una filosofía fundamentalmente autobiográfica y los principales trazos de su vida estaban descritos en las escrituras y los comentarios como un modelo de inspiración para otros budistas. En sus propias palabras: «El que me ve a mí, ve el dhamma (la doctrina), y el que ve el dhamma, me ve a mí».

Hasta cierto punto se podría decir lo mismo de cualquier figura religiosa importante. Los estudios modernos acerca del Nuevo Testamento han puesto de relieve que sabemos mucho menos del Jesús histórico de lo que pensábamos. «La verdad del Evangelio» no es tan irrecusable como creíamos. Pero eso no ha evitado que millones de personas modelasen su vida sobre la imagen de Jesucristo y vieses en su camino de compasión y sufrimiento la guía hacia un nuevo modo de vida. Ciertamente Jesús existió, pero su historia ha sido presentada en los evangelios como un paradigma. Los cristianos han dirigido su mirada hacia él mientras ahondaban en sus propios problemas. En efecto, solo es posible comprender completamente a Jesús si uno ha experimentado algún tipo de transformación personal. Lo mismo podría decirse también del Buda, quien, hasta el siglo XX, fue probablemente una de las figuras más influyentes de todos los tiempos. Sus enseñanzas florecieron en la India hace mil quinientos años y se extendieron al Tíbet, Asia central, China, Corea, Japón, Sri Lanka y el sudeste asiático. Para millones de seres humanos ha sido la persona que ha compendiado la situación humana.

Así pues, comprender la vida del Buda, que en cierta medida se halla fusionada con sus enseñanzas, puede ayudarnos a entender la situación humana. Pero la presente no puede ser una biografía como las que suelen escribirse en el siglo XXI; no puede averiguar lo que realmente ocurrió ni descubrir nuevos hechos controvertidos sobre la vida del Buda, puesto que no hay nada, ni un solo incidente en las escrituras, del que podamos afirmar honestamente su veracidad histórica. Lo que sí es histórico es la leyenda, y debemos tomar esa leyenda en su totalidad, tal y como se había desarrollado en el periodo en el que los textos pāli tomaron su forma definitiva, unos cien años aproximadamente después de la muerte del Buda. Hoy en día, habrá muchos lectores a quienes les resulten increíbles algunos de los pasajes de esta leyenda: las historias de dioses y los milagros están entremezclados con hechos más mundanos e históricamente posibles de la vida de Gotama. En la crítica histórica moderna, los hechos milagrosos suelen desestimarse de forma sistemática como

exageraciones añadidas a título posterior. Pero si hacemos eso con el Canon Pāli estaremos distorsionando la leyenda. No podemos estar seguros de que los incidentes más normales sean más fieles a la leyenda que los llamados signos y prodigios. Los monjes que produjeron el Canon debieron de creer con toda seguridad en la existencia de los dioses, a pesar de que los consideraran seres limitados y, como veremos más adelante, empezaran a verlos como meras proyecciones de los estados psicológicos humanos. También creían que la maestría en el yoga le atribuía al yogui poderes «milagrosos» extraordinarios (*iddhi*). Los ejercicios yóguicos adiestraban la mente de tal manera que esta era capaz de llevar a cabo hazañas excepcionales, del mismo modo que el físico entrenado de un atleta olímpico dota a este de poderes que les están vedados al resto de los mortales. La gente daba por sentado que un yogui podía levitar, leer la mente de la gente y visitar otros mundos. Los monjes que compilaron el Canon esperaban del Buda que fuese capaz de hacer esas cosas a pesar de que, personalmente, él se mostrase desilusionado con el *iddhi* y juzgara más sensato evitarlo. Como veremos más adelante, las «experiencias milagrosas» son a menudo historias aleccionadoras diseñadas para poner de manifiesto la inutilidad de semejante exhibicionismo espiritual.

Muchas de las historias conservadas en las escrituras pāli poseen un significado alegórico o simbólico. Las primeras generaciones de budistas buscaban en las escrituras la trascendencia por encima de la exactitud del detalle histórico. También vemos que las biografías posteriores, como la que se encuentra en la *Nidāna Kathā*, ofrecen una crónica mucho más elaborada de ciertos incidentes, como por ejemplo, la decisión de Gotama de abandonar el hogar paterno o su iluminación, que las que aparecen en los relatos más dispersos y técnicos del Canon Pāli. Asimismo, estas historias tardías contienen una mayor profusión de elementos mitológicos que las del Canon: hay apariciones de dioses, temblores de tierra y puertas que se abren milagrosamente. De nuevo sería un error pensar que esos detalles prodigiosos fueron añadidos a la leyenda original. Es probable que estas biografías posteriores se basaran en esa historia perdida de la vida del Buda escrita un siglo después de su muerte, al mismo tiempo que el Canon tomó su forma definitiva. A los primeros budistas no les debió de preocupar el hecho de que esas historias claramente mitológicas difirieran de las expresadas en el Canon. Simplemente se trataba de una interpretación distinta de esos acontecimientos, que subrayaba su significado espiritual y psicológico.

Pero los mitos y milagros demuestran que incluso los monjes theravādinos, quienes creían que el Buda debía considerarse simplemente un guía y un ejemplo, estaban empezando a ver en él a un superhombre. La escuela Mahāyāna, más popular, prácticamente deificó a Gotama. Se tenía la creencia de que la escuela Theravāda representaba una forma más pura de budismo y que la Mahāyāna era una corrupción, pero los estudiosos modernos las consideran a ambas igualmente auténticas. La escuela Theravāda sigue acentuando la importancia del yoga y reverencia a los monjes que llegan a convertirse en Arahants (meritorios, venerables), quienes, como el Buda, han alcanzado la iluminación. Pero la Mahāyāna, que reverencia al Buda como una presencia eterna en la vida de la gente y un objeto de adoración, ha mantenido otros valores que aparecen expresados en el Canon Pāli con igual énfasis, especialmente la importancia de la compasión. Los Mahāyāna pensaban que la tradición Theravāda era demasiado exclusiva y que los Arahants se guardaban, egoístas, la iluminación solo para sí mismos. Ellos preferían venerar las figuras de los Bodhisattas, los hombres y las mujeres destinados a convertirse en Budas y que postergaban la iluminación para poder llevar el mensaje de liberación a «las gentes». Como veremos, esto concuerda con las ideas que Gotama tenía sobre el papel de sus monjes. Ambas escuelas asimilaron virtudes importantes; del mismo modo que, quizá, ambas también perdieran algo.

Gotama no deseaba el culto a la personalidad, pero individuos paradigmáticos como él mismo, Sócrates, Confucio y Jesús tienden a ser reverenciados como dioses o como seres sobrehumanos. Incluso el profeta Mahoma, que siempre insistió en su simple condición humana, es venerado por los musulmanes como el Hombre Perfecto, el arquetipo del acto completo de entrega (*islām*) a Dios. La inmensidad de la existencia y los logros de estas personas parecían desafiar las categorías corrientes. La leyenda del Buda en el Canon Pāli demuestra que eso es lo que le estaba sucediendo a Gotama y, a pesar de que tales historias milagrosas no puedan ser ciertas literalmente, nos dicen algo importante sobre la forma en que funcionan los seres humanos. Al igual que Jesús, Mahoma y Sócrates, el Buda estaba enseñando a los hombres y a las mujeres a trascender este mundo y sus sufrimientos, a ir más allá de la mezquindad y la conveniencia humanas y descubrir un valor absoluto. Todos ellos trataban de conseguir que los seres humanos fuesen más conscientes de sí mismos y

despertarlos a todo su potencial. La biografía de una persona que ha sido canonizada de esta forma no puede satisfacer los estándares de la historia científica moderna, pero al estudiar la figura arquetípica que se presenta en el Canon Pāli y los textos relacionados con él aprendemos más cosas acerca de la aspiración humana y obtenemos una nueva perspectiva de la naturaleza de la labor humana. Esta historia paradigmática esboza un tipo de verdad distinta sobre la condición humana en un mundo imperfecto y sufriente.

Pero una biografía del Buda presenta además otros retos. Los evangelios, por ejemplo, dan una imagen de Jesús como una personalidad distintiva con una idiosincrasia y una elocuencia especial; los momentos de profunda emoción y lucha, la irascibilidad y el terror se han conservado. No puede decirse lo mismo del Buda, que aparece presentado como un tipo en vez de como un individuo. En sus discursos no hallamos ninguno de los repentinos golpes de ingenio y ocurrencias que nos deleitan en las palabras de Jesús o Sócrates. El Buda habla como exige la tradición filosófica hindú: con solemnidad, formalidad e impersonalidad. Después de su iluminación, no llegamos a conocer nada de sus preferencias y aversiones, sus esperanzas y temores, sus momentos de desesperación, de alegría o sus intensos esfuerzos. Lo que queda es una impresión de serenidad transhumana, un autocontrol, una nobleza que va más allá de la superficialidad de la preferencia personal, y una ecuanimidad profunda. A menudo se compara al Buda con seres no humanos: con animales, árboles o plantas, no porque sea infrahumano o inhumano, sino porque ha trascendido por completo el egoísmo que la mayoría de nosotros consideramos inherente a nuestra condición. El Buda estaba intentando encontrar una nueva forma de ser humano. En Occidente valoramos el individualismo y la expresión personal, pero estos pueden degenerar fácilmente en una forma de autocomplacencia. Lo que vemos en Gotama es un abandono de sí mismo total e inusitado. A él no le habría sorprendido enterarse de que las escrituras no lo presentan como una «personalidad» completa, al contrario, nos habría dicho que nuestro concepto de personalidad es un engaño peligroso. Habría dicho que no había nada único en su vida. Había habido otros Budas antes que él, cada uno de los cuales había dado el mismo dhamma y había tenido exactamente las mismas experiencias. La tradición budista afirma que ha habido veinticinco de esos seres humanos iluminados, y que después de la era histórica actual, cuando el conocimiento de esa verdad esencial se haya desvanecido, un nuevo Buda llamado Metteyya vendrá al mundo para pasar por el mismo ciclo vital. La percepción arquetípica del Buda está tan arraigada que quizá la que sea la historia más famosa sobre él en la *Nidāna Kathā*, la «Gran Partida» de la casa de su padre, también le sucedió a su predecesor, Buda Vipassi, según se menciona en el Canon Pāli. Las escrituras no estaban interesadas en recoger los logros únicos y personales de Gotama sino en trazar la senda que todos los Budas, todos los seres humanos, deben tomar si están buscando la iluminación.

La historia de Gotama reviste una importancia especial para nuestro propio periodo. Nosotros también estamos viviendo una época de transición y cambio como sucedía en el norte de la India durante los siglos V y VI a. n. e. Al igual que las gentes del subcontinente, nos estamos dando cuenta de que las formas tradicionales de experimentar lo sagrado y descubrir un significado último en nuestra vida son difíciles por no decir imposibles. En consecuencia, el vacío se ha convertido en la parte esencial de la experiencia moderna. Al igual que Gotama, vivimos una época de violencia política, y hemos sido testigos de ejemplos aterradores de la inhumanidad del hombre contra el hombre. En nuestra sociedad persiste también un extendido malestar, desesperación urbana y anomia, y a veces nos invade el temor ante el nuevo orden mundial que está surgiendo.

Muchos aspectos de la búsqueda del Buda atraerán a la actitud vital moderna. Su empirismo escrupuloso es particularmente compatible con el talante pragmático de la cultura occidental, junto con su exigencia de independencia intelectual y personal. A quienes les resulte extraña la idea de un Dios sobrenatural les alegrará el rechazo del Buda a afirmar a un Ser Supremo. Él mantuvo su búsqueda confinada al ámbito de su condición humana y siempre insistió en que sus experiencias —incluso la de la Verdad suprema del Nibbāna— eran absolutamente naturales para la humanidad. Los que estén cansados de la intolerancia de algunas formas de religiosidad institucional también acogerán de buen grado el énfasis que el Buda pone en la compasión y la benevolencia.

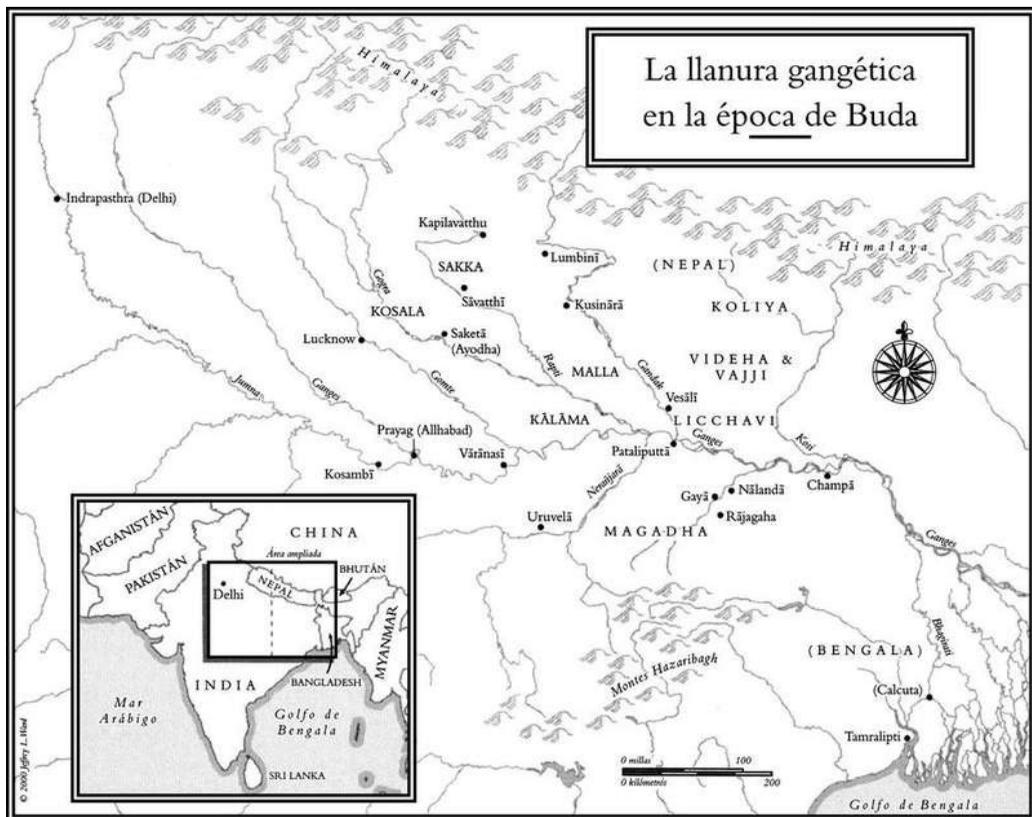
Pero el Buda también representa un desafío porque es más radical que la mayoría de nosotros. Hay una nueva ortodoxia que está cobrando terreno en la sociedad moderna a la que a veces se llama «pensamiento positivo». En el peor de los casos, este hábito de optimismo

nos permite enterrar la cabeza en la arena, negar la ubicuidad del dolor en nosotros mismos y en los demás y confinarnos en un estado de inhumanidad aquiescente para asegurar nuestra supervivencia emocional. El Buda le habría destinado muy poco tiempo a eso. Desde su punto de vista, la vida espiritual no puede empezar hasta que la gente no permita ser invadida por la realidad del sufrimiento, tome conciencia de cuán plenamente dicha realidad impregna toda nuestra existencia y sienta el dolor de todos los otros seres, incluso el de aquellos con quienes no empatice. También es cierto que la mayoría de nosotros no estamos preparados para el grado de autoabandono del Buda. Sabemos que el egoísmo es malo; sabemos que todas las grandes tradiciones mundiales —no solo el budismo— nos instan a trascender ese egoísmo. Pero cuando buscamos la liberación —bien sea de una forma religiosa o secular— lo que deseamos en realidad es mejorar nuestro propio sentido del yo. Una buena parte de lo que se hace pasar por religión está a menudo diseñada para sostener y afirmar el ego que los fundadores de la fe nos animaron a abandonar. Damos por sentado que una persona como el Buda, quien, aparentemente, y después de una ardua lucha, derrotó todo egoísmo, pasaría a ser inhumano, inexpresivo e inexorable.

No obstante, eso no parece ser cierto del Buda. Quizá fuera impersonal pero el estado que alcanzó inspiraba una extraordinaria emoción en todos los que lo conocían. El grado constante, e incluso implacable, de amabilidad, justicia, ecuanimidad, imparcialidad y serenidad alcanzados por el Buda nos conmueven y se hacen eco de algunos de nuestros anhelos más profundos. La gente no se sentía repelida por esa calma desapasionada, ni desalentada por su falta de preferencia por una cosa o una persona sobre otra. Al contrario, se sentían atraídos por el Buda y acudían en tropel hacia él.

Cuando las gentes se comprometían con el régimen que él había prescrito para la humanidad sufriente, solían decir que «se refugiaban» en el Buda. Él era su refugio de paz en un mundo violento de clamoroso egoísmo. En una de las historias más conmovedoras del Canon Pāli, un rey sumido en un estado de profunda depresión fue un día hasta un parque poblado de enormes árboles tropicales. Se apeó de su carruaje y anduvo por entre sus enormes raíces, que tenían la estatura de un hombre y sintió la forma en que «inspiraban confianza». «Reinaba el silencio, no se oían voces discordantes que perturbaran su paz; daban la impresión de hallarse al margen del mundo, era un lugar donde uno podía refugiarse de la gente» y hallar amparo frente a las crueldades de la vida. Al mirar a aquellos maravillosos árboles vetustos, el rey se acordó inmediatamente del Buda, saltó a su carruaje y condujo muchos kilómetros hasta la casa en la que el Buda estaba^[1]. La búsqueda de un lugar retirado, separado del mundo y, no obstante, maravillosamente dentro de él, que sea imparcial, absolutamente justo, sereno y que nos inspire la fe de que, a pesar de todo, hay valor en nuestra vida, es lo que muchos buscan en la realidad a la que llamamos «Dios». Mucha gente pareció encontrar en la persona del Buda, que había ido más allá de las limitaciones y parcialidades de su yo, a un ser humano. La vida del Buda desafía algunas de nuestras convicciones más profundas, pero acaso también pueda considerarse un faro. Quizá no seamos capaces de practicar escrupulosamente el método que él prescribió, pero su ejemplo ilumina algunos de los caminos por los cuales podemos alcanzar una humanidad más excelsa y más auténticamente compasiva.

Nota. Al citar las escrituras budistas me he referido a las traducciones hechas por otros estudiosos, si bien las he parafraseado y he ofrecido mi propia versión para hacerlas más accesibles al lector occidental. Algunos términos clave del budismo son ahora de uso común en los discursos en otras lenguas, aunque por lo general se han adoptado las formas del sánscrito en vez de las del dialecto pāli. Por razones de coherencia me he centrado en el pāli, de manera que el lector encontrará, por ejemplo, kamma, dhamma y Nibbāna en vez de karma, dharma y Nirvana.



Renuncia

Una noche hacia finales del siglo V a. n. e., un hombre joven llamado Siddhatta Gotama abandonó su acogedor hogar en Kapilavatthu, en las estribaciones del Himalaya, y se lanzó al camino^[2]. Nos cuentan que tenía veintinueve años. Su padre era uno de los jefes de Kapilavatthu y había rodeado a Gotama de cuantos placeres este pudiera desear; estaba casado y tenía un hijo que contaba con pocos días de vida, pero Gotama no había sentido ninguna alegría con su nacimiento. Le había puesto Rāhula que significa «cadena», pues pensaba que el bebé habría de encadenarlo a una vida que se le hacía insoportable^[3]. Deseaba una existencia «abierta» y tan «completa y pura como una concha grabada», pero pese a que la casa de su padre era elegante y refinada, a Gotama se le antojaba limitadora, «llena de gente» y «polvorienta». Un miasma de tareas frívolas y deberes inútiles lo mancillaban todo. Pronto se sorprendió a sí mismo suspirando insistentemente por una existencia que estuviese por completo alejada de la vida doméstica y a la que los ascetas de la India conocían como «el estado de los que no tienen hogar»^[4]. Los espesos y exuberantes bosques que bordeaban las fértiles llanuras del río Ganges se habían convertido en el refugio de miles de hombres e incluso algunas mujeres que habían dejado atrás a sus respectivas familias para buscar lo que ellos llamaban «la vida santa» (*brahmācariya*), y Gotama había tomado la decisión de unirse a ellos.

Era una decisión romántica, que causó un profundo dolor a las personas que amaba. Gotama recordaría más tarde que sus padres lloraban mientras veían a su amado hijo afeitarse la cabeza y la barba y vestir la túnica amarilla que se había convertido en el atuendo de los ascetas^[5]. Pero también se nos dice que antes de partir, Siddhatta subió sigilosamente a las habitaciones para ver por última vez a su esposa e hijo que yacían durmiendo; luego salió furtivamente sin despedirse siquiera^[6]. Parece como si hubiese dudado de poder llevar a cabo su resolución en el caso de que su esposa le hubiese rogado que se quedara. Y ese era precisamente el quid del problema, pues, al igual que la mayoría de los monjes del bosque, Gotama estaba convencido de que era su apego por las cosas y por las personas lo que lo ataba a una existencia que parecía estar encadenada al dolor y al sufrimiento. Algunos de los monjes comparaban aquella pasión y aquella avidez por las cosas perecederas con el «polvo» que pesaba sobre el alma como un lastre y que le impedía a esta ascender al pináculo del universo. Debía de ser eso a lo que Siddhatta se refería cuando describía su casa como «polvorienta». No es que la casa de su padre estuviese sucia, sino que estaba llena de gente que pesaba en su corazón y de objetos que apreciaba. Si deseaba llevar una vida de santidad tenía que cortar todas aquellas cadenas y liberarse. Desde el principio, Siddhatta Gotama dio por supuesto que la vida familiar era incompatible con las formas más elevadas de espiritualidad. Se trataba de una percepción compartida no solo por otros ascetas de la India, sino también por Jesús, quien posteriormente les diría a sus futuros discípulos que debían dejar atrás a sus esposas e hijos y abandonar a sus mayores si deseaban seguirlo^[7].

Así pues, Gotama no habría estado de acuerdo con nuestro actual culto a los «valores familiares». Como tampoco lo habrían estado algunos de sus contemporáneos o casi contemporáneos de otras regiones del mundo como Confucio (551-479) y Sócrates (469-399), quienes estaban lejos de ser hombres que se caracterizasen por su mentalidad familiar, pero quienes, como el mismo Gotama, habrían de convertirse en figuras claves en el desarrollo espiritual y filosófico de la humanidad durante ese periodo concreto. ¿A qué se debía ese rechazo? Las escrituras budistas tardías tejerían elaborados relatos mitológicos acerca de la renuncia de Gotama a la vida doméstica y de su «Partida» hacia una existencia sin hogar, que consideraremos más adelante en este capítulo. Pero no es ese el caso de los primeros textos del Canon Pāli, que nos ofrecen una visión más escueta de la decisión del joven Gotama. Cuando contemplaba la vida humana, Gotama solo veía un implacable ciclo de sufrimiento que empezaba con el trauma del nacimiento y continuaba inexorablemente con «el envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la corrupción»^[8]. Él no era una excepción a esa regla universal. Ahora era joven, bello y rebosaba salud pero cuando reflexionaba sobre el sufrimiento que le aguardaba, toda la dicha y la confianza se desvanecían de él. Su vida llena de lujos se le antojaba carente de sentido y trivial. No podía por menos que sentirse

«asqueado» a la vista de un anciano decrepito o de alguien deformado por alguna enfermedad repulsiva. El mismo destino —o peor aún— le aguardaba a él y a sus seres queridos^[9]. Sus padres, su esposa, su hijo y sus amigos eran igualmente frágiles y vulnerables. Al aferrarse a ellos y suspirar tiernamente por ellos estaba consagrando su emoción a algo que solo podía acarrearle dolor. La belleza de su esposa se marchitaría, y el pequeño Rāhula podía morir en cualquier momento. Buscar la felicidad en cosas mortales y transitorias era irracional: el sufrimiento que le aguardaba tanto por sus seres queridos como por sí mismo proyectaba una oscura sombra sobre el presente y le arrebataba la alegría en esas relaciones.

Pero ¿por qué veía Gotama el mundo en unos términos tan desoladores? La mortalidad es un elemento de la vida difícil de aceptar. Los seres humanos somos los únicos animales que tenemos que vivir con el conocimiento de que algún día habremos de morir y esa visión de la extinción siempre nos ha resultado difícil de aceptar. La mayoría de nosotros, sin embargo, nos las arreglamos para encontrar algún consuelo en la felicidad y en el afecto, que también forman parte de la experiencia humana. Algunas personas se limitan a enterrar la cabeza en la arena y se niegan a pensar en el dolor del mundo; se trata, no obstante, de una actitud imprudente pues la tragedia de la vida puede ser devastadora si nos coge totalmente desprevenidos. Desde los tiempos más antiguos, los hombres y las mujeres crearon religiones que les permitieran alimentar cierto sentido de que nuestra existencia tiene algún significado y valor últimos, a pesar de la desalentadora evidencia que parece apuntar a todo lo contrario. Sin embargo, los mitos y las prácticas de fe resultan a veces difícilmente creíbles. En esos casos, las personas buscan formas alternativas de trascender los sufrimientos y las frustraciones de la vida cotidiana: bien sean el arte, la música, el sexo, las drogas, el deporte o la filosofía. Somos seres que caemos fácilmente presa de la desesperación y tenemos que trabajar con tesón para crear en nuestro interior una convicción de que la vida es buena a pesar de que todo cuanto nos rodee sea dolor, crueldad, enfermedad e injusticia. Cabría pensar que cuando tomó la decisión de irse de casa, Gotama había perdido la capacidad de vivir con los hechos ingratos de la vida y había caído en una profunda depresión.

Nada más lejos de la verdad. Gotama estaba ciertamente desencantado de la vida familiar y doméstica de un hogar hindú de la época, pero no había perdido la esperanza en la vida en general. Antes bien, estaba convencido de que había una solución para el rompecabezas de la existencia y de que él podía encontrarla. Gotama se suscribió a lo que se ha dado a llamar la «filosofía perenne», por ser común a todos los pueblos en todas las culturas del mundo premoderno^[10]. La vida terrena era a todas luces frágil y estaba ensombrecida por la muerte pero no abarcaba la realidad en su globalidad. Existía la creencia de que todo lo que había en el mundo terrenal contaba con una réplica más poderosa y positiva en el ámbito divino. Todo lo que experimentábamos aquí abajo estaba modelado sobre un arquetipo de la esfera celestial; el mundo de los dioses era el patrón original del que las realidades humanas eran tan solo pálidas sombras. Esta percepción impregnaba la mitología, y las organizaciones rituales y sociales de la mayoría de las culturas de la Antigüedad y ha seguido influyendo en las sociedades más tradicionales hasta nuestros días. Se trata de una perspectiva que nos es difícil de apreciar en el mundo moderno porque no puede ser demostrada empíricamente y porque carece del apuntalamiento racional que juzgamos imprescindible para la verdad. Pero el mito expresa ciertamente nuestro sentido intuitivo de que la vida está incompleta y de que esto no puede ser todo lo que hay; tiene que haber algo mejor, más pleno, más satisfactorio en algún otro lugar. Después de una ocasión intensa y esperada con ansiedad, a veces sentimos que hay algo que se nos ha escapado; algo que sigue fuera de nuestro alcance. Gotama compartía esta convicción, pero con una diferencia importante. No creía que ese «algo más» estuviese confinado al mundo divino de los dioses; estaba convencido de que podía hacer de ello una realidad demostrable en este mundo mortal de sufrimiento, pena y dolor.

Así pues, razonó, del mismo modo que hay «nacimiento, envejecimiento, enfermedad, muerte, pesar y corrupción» en nuestra vida, esos estados de sufrimiento debían de tener sus contrarios positivos; en consecuencia, debía de haber otro modo de existencia y él se encargaría de encontrarlo. «Supongamos —se dijo— que empiezo a buscar lo nonato, lo perenne, lo no sufriente, lo imperecedero, lo indoloro, lo incorrupto y la libertad suprema de esta esclavitud». A este estado completamente satisfactorio lo llamó Nibbāna («extinción»^[11]). Gotama estaba convencido de que era posible «extinguir» las pasiones, las ataduras y los engaños que tanto dolor ocasionaban a los seres humanos de la misma manera que apagamos una llama. Alcanzar el Nibbāna debía de ser como el «enfriamiento» que se siente después de

superar un estado febril: en la época de Gotama, el adjetivo relacionado *nibbuta* era un término de uso común, utilizado para describir a un convaleciente. De modo que Gotama abandonaba su hogar para hallar la cura a la enfermedad que atormentaba a toda la humanidad y que causaba la infelicidad a hombres y mujeres. El sufrimiento universal que hacía la vida tan frustrante y desdichada no era algo que estuviésemos condenados a soportar para siempre. Si nuestra experiencia habitual de la vida era un fracaso, entonces, según la ley de los arquetipos, debía de haber otra forma de existencia que no fuese contingente, imperfecta ni transitoria. «Hay algo que no ha nacido de la forma corriente, que tampoco ha sido creado y que permanece indemne —insistiría Gotama más adelante—, si no existiera, sería imposible hallar una salida^[12]».

Quizá una persona de nuestra época sonreiría ante la ingenuidad de este optimismo y juzgara totalmente increíble el mito de los arquetipos eternos. Pero Gotama afirmaría que él acabó encontrando una salida y que, por consiguiente, el Nibbāna sí existía. A diferencia de muchas personas religiosas, sin embargo, él no consideró esta panacea algo sobrenatural. No se valió de la ayuda divina procedente de otro mundo, sino que estaba convencido de que el Nibbāna era un estado completamente natural en los seres humanos y que cualquiera que lo buscase de forma genuina podía experimentarlo. Gotama creía que podía encontrar la libertad que andaba buscando en este mundo imperfecto. En vez de esperar un mensaje de los dioses, se puso a buscar la respuesta en su interior, explorando los límites más recónditos de su mente y llevando al límite sus recursos físicos. Enseñó a sus discípulos a hacer lo mismo e insistió en que nadie debía aceptar sus enseñanzas de oídas. Tenían que poner a prueba sus soluciones de una forma empírica, en sus propias experiencias, y descubrir por sí mismos que su método funcionaba de verdad. No cabía esperar ninguna ayuda de los dioses. Gotama creía en la existencia de los dioses, pero estos no le interesaban demasiado. En esto también vemos que era un hombre de su tiempo y de su cultura. Las gentes de la India habían adorado a muchos dioses en el pasado: Indra, el dios de la guerra; Varuna, el guardián del orden divino; Agni, el dios del fuego. Pero en el siglo VI, estas deidades habían empezado a ceder terreno en las conciencias religiosas de los que se entregaban a la reflexión. No se les consideraba del todo inútiles, pero habían dejado de ser satisfactorios como objetos de adoración. La gente se daba cuenta de forma cada vez más extendida de que los dioses no podían ofrecerles una ayuda real y sustancial. Los sacrificios que hacían en su honor no servían para aliviar la miseria humana. Cada vez eran más los hombres y las mujeres que estaban convencidos de que debían confiar únicamente en sí mismos. Creían que el cosmos estaba regido por leyes impersonales a las que, incluso los dioses, se hallaban sujetos. Los dioses no podían mostrarle a Gotama el camino hacia el Nibbāna; tendría que depender de sus propios esfuerzos.

El Nibbāna no era, en consecuencia, un lugar como el Cielo cristiano al que un creyente podía ir después de la muerte. A este respecto, eran muy pocos en el mundo antiguo los que confiaban en alcanzar una inmortalidad bienaventurada. En efecto, en la época de Gotama la gente sentía que vivía eternamente prisionera en un modo de existencia doloroso, como puede apreciarse en la doctrina de la reencarnación que gozaba de una amplia aceptación en el siglo VI. Se creía que un hombre o una mujer renacería después de la muerte en un nuevo estado, y que estaba determinado por la cualidad de sus acciones (*kamma*) en la vida presente. Un *kamma* malo implicaba que uno podía renacer como esclavo, animal o planta; un *kamma* bueno garantizaba una existencia mejor para la próxima vez: una persona podía renacer como rey o hasta como dios. Pero renacer en uno de los cielos no era un final feliz pues la divinidad no era más permanente que cualquier otro estado. Al final, incluso un dios acababa por agotar el buen *kamma* que lo había divinizado; entonces moría y volvía a nacer en la tierra en una posición menos ventajosa. Así pues, todos los seres estaban atrapados en el eterno ciclo del *samsāra* («el ciclo continuo»), que los impulsaba de una vida a otra. Puede parecer una teoría extraña para una persona ajena a esta cultura, pero en realidad constituía un serio intento de abordar el problema del sufrimiento, y podría considerarse más inherentemente satisfactorio que atribuir el destino humano a las decisiones con frecuencia erráticas de un dios personalizado, que a veces parecía asegurarse de que la maldad prosperase. La ley del *kamma* era un mecanismo completamente impersonal que se aplicaba a todo el mundo de un modo justo y sin discriminaciones. Pero la perspectiva de vivir una vida tras otra llenaba de horror a Gotama, al igual que a la mayoría de personas de la India septentrional.

Quizá esto nos resulte difícil de entender. Hoy en día, muchos de nosotros pensamos que la vida es demasiado corta y nos encantaría tener la oportunidad de volver a repetir la

experiencia. Lo que preocupaba a Gotama y a sus contemporáneos, no obstante, no era tanto la posibilidad de volver a nacer como el horror de morir. Ya era bastante malo tener que soportar el proceso de volverse senil o un enfermo crónico y pasar una vez por la terrible y dolorosa muerte, pero tener que pasar por lo mismo una y otra vez parecía algo intolerable y decididamente inútil. La mayoría de las soluciones de aquel tiempo estaban diseñadas con el fin de ayudar a las personas a evadirse del *samsāra* y conseguir la liberación final. La libertad del Nibbāna resultaba inconcebible por estar demasiado alejada de nuestra experiencia cotidiana. No tenemos palabras para describir ni siquiera para imaginarnos un modo de vida en el que no haya frustración, pena, ni dolor, y que no se halle condicionado por factores que estén más allá de nuestro control. Pero los sabios hindúes de la época de Gotama estaban convencidos de que esa liberación era una posibilidad genuina. En occidente a menudo se ha tachado el pensamiento hindú de negativo y nihilista. Antes bien, era increíblemente optimista y Gotama compartía de pleno esa esperanza.

Cuando abandonó el hogar paterno vestido con el sayo amarillo de monje mendicante que pedía para comer, Gotama creía que estaba emprendiendo una aventura emocionante. Sentía la atracción del camino «completamente abierto» y el estado brillante y perfecto de «la vida sin hogar». En aquel tiempo, todo el mundo hablaba de la «vida santa» como una búsqueda noble. Reyes, mercaderes y personas adineradas por igual honraban a los *Bhikkhus* («mendigos») y se disputaban el privilegio de alimentarlos. Algunos llegaron a convertirse en sus mecenas habituales y discípulos. No se trataba de una locura pasajera. Las gentes de la India pueden ser tan materialistas como las de cualquier otro lugar pero tienen una larga tradición de venerar a los que buscan lo espiritual y continúan ayudándolos. Con todo, había una urgencia especial en la región del Ganges a finales del siglo VI a. n. e. La gente no veía a los renunciantes como débiles marginados. Había una crisis espiritual en la región. La desilusión y la anomia que Gotama había experimentado estaban muy extendidas y la gente era desesperadamente consciente de que necesitaban una nueva solución religiosa. El monje se hallaba, por tanto, embarcado en una búsqueda que beneficiaría a sus congéneres a costa, a veces, de sí mismo. Solía describirse a Gotama con metáforas heroicas que sugerían fuerza, energía y maestría. Se le comparaba con un león, un tigre o un elefante fiero. De joven se le vio como un «apuesto noble capaz de guiar a todo un ejército o una manada de elefantes»^[13]. La gente consideraba pioneros a los ascetas que estaban explorando los confines del espíritu para socorrer a los hombres y las mujeres dolientes. Como resultado del desasosiego imperante, había muchas personas que deseaban la llegada de un Buda, un hombre que estuviese «iluminado», que «hubiese despertado» a todo el potencial de la humanidad y pudiese ayudar a otros a encontrar la paz en un mundo que de pronto resultaba extraño y desolador.

¿Por qué la gente de la India experimentaba aquel desasosiego con la vida? Esta dolencia no estaba limitada al subcontinente sino que afectó a individuos del mundo civilizado de regiones muy distantes entre sí. Hubo un creciente número de personas que empezaron a sentir que las prácticas espirituales de sus antepasados habían dejado de funcionar para ellos y una impresionante formación de genios proféticos y filósofos hacían denodados esfuerzos para hallar una solución. Algunos historiadores han llamado a este periodo (que se extiende desde el 800 hasta el 200 a. n. e.) el «Tiempo Eje» o «Tiempo Axial» porque resultó fundamental para la humanidad. El *ethos* que se forjó durante ese tiempo ha seguido alimentando a los hombres y las mujeres hasta la actualidad^[14]. Gotama se convirtió en una de las lumbreras más importantes y más típicas del Tiempo Axial junto con los grandes profetas hebreos de los siglos VIII, VII y VI; Confucio y Lao Zi, que reformaron las tradiciones religiosas de China en los siglos VI y V; el sabio iraní Zoroastro del siglo VI; y Sócrates y Platón (c. 427-327), que estimularon a los griegos a cuestionar incluso aquellas verdades que parecían autoevidentes. La gente que tomó parte en esa gran transformación estaba convencida de que se encontraban en los albores de una nueva época y que nada volvería a ser lo mismo otra vez.

El Tiempo Axial marca el inicio de la humanidad tal y como la conocemos en la actualidad. Durante ese periodo, los hombres y las mujeres cobraron conciencia de su existencia, de su propia naturaleza, y de sus limitaciones de una forma sin precedentes hasta entonces^[15]. Su experiencia de impotencia absoluta en un mundo cruel los impulsó a buscar los objetivos más elevados y una realidad absoluta en las profundidades de su ser. Los sabios más grandes de la época enseñaron a los seres humanos a enfrentarse a las miserias de la vida, a trascender sus debilidades y vivir en paz en medio de ese mundo imperfecto. Los nuevos sistemas religiosos

que surgieron durante este periodo —taoísmo y confucianismo en China; budismo e hinduismo en la India; monoteísmo en Irán y en Oriente Medio; racionalismo griego en Europa— compartían características fundamentales bajo sus diferencias evidentes. Fue gracias a la participación en esa transformación masiva que los distintos pueblos del mundo pudieron progresar e incorporarse al avance de la historia^[16]. A pesar de su importancia, sin embargo, el Tiempo Axial permanece envuelto en el misterio. No sabemos qué fue lo que lo desencadenó ni por qué arraigó solo en tres zonas básicas: en China; en la India e Irán; y en el Mediterráneo oriental. ¿A qué se debe que solo los chinos, los iraníes, los hindúes, los judíos y los griegos experimentaran esos nuevos horizontes y se embarcaran en la búsqueda de la iluminación y la salvación? Los babilonios y los egipcios también crearon grandes civilizaciones, pero no desarrollaron una ideología axial en aquel momento, y solo participaron del nuevo *ethos* en un estadio posterior: en el islam o en el cristianismo, que constituyeron los nuevos planteamientos del impulso axial original. Pero en los países axiales, hubo algunos hombres que intuyeron las nuevas posibilidades y rompieron con las viejas tradiciones. Buscaron el cambio en los ámbitos más profundos del ser, efectuaron una mayor introspección en su vida espiritual e intentaron fundirse con una realidad que trascendiera las condiciones y las categorías humanas mundanas. Después de ese Tiempo fundamental, prevaleció la idea de que los seres humanos solo podían alcanzar la plenitud de su humanidad yendo más allá de sus límites.

La historia escrita empieza básicamente alrededor del 3000 a. n. e.; hasta esa fecha había muy pocas pruebas documentadas sobre la forma en que los seres humanos vivían y organizaban sus sociedades. Pero la gente siempre intentó imaginarse cómo habían sido los veinte mil años de prehistoria y arraigar su propia experiencia en ella. En el mundo entero, en cada cultura, aquellos días lejanos quedaban representados en la mitología, que carecía de todo fundamento histórico pero que hablaba de paraísos perdidos y catástrofes originales^[17]. En la Edad de Oro, se decía que los dioses vagaban por la tierra codo con codo con los seres humanos. La historia del Jardín del Edén, explicada en el Génesis, el paraíso perdido de Occidente, era un ejemplo típico: hubo un tiempo en que lo divino y lo humano no estaban escindidos: Dios se paseaba por el Jardín en el frescor del atardecer. Ni tampoco los seres humanos se dividían entre ellos. Adán y Eva vivían en armonía, ajenos a sus diferencias sexuales o a la distinción entre el bien y el mal^[18]. Se trata de una unidad que para nosotros resulta imposible de imaginar en nuestra existencia más fragmentada, pero en casi todas las culturas, el mito de esta concordia original manifiesta que los seres humanos seguían ansiando una paz y una integridad que consideraban el estado mismo de humanidad. El despertar de la autoconciencia se sintió como una dolorosa caída del estado de gracia. La Biblia hebrea llama a este estado de integración y plenitud *shalôm*; Gotama hablaba del Nibbāna y abandonó su casa para encontrarlo. Él creía que los seres humanos habían vivido en esa paz y plenitud en otro tiempo anterior pero que habían olvidado el camino que conducía hasta allí.

Como hemos visto, Gotama sentía que su vida había dejado de tener sentido. La espiritualidad que surgió en los países axiales tenía en común la convicción fundamental de que el mundo había fracasado. Al igual que Gotama, los que tomaron parte en esa transformación experimentaron inquietud. Les consumía una sensación de impotencia, estaban obsesionados por su mortalidad y el mundo les inspiraba un profundo terror y alienación^[19]. Expresaron ese malestar de distintas formas. Los griegos veían la vida como una tragedia épica, un drama en el que se esforzaban por alcanzar la *katharsis* y la liberación. Platón hablaba de la separación del hombre con respecto a lo divino, y ansiaba desprenderse de la impureza de nuestro estado actual y alcanzar una unidad con el Bien. Los profetas hebreos de los siglos VIII, VII y VI sentían una similar alienación de Dios, y veían su exilio político como el símbolo de su condición espiritual. Los zoroastrianos de Irán percibían la vida como una batalla cósmica entre el Bien y el Mal, mientras que en China, Confucio se lamentaba de la oscuridad de su época que había abandonado los ideales de sus antepasados. En la India, Gotama y los monjes del bosque estaban convencidos de que la vida era *dukkha*: era fundamentalmente algo «fracasado» y estaba llena de dolor, aflicción y miseria. El mundo se había convertido en un lugar aterrador. Las escrituras budistas hablan de «el desasosiego, el terror y el espanto» que la gente experimentaba cuando se aventuraba fuera de la ciudad y se adentraba en los bosques^[20]. La naturaleza se había tornado oscuramente amenazadora, casi del mismo modo en que se había vuelto adversa para Adán y Eva después de su caída. Gotama no se fue de casa para vivir feliz en los bosques en armonía con la naturaleza sino para

experimentar un «miedo y horror» continuos^[21] . Como más tarde recordaría, se le ponían los pelos de punta cada vez que se acercaba un ciervo u oía el cimbreo de las hojas con el viento.

¿Qué había pasado? Nadie ha explicado con detalle el dolor que instiló la espiritualidad del Tiempo Axial. Ciertamente, hombres y mujeres habían experimentado una angustia parecida en épocas anteriores. Inscripciones halladas en Egipto y Mesopotamia siglos antes de esa era dan fe de una desilusión parecida. Pero ¿por qué la experiencia del sufrimiento alcanzó tal *crecendo* en las tres principales regiones axiales? Algunos historiadores han visto las invasiones de las tribus nómadas indoeuropeas como el factor común en todas esas zonas. Esas tribus arias procedían de Asia Central y alcanzaron el Mediterráneo hacia finales del tercer milenio, se establecieron en la India e Irán alrededor del 1200 a. n. e. y llegaron a China hacia finales del segundo milenio. Llevaban consigo una visión de vastos horizontes y posibilidades ilimitadas y, como raza dominadora, habían desarrollado una conciencia trágicamente épica. Reemplazaron las viejas y estables comunidades más primitivas pero solo después de periodos de intensos conflictos y desesperación que quizá podrían explicar el malestar del Tiempo Axial^[22] . Pero los judíos y los profetas no tuvieron contacto con los jinetes arios, y las invasiones se prolongaron a lo largo de milenios, mientras que las principales transformaciones axiales se produjeron de forma singularmente paralela.

Asimismo, el tipo de cultura que los arios desarrollaron en la India, por poner un ejemplo, no guardaba ninguna relación con la creatividad del Tiempo Axial. Alrededor del 1000 a. n. e., las tribus arias se habían asentado y habían establecido comunidades agrícolas en la mayor parte de las regiones del subcontinente. Dominaban la sociedad hindú hasta tal punto que apenas sabemos nada de la civilización indígena prearia del valle del Indo. No obstante, pese al dinamismo de sus orígenes, la India aria era estática y conservadora al igual que la mayoría de las culturas preaxiales. Dividía a la población en cuatro clases, similares a los cuatro estados que se desarrollaron posteriormente en la Europa feudal. Los brahmanes eran la casta sacerdotal sobre la que pesaba la responsabilidad del culto, y se convirtieron en la casta más poderosa. La clase guerrera, los *ksatriyas* , se dedicaron a las labores de gobierno y defensa; los *vaiśya* eran granjeros y ganaderos que mantenían a flote la economía; y los *sudras* eran los esclavos o marginados a quienes les había resultado imposible asimilarse al sistema ario. Originalmente las cuatro clases no eran hereditarias; los hindúes nativos podían llegar a ser ksatriyas o brahmanes si poseían los requisitos para ello. Pero, durante la época de Gotama, la estratificación de la sociedad había adquirido una significación sagrada y había pasado a ser inmutable, pues se la consideraba un reflejo del orden arquetípico del cosmos^[23] . No era posible alterar ese orden moviéndose de una casta a otra.

La espiritualidad aria era típica de las religiones antiguas preaxiales, basadas en la aceptación del *statu quo* , demandaban poco pensamiento especulativo sobre el significado de la vida y consideraban la verdad sagrada algo que les estaba dado y era inalterable; algo que no buscaban sino que recibían de forma pasiva. Los arios cultivaban la planta soma, de la que extraían la droga del mismo nombre que sumía a los brahmanes en un estado de trance extático durante el cual «oían» (*sruṭi*) los inspirados textos sánscritos conocidos como los Vedas^[24] . El dictado de estos escritos no era atribuido a los dioses, sino que se pensaba que existían eternamente y reflejaban los principios fundamentales del cosmos. Otra característica común de la religión antigua era la presencia de una ley universal que gobernaba por igual la vida de los dioses y de los seres humanos. Los Vedas no estaban escritos, dado que la escritura era aún desconocida en el subcontinente. Era responsabilidad de los brahmanes, por consiguiente, memorizar y preservar esas verdades eternas de una generación a otra, y esa tradición hereditaria pasaba de padres a hijos, puesto que el conocimiento sagrado ponía a los seres humanos en contacto con brahman, el principio subyacente que hacía que el mundo fuese sagrado y pudiese sobrevivir. A lo largo de los siglos, el sánscrito, la lengua de las tribus arias originales, fue reemplazado por los dialectos locales y pasó a ser incomprensible para la gente salvo para los brahmanes: un hecho que, inevitablemente, supuso el aumento del poder y el prestigio de esta casta sacerdotal. Solo ellos poseían el conocimiento de cómo había que realizar los sacrificios rituales prescritos en los Vedas y que, se creía, aseguraba la existencia del mundo.

Se decía que en el principio de los tiempos, un Creador misterioso había realizado el primer sacrificio que supuso la creación de los dioses, los seres humanos y todo el cosmos. Este sacrificio original era el arquetipo de los sacrificios de animales que los brahmanes

celebraban y que les daban poder sobre la vida y la muerte. Incluso los dioses dependían de esos sacrificios y sufrían las consecuencias en caso de que el ritual no se llevara a cabo de la forma correcta. Así pues, toda la vida giraba en torno a esos ritos. El papel de los brahmanes era crucial en el culto, pero también los ksatriyas y los vaiśyas desempeñaban funciones importantes. Los reyes y los nobles eran los encargados de costear los sacrificios, y los vaiśyas se dedicaban a criar a los animales que serían inmolados. El fuego tenía una importancia esencial en la religión védica. Simbolizaba el control de la humanidad sobre las fuerzas de la naturaleza, y los brahmanes custodiaban con devoción los tres fuegos sagrados en los altares. Cada cabeza de familia honraba también su propio fuego mediante los ritos familiares. En los días «cuartos» de cada mes lunar (*uposatha*), se hacían ofrendas especiales al fuego sagrado. En la víspera del *uposatha*, los brahmanes y los cabezas de familia tenían que ayunar, abstenerse del sexo y del trabajo, y hacer vigilia junto al fuego del hogar. Era un momento santo, conocido como la *upavasatha*, en el que los dioses «habitaban cerca» del dueño de la casa y de su familia junto al fuego^[25].

Así pues, la fe védica era típica de la religión preaxial. No experimentaba evolución o cambio alguno; se ajustaba a un orden arquetípico y no aspiraba a nada diferente. Dependía de ritos externos, cuyo efecto era mágico y con ellos pretendían controlar el universo; estaba basada en una tradición arcana y esotérica que solo conocían unos pocos^[26]. Esta espiritualidad profundamente conservadora buscaba la seguridad en una realidad que era atemporal e inmutable. Era totalmente distinta del nuevo carácter axial. No hay más que recordar a Sócrates, quien jamás se contentó con aceptar las certezas tradicionales como finales, por muy augustas que estas fuesen. Creía que en vez de recibir el conocimiento del exterior, como los *śruti* vedas pensaban, cada persona debía hallar la verdad en su interior. Sócrates lo cuestionaba todo, contagiando a sus interlocutores con su propia perplejidad, pues la confusión era el principio de la búsqueda filosófica. Los profetas hebreos revocaron algunas de las viejas creencias míticas del antiguo Israel: Dios ya no estaba de forma automática del lado de su pueblo, como había sucedido en el tiempo del éxodo de Egipto. Ahora utilizaba a las naciones gentiles para castigar a los judíos, y cada una de estas naciones tenía la responsabilidad personal de actuar con justicia, equidad y fidelidad. La salvación y la supervivencia ya no dependían de ritos externos; una nueva ley y un nuevo pacto debían escribirse en el corazón de las personas. Dios exigía piedad y compasión en lugar de sacrificio. La fe axial pasó toda la responsabilidad a manos del individuo. Como hemos visto, dondequiera que mirasen, los sabios axiales veían exilio, tragedia y dukkha. Pero la verdad que buscaban les permitió encontrar la paz a pesar de la crueldad, la injusticia y la derrota política. Basta recordar la calma luminosa de Sócrates durante su ejecución a manos de un estado coercitivo. El individuo seguiría sufriendo y perecería, pues no se pretendía esquivar el destino mediante los viejos métodos mágicos; pero él o ella podía gozar de una serenidad en medio de las tragedias de la vida que le daba sentido a la existencia en un mundo tan imperfecto. Las nuevas religiones buscaban una profundidad interior más que el control por medio de la magia. Los sabios ya no se contentaban con la conformidad externa sino que habían cobrado conciencia de la profunda interioridad psíquica que precede a la acción. Era crucial el deseo de sacar a la luz las fuerzas del inconsciente y las verdades tenuemente intuidas. Según Sócrates, los hombres ya conocían la verdad, pero solo como un oscuro recuerdo en su interior; tenían que despertar a ese conocimiento y tomar plena conciencia de él a través de su método dialéctico de la interrogación. Confucio estudió las costumbres antiguas de su pueblo que, hasta aquel momento, la gente había dado por sentado que eran así, y sin que fueran siquiera sometidas a ningún examen. Para devolverles su lustre original había que poner en práctica los valores que estas encerraban de forma consciente. Confucio quería hacer explícitas ideas que hasta el momento habían sido meramente intuidas y puso en palabras claras insinuaciones elusivas y entendidas a medias. Los seres humanos debían estudiarse a sí mismos, analizar las razones de sus errores y, de este modo, hallar una belleza y un orden en el mundo que no perdiesen su valor ante el hecho de la muerte. Los sabios axiales sometieron a escrutinio la vieja mitología y la reinterpretaron, dando a esas viejas verdades una dimensión esencialmente ética. La moralidad había pasado a ocupar un lugar central en la religión. Era la ética y no la magia la que conseguiría que los seres humanos despertaran a ella y a sus responsabilidades, se dieran cuenta de todo su potencial, y se liberaran de la oscuridad que los acechaba desde todas partes. Los sabios sabían del pasado y creían que el mundo había fracasado porque los hombres y las mujeres se habían olvidado de los principios fundamentales de la existencia. Todos estaban convencidos de que había una realidad absoluta que trascendía las confusiones de este mundo —Dios, Nibbāna, el Tao, brahman—, e intentaban integrarlo dentro de las condiciones de la vida cotidiana.

Finalmente, en vez de guardarse la verdad secreta para sí mismos como habían hecho los brahmanes, los sabios axiales quisieron darla a conocer al mundo^[27]. Los profetas de Israel se dirigían a las gentes del pueblo con exaltados sermones y gestos elocuentes. Sócrates interrogaba a cuantos se cruzaran en su camino. Confucio viajó extensamente en un intento de transformar la sociedad, instruyendo a los pobres y los humildes a la par que a los nobles. Esos sabios estaban decididos a poner a prueba sus teorías. La escritura había dejado de ser la posesión privada de una casta sacerdotal, y se había convertido en un instrumento para transmitir la nueva fe al pueblo. El estudio y el debate pasaron a ser actividades religiosas importantes. Atrás habían quedado la aceptación ciega del *statu quo* y la lealtad automática a las ideas recibidas. La verdad tenía que ser hecha realidad en la vida de aquellos que se esforzaban por conseguirla. Veremos cuán fielmente reflejaba Gotama los valores del Tiempo Axial, y cómo aportó su genio particular con relación al dilema humano.

Con todo, la transformación axial ya estaba en marcha en la India cuando Gotama abandonó su casa en Kapilavatthu. Los historiadores y los estudiosos señalan que todas esas ideologías innovadoras tuvieron su caldo de cultivo en el escenario de las plazas del mercado que cobraron una importancia fundamental en el siglo VI a. n. e.^[28] El poder estaba pasando de manos de la vieja alianza del Rey y el Templo a manos de los mercaderes, que estaban protagonizando el desarrollo de una economía diferente. No cabe duda de que los cambios sociales contribuyeron a la revolución espiritual, aun cuando no puedan explicarla del todo. La economía de mercado también estaba socavando el *statu quo*: los mercaderes ya no podían acatar obedientemente a los sacerdotes y a la aristocracia. Tenían que depender de sí mismos y estar preparados para ser implacables en los negocios. Emergía una nueva clase urbana, poderosa, dinámica y ambiciosa, decidida a tomar su destino en sus propias manos, claramente en armonía con el nuevo *ethos* espiritual que estaba surgiendo. Al igual que otras regiones axiales, la llanura que rodea el río Ganges en el norte de la India estaba asistiendo al advenimiento de esta transformación económica durante la época de Gotama. En el siglo VI, la sociedad fundamentalmente rural establecida por los invasores arios tanto tiempo atrás estaba sufriendo una transformación como consecuencia de la nueva tecnología de la Edad de Hierro, que permitía a los agricultores despejar grandes extensiones de frondosos bosques y, de ese modo, recuperar nuevas tierras para el cultivo. Los colonos llegaron en masa a la región, que pasó a estar densamente poblada y a ser altamente productiva. Los viajeros describían la abundancia de frutas, arroz, cereales, sésamo, mijo, trigo y cebada que hizo que los habitantes locales empezasen a producir por encima de sus necesidades y pudiesen comerciar con el exceso de productos^[29]. La llanura gangética se convirtió en el centro de la civilización índica; durante la época de Gotama apenas oímos hablar de otras partes del subcontinente. Seis grandes ciudades pasaron a ser los centros del comercio y la industria: Sāvathī, Saketā, Kosambī, Vārānasī, Rājagaha y Champā, y estaban conectadas entre sí a través de nuevas rutas comerciales. Las ciudades eran lugares excitantes: las calles estaban llenas de carruajes pintados de vistosos colores y enormes elefantes transportaban las mercancías procedentes de tierras remotas; había juego, teatro, baile, prostitución y una vida pendenciera de tabernas que en gran medida conmocionaba a las gentes de las poblaciones vecinas. Comerciantes de todos los rincones de la India y de todas las castas se mezclaban en la plaza de mercado, y las nuevas ideas filosóficas eran discutidas animadamente en las calles, en el parlamento y en los exuberantes parques de las afueras. Las ciudades estaban dominadas por los nuevos hombres —comerciantes, hombres de negocios y banqueros— que ya no encajaban fácilmente en el viejo sistema de castas y que estaban empezando a desafiar a los brahmanes y los ksatriyas^[30]. Todo eso resultaba inquietante a la par que estimulante. Los habitantes de las ciudades se sentían a la vanguardia del cambio.

La vida política de la región también había experimentado una transformación. La cuenca del Ganges había estado gobernada originalmente por una serie de reinos pequeños y por unas pocas llamadas repúblicas que, en realidad, eran oligarquías, basadas en las instituciones de los viejos clanes y tribus. Gotama nació en Sakka, la república más septentrional de todas, y su padre Suddhodana habría sido un miembro del *sangha*, la asamblea de aristócratas que gobernaban a los clanes sakyas y a sus familias. Los sakyas eran un pueblo notoriamente orgulloso e independiente. Su territorio quedaba tan alejado que la cultura aria no había llegado a arraigar nunca ahí y carecían de un sistema de castas. Pero los tiempos estaban cambiando. Kapilavatthu, la capital de Sakka, era ahora un importante foco comercial situado en una de las nuevas rutas mercantiles. El mundo exterior había empezado a invadir la

república que, gradualmente, estaba siendo asimilada por la corriente general^[31]. Al igual que las otras repúblicas de Malla, Koliya, Videha, Naya y Vajji, al este de la región, Sakka se sentía amenazada por las dos nuevas monarquías de Kosala y Magadha, que, agresiva e inexorablemente, estaban haciéndose con el control de los estados más débiles y anticuados de la llanura del Ganges.

El gobierno de Kosala y Magadha era mucho más eficiente que el de esas viejas repúblicas donde había constantes luchas internas y conflictos civiles. Aquellos reinos modernos habían mejorado y coordinado la burocracia y el ejército que ahora profesaba lealtad solo al rey en vez de a toda la tribu en general. Eso significaba que cada rey tenía a su disposición una maquinaria bélica que le daba poder para imponer orden en sus dominios y conquistar territorios vecinos. Estos nuevos monarcas también estaban capacitados para controlar las nuevas rutas comerciales de forma eficiente y eso satisfacía a los mercaderes en cuyas espaldas recaía la economía del reino^[32]. La región disfrutaba de una nueva estabilidad, pero a un coste. Eran muchos los que se sentían turbados ante la violencia y la crueldad de la nueva sociedad, en la que los reyes podían imponer su voluntad sobre el pueblo, donde la economía estaba alimentada por la codicia, y donde los banqueros y los comerciantes, enzarzados en una competitividad agresiva, se atacaban los unos a los otros. Los valores tradicionales parecían desmoronarse, un estilo de vida familiar estaba desapareciendo y el orden que estaba ocupando su lugar resultaba aterrador e inquietante. No es de extrañar que tanta gente pensara que la vida era dukkha, una palabra que se traduce comúnmente como «sufrimiento» pero cuyo significado lo expresan mejor términos como «fracasado», «imperfecto» o «corrompido».

En esta sociedad cambiante, la antigua religión aria de los brahmanes parecía cada vez más fuera de lugar. Los viejos rituales habían servido su propósito en una sociedad rural sedentaria, pero empezaban a resultar molestos y arcaicos en el mundo más agitado de las ciudades. Los comerciantes estaban constantemente de viaje y no podían ocuparse de mantener los fuegos, ni tampoco podían observar los días de uposatha. Dado que estos hombres encajaban cada vez menos dentro del sistema de castas, muchos de ellos sintieron que se les estaba empujando hacia una especie de vacío espiritual. Los sacrificios de animales habían tenido su razón de ser en un momento en que la ganadería había sido la base de la economía, pero los nuevos reinos eran eminentemente agrícolas. Los animales escaseaban y el sacrificio pasó a verse como un despilfarro y un acto cruel que recordaba demasiado a la violencia que ahora caracterizaba buena parte de la vida pública. En un tiempo en el que las comunidades urbanas se hallaban bajo el dominio de los hombres «hechos a sí mismos», quienes solo podían confiar en sus propias fuerzas, la gente empezó a acusar cada vez más la dominación ejercida por los brahmanes y quisieron hacerse con el control de su propio destino espiritual. Además, los sacrificios no funcionaban. Los brahmanes afirmaban que esos actos rituales (kamma) concederían a la gente riquezas y éxito material en este mundo, pero los beneficios prometidos casi nunca llegaban a materializarse. En el nuevo clima económico, las gentes de las ciudades querían concentrarse en un kamma que supusiera una inversión más sólida.

Las monarquías modernas y las ciudades, dominadas por una economía de mercado, habían conseguido que las gentes de la región del Ganges tomaran conciencia de las dimensiones del cambio. Los habitantes de las ciudades podían ver con sus propios ojos cómo su sociedad se estaba transformando vertiginosamente; podían medir su progreso y llevaran un estilo de vida que era muy distinto a los ritmos repetitivos de una comunidad rural, basados en las estaciones y en la que todo el mundo hacía lo mismo año tras año. En las ciudades, la gente empezaba a darse cuenta de que sus acciones (kamma) tenían consecuencias a largo plazo, que quizá ellos mismo no llegarían a conocer pero que posiblemente afectarían a las generaciones futuras. La doctrina de la reencarnación, cuyo origen era bastante reciente, se adaptaba a ese mundo mucho mejor que la vieja fe védica. La teoría del kamma sostenía que no podíamos descargar las culpas de nuestro destino en nadie salvo en nosotros mismos y que nuestras acciones reverberarían en un futuro muy distante. Ciertamente, el kamma no podía liberar a los seres humanos del agotador ciclo del samsāra, pero un buen kamma se traduciría en un regreso valioso puesto que aseguraba una existencia mejor la próxima vez. Algunas generaciones más atrás, la doctrina de la reencarnación había sido objeto de mucha polémica, y la conocía solo una élite. Pero en la época de Gotama, cuando la gente tenía una visión de la causa y el efecto totalmente distinto, todo el mundo creía en ella: hasta los mismos

Pero, como sucedía en otros países axiales, las gentes del norte de la India habían empezado a experimentar otras ideas y prácticas religiosas que parecían abordar sus condiciones alteradas de forma más directa. Poco después del nacimiento de Gotama, un círculo de sabios de las regiones occidentales de la llanura del Ganges protagonizaron una rebelión secreta contra la vieja fe védica. Empezaron por crear una serie de textos que pasaban secretamente de maestros a discípulos. Aquellas nuevas escrituras se llamaron *Upaniṣad* , un nombre que subrayaba la naturaleza esotérica de esta tradición revolucionaria, pues derivaba del sánscrito *apa-ni-sad* (sentarse cerca de). Los *Upaniṣad* se basaban en apariencia en los Vedas, pero en realidad los reinterpretaban y les daban un significado más espiritual e introspectivo; eso marcó el inicio de la tradición que ahora se conoce como hinduismo, otra de las grandes religiones formadas durante el Tiempo Axial. El propósito de la búsqueda espiritual de los sabios era la absoluta realidad del brahman, la esencia impersonal del universo y la fuente de todo lo que existe. Pero brahman no era meramente una realidad remota y trascendente; era también una presencia immanente que impregnaba todo cuanto vivía y respiraba. En realidad, a fuerza de cultivar las disciplinas Upaniṣadicas, un practicante podía descubrir que brahman estaba presente en el núcleo de su propio ser. La salvación no se hallaba en un animal sacrificado, como los brahmanes habían enseñado, sino en la comprensión espiritual de que brahman, la realidad absoluta y eterna que estaba por encima aun de los mismos dioses, era idéntica a la realidad más profunda que habitaba dentro de cada ser (*ātman* ^[34]).

Como veremos, la idea de un Yo eterno y absoluto ejercería una importante influencia en Gotama. Se trataba de una visión extraordinaria. Creer que el Yo más profundo de cada individuo era idéntico a brahman, la realidad suprema, suponía un sorprendente acto de fe en el potencial sagrado de la humanidad. La expresión clásica de esta doctrina se encuentra en el *Chandogya Upaniṣad* . El brahman Udalaka quería demostrarle a su hijo Svetaketu, que se jactaba de su conocimiento de los Vedas, las limitaciones de la vieja religión. Le pidió a Svetaketu que echara sal en un vaso de agua. A la mañana siguiente, la sal había desaparecido en apariencia, pero, naturalmente, cuando Svetaketu probó el agua descubrió que la sal se había disuelto en el líquido que contenía el vaso, a pesar de que no pudiese verla. Lo mismo sucedía con el brahman, le explicó Uddalaka; no podía verlo pero, aun así, estaba ahí. «Esta primera esencia (brahman), la que tiene el universo entero como su yo (*ātman*), esto es lo real, esto es el yo; esto es lo que tú eres, Svetaketu^[35] ». Se trataba en efecto de una concepción rebelde; una vez que uno entendía que el Absoluto estaba presente en todas las cosas, incluso en uno mismo, ya no había ninguna necesidad de una élite sacerdotal. Las personas podían encontrar por sus propios medios la realidad última en el interior de su propio ser, sin tener que recurrir a sacrificios crueles e inútiles.

Pero los sabios de los *Upaniṣad* no fueron los únicos que rechazaron las viejas creencias de los brahmanes. En la zona oriental de la región gangética, la mayoría de los monjes y ascetas que habitaban en los bosques desconocían la espiritualidad de los *Upaniṣad* , que todavía era una fe clandestina y esotérica, confinada a las regiones occidentales. Con todo, algunas de las nuevas ideas se habían filtrado a nivel popular. En los territorios orientales del Ganges no se hablaba del brahman, que jamás aparecía mencionado en las escrituras budistas, pero una versión folclórica de ese principio supremo se había popularizado en el culto a un nuevo dios, Brahma, quien, según se decía, habitaba en el cielo más alto de todos. No parece ser que Gotama hubiese oído hablar de brahman, pero sí conocía a Brahma quien, como veremos, desempeñó un papel importante en el drama personal de Gotama^[36] . Cuando Gotama se fue de Kapilavathu, se dirigió a esa región oriental, y dedicó el resto de su vida a viajar por los nuevos reinos de Kosala y Magadha y las viejas repúblicas colindantes. Aquí el rechazo espiritual de las antiguas tradiciones arias tomó un cariz más práctico. La gente no estaba demasiado interesada en la especulación metafísica sobre la naturaleza de la realidad última sino que les preocupaba más la liberación personal. Los monjes del bosque quizá no estuviesen familiarizados con brahman pero ansiaban descubrir el *ātman*, el yo absoluto en su interior, y estaban desarrollando varias formas de acceder a ese principio eterno e inmanente. La doctrina del yo era atractiva porque suponía que la liberación del sufrimiento de la vida estaba claramente al alcance de la persona y no precisaba de mediadores sacerdotales. También se acomodaba con el individualismo de la nueva sociedad y su culto a la autoafirmación. Una vez que un monje hubiese descubierto el yo verdadero, llegaría a la comprensión en un nivel profundo de que el dolor y la muerte no eran las últimas palabras de

la condición humana. Pero ¿cómo podía un monje llegar a encontrar el yo y, de ese modo, conseguir la liberación del ciclo infinito del saṃsāra? A pesar de que se decía que el yo estaba en el interior de cada individuo, los monjes habían descubierto que era muy difícil de encontrar.

La espiritualidad de la región oriental del Ganges era mucho más populista. En el oeste, los sabios upaniṣádicos mantenían sus doctrinas lejos del alcance de la masa popular; en el este, esas cuestiones eran debatidas con impaciencia por la gente^[37]. Como hemos visto, los monjes mendicantes no eran vistos como parásitos inútiles sino como pioneros heroicos. También se les honraba como rebeldes. Al igual que los sabios upaniṣádicos, los monjes rechazaban desafiantes las viejas doctrinas védicas. En el inicio de su búsqueda, un aspirante tenía que someterse a una ceremonia conocida como el *Pabbajjā* («la Gran Partida»): tenía que convertirse en una persona que hubiese abandonado literalmente la sociedad aria. El ritual exigía que el renunciante se despojase de todos los signos externos de su casta y arrojase al fuego todos los utensilios empleados en el sacrificio. En adelante, se le llamaría *Sannyāsin* («eremita»), y sus ropas azafranadas se convertirían en la insignia de su rebelión. Finalmente, el nuevo monje se tragaba el fuego sagrado ritual y simbólicamente, acaso como una forma de proclamar su elección de una religión más interior^[38]. Había rechazado deliberadamente su lugar en el viejo mundo al repudiar la vida familiar y doméstica que era la piedra angular del sistema; el hombre casado mantenía a flote la economía, engendraba a la siguiente generación, pagaba por todos los sacrificios importantes y se ocupaba de la vida política de la sociedad. Los monjes, sin embargo, habían alejado de sí esos deberes y perseguían una libertad radical. Habían dejado atrás el espacio estructural del hogar por los indómitos bosques; ya no estaban sujetos a las constricciones del sistema de castas, ya no estaban excluidos de ninguna actividad por el accidente de su nacimiento. Al igual que los comerciantes, eran libres y podían vagar por el mundo como quisiesen sin deberle responsabilidades a nadie salvo a ellos mismos. Así pues, al igual que los comerciantes, los ascetas eran los nuevos hombres de la era, cuyo estilo de vida expresaba el sentido elevado de individualismo que caracterizaba el periodo.

En consecuencia, al abandonar su hogar, Gotama no estaba abjurando del mundo moderno por un estilo de vida más tradicional o incluso arcaico (que es la percepción que de los monjes se tiene en la actualidad), sino que se hallaba a la vanguardia del cambio. Su familia, no obstante, no compartía ese punto de vista. La república de Sakka se hallaba tan aislada que era ajena a la sociedad emergente que estaba evolucionando en la llanura del Ganges y, como hemos visto, ni siquiera había llegado a asimilar el *ethos* védico. Las nuevas ideas resultaban foráneas para la mayor parte del pueblo sakya. No obstante, es obvio que a la república habían llegado noticias de la rebelión de los monjes del bosque y eso constituyó un acicate para el joven Gotama. Como hemos visto, los textos pāli nos ofrecen una crónica muy escueta de la decisión de abandonar su casa, pero hay una historia más detallada sobre la Partida de Gotama que expresa la significación más profunda de la *Pabbajjā*^[39]. Se encuentra solamente en biografías y comentarios posteriores más extensos, tales como la *Nidāna Kathā*, que probablemente fue escrita en el siglo V. Pero, pese a que solo encontramos este relato en escritos budistas tardíos, estos podrían ser tan antiguos como las leyendas pāli. Algunos estudiosos budistas creen que estas biografías posteriores y consecutivas estaban basadas en un viejo relato que habría sido compuesto aproximadamente durante el mismo periodo en que el Canon Pāli adquirió su forma definitiva, esto es, unos cien años después de la muerte de Gotama. Las leyendas pāli estaban ciertamente familiarizadas con esta historia, pero no la atribuían a Gotama sino a su predecesor, el Buda Vipassī, quien había alcanzado la iluminación en una época anterior^[40]. Así pues, la historia es un arquetipo aplicable a todos los Budas. No intenta rebatir la versión pāli de la Partida de Gotama, ni tampoco pretende ser históricamente fidedigna según nuestros criterios actuales. Al contrario, se trata de una historia abiertamente mitológica, en la que no faltan las intervenciones divinas y eventos mágicos, que representa una interpretación alternativa del momento crucial de la *Pabbajjā*. Eso es lo que todos los Budas —Gotama no menos que Vipassī— tenían que hacer al inicio de su búsqueda; ciertamente, todo aquel o aquella que busque la iluminación debe pasar por esta experiencia transformativa al embarcarse en la vida espiritual. La historia constituye casi un paradigma de la espiritualidad del Tiempo Axial. Manifiesta cómo los seres humanos cobran plena conciencia de su situación tal y como exigían los sabios axiales. Solo cuando la gente se da cuenta de la ineludible realidad del dolor puede empezar a ser plenamente humana. La historia de la *Nidāna Kathā* es simbólica y tiene un impacto universal porque los hombres y las

mujeres que no están despiertos se esfuerzan por negar el sufrimiento de la vida y simulan que eso no tiene nada que ver con ellos. Semejante negación no es solo fútil (porque nadie es inmune al dolor y esos hechos de la vida tarde o temprano se producen), además es peligrosa porque mantiene a la gente prisionera en un engaño que es incompatible con el desarrollo espiritual.

Así pues, la *Nidāna Kathā* nos dice que cuando el pequeño Siddhatta contaba con cinco días de vida, su padre Suddhodana invitó a un centenar de brahmanes a una fiesta para que examinaran el cuerpo del bebé en busca de marcas que pudiesen predecir su futuro. Ocho de los brahmanes llegaron a la conclusión de que al niño le aguardaba un futuro glorioso: se convertiría en un Buda, que alcanzaría la iluminación espiritual suprema, o en un rey universal, un héroe de la leyenda popular, quien, según se decía, gobernaría el mundo entero. Poseería un carro divino; cada una de las cuatro ruedas giraría en el sentido de las cuatro direcciones de la tierra. Este emperador mundial surcaría los cielos con un enorme séquito de soldados y haría girar «la Rueda de la Virtud», impartiendo justicia y una vida de rectitud por todo el cosmos. Este mito estaba claramente influido por el nuevo culto a la realeza en las monarquías de Kosala y Magadha. Durante la vida de Gotama, tuvo que enfrentarse a ese destino alternativo. La imagen del monarca universal (*cakkavatti*) habría de convertirse en su *alter ego* simbólico, lo opuesto a todo lo que finalmente consiguió. El *cakkavatti* podía ser poderoso y su reino podía incluso ser beneficioso para el mundo, pero no era un hombre iluminado espiritualmente pues su carrera se apoyaba enteramente en la fuerza. Uno de los brahmanes que llevaba por nombre Kondañña, estaba convencido de que el pequeño Siddhatta no llegaría nunca a ser un *cakkavatti*. En su lugar, renunciaría a la vida confortable de su hogar para convertirse en un Buda que vencería la ignorancia y la locura del mundo^[41].

A Suddhodana no le complació oír esa profecía. Estaba decidido a que su hijo se convirtiera en un *cakkavatti*, que a sus ojos era una opción mucho más deseable que la vida de un asceta que renunciase al mundo. Kondañña le había dicho que un día Siddhatta vería cuatro cosas —un anciano, un enfermo, un cadáver y un monje— que lo convencerían para que abandonase su casa y «Partiera». Así pues, Suddhodana decidió proteger a su hijo de tales visiones inquietantes: apostó guardias alrededor del palacio para mantener a raya toda la realidad perturbadora, y el muchacho pasó a ser un prisionero *de facto*, a pesar de vivir con toda clase de lujos y llevar una existencia aparentemente feliz. El palacio de placeres de Gotama es una metáfora llamativa de una mente que vive en la negación. En la medida en que nos esforcemos por cerrar nuestras mentes y corazones al dolor universal que nos rodea por todas partes permanecemos encerrados en una versión no desarrollada de nosotros mismos, siendo incapaces de crecer y de conseguir un entendimiento espiritual. El joven Siddhatta vivía en un engaño puesto que su visión del mundo no coincidía con la situación real de las cosas. Suddhodana es un ejemplo del tipo exacto de figura de autoridad que la tradición budista posterior condenaría. Impuso su punto de vista a su hijo, negándose a darle la oportunidad de tomar sus propias decisiones. Este tipo de coerción solo sirve para impedir la iluminación, pues encierra a la persona en un yo que no es auténtico y lo deja en un estado infantil y adormecido.

No obstante, los dioses decidieron intervenir. Sabían que a pesar de que su padre se negara a aceptarlo, Gotama era un Bodhisatta, un hombre destinado a convertirse en Buda. Los dioses no podían guiar a Gotama hacia su iluminación, dado que ellos mismos estaban atrapados también en la rueda del *samsāra* y necesitaban un Buda que les enseñase el camino hacia la liberación con tanto apremio como los seres humanos. Pero los dioses podían darle al Bodhisatta un empujón más que necesitado. Cuando Gotama hubo alcanzado la edad de veintitún años, los dioses decidieron que ya llevaba suficiente tiempo viviendo en su paraíso de engaño, así que enviaron al jardín de los placeres a uno de su propia clase disfrazado de anciano senil, que echando mano de sus poderes divinos pudo eludir a los guardianes de Suddhodana. Cuando Gotama vio a aquel anciano mientras paseaba por el parque en su carro se quedó horrorizado y le preguntó a Channa, su auriga, qué era lo que le había pasado a aquel hombre. Channa le explicó que sencillamente había envejecido: todo el que viviese lo suficiente para contarle sufría el mismo declive. Gotama regresó a palacio en un estado de profunda turbación.

Cuando se enteró de lo sucedido, Suddhodana dobló la guardia e intentó distraer la atención de su hijo con nuevos placeres, pero fue en vano. En otras dos ocasiones los dioses aparecieron ante Gotama bajo la apariencia de un enfermo y un cadáver. Finalmente, Gotama

y Channa pasaron por delante de un dios vestido con los harapos azafranados de un monje. Inspirado por los dioses, Channa le dijo a Gotama que ese era el hombre que había renunciado al mundo, y ensalzó la vida ascética con tal fervor que Gotama regresó a su casa en un estado de ánimo muy decaído. Aquella noche se despertó y vio que las doncellas y bailarinas que lo habían entretenido durante la velada se habían quedado dormidas. Recostadas las unas sobre las otras alrededor del lecho donde él se hallaba había una confusión de mujeres hermosas: «Algunas con sus cuerpos manchados por la flema y las babas, otras rechinando los dientes y murmurando y hablando incoherentemente en sueños; otras aún yacían con la boca abierta de par en par». Se había producido un cambio en la perspectiva que Gotama tenía del mundo. Ahora que era consciente del sufrimiento que aguardaba a cada ser sin excepciones todo le parecía feo, repelente incluso. El velo que le había ocultado el dolor de la vida se había corrido y el universo se le antojaba ahora una prisión de dolor y futilidad. «¡Qué opresivo y rígido es!», exclamó Gotama. Saltó de la cama y esa misma noche tomó la decisión de su «Partida^[42]».

Siempre resulta tentador intentar cerrarnos al sufrimiento, que es una parte ineludible de la condición humana, pero una vez que esa barricada de protección que hemos construido para contenerla se ha derrumbado ya no podemos volver a ver el mundo de la misma forma. La vida parece carente de sentido, y un pionero del Tiempo Axial se sentiría impelido a deshacerse de los viejos patrones aceptados e intentaría hallar una nueva forma de enfrentarse a ese dolor. Solo cuando hubiese encontrado un refugio interior de paz la vida volvería a tener sentido y valor de nuevo. Gotama había permitido que el espectáculo del dukkha irrumpiese en su vida y desgarrase su mundo. Había destrozado el duro caparazón en el que tantos de nosotros nos refugiábamos para mantener el dolor a distancia. Pero una vez que había dejado entrar el sufrimiento, su búsqueda podía dar comienzo. Antes de partir, subió las escaleras con sigilo para ver por última vez a su esposa y a su hijo que estaban durmiendo, pero no tuvo valor para despedirse. Después salió furtivamente del palacio. Ensilló su caballo *Kanthaka* y cabalgó por la ciudad, con Channa aferrado a la cola del animal en un intento desesperado por evitar su partida. Los dioses abrieron las puertas de la ciudad para permitirle el paso y, una vez estuvo fuera de Kapilavatthu, Gotama se afeitó la cabeza y se vistió con una túnica amarilla. Luego envió a Channa y a *Kanthaka* de regreso a la casa de su padre, y en otra leyenda budista nos cuentan que el caballo murió de desconsuelo pero renació en uno de los cielos del cosmos como dios, como recompensa por su papel en la iluminación del Buda.

Antes de iniciar en serio su búsqueda, Gotama tuvo que enfrentarse a una última tentación. De pronto, Māra, el Señor de este mundo, el dios del pecado, la avaricia y la muerte, surgió amenazadoramente delante de él. «¡No te hagas monje! ¡No renuncies al mundo!», le suplicó Māra. Si Gotama permanecía una semana más en su casa se convertiría en cakkavatti y gobernaría todo el mundo. ¡Había que pensar en todas las cosas buenas que podría hacer entonces! Podría poner fin al sufrimiento de la vida con su gobierno benevolente. No obstante, esa era la elección fácil e ilusoria porque el dolor jamás podía ser conquistado por la fuerza. Era la propuesta de un ser no iluminado y, a lo largo de la vida de Gotama, Māra intentaría impedir su progreso tentándolo para que rebajara sus objetivos. Aquella noche a Gotama no le costó la menor dificultad ignorar la propuesta de Māra, pero el dios, airado, se negó a darse por vencido. «Te cogeré —susurró para sus adentros—, la primera vez que tengas un pensamiento codicioso, malévolo o poco compasivo». Siguió a Gotama a todas partes como «una presencia omnipresente» para atraparlo en un momento de debilidad^[43]. Mucho después de que Gotama hubiese alcanzado la iluminación suprema todavía tenía que estar en guardia contra Māra, que representa lo que los psicólogos jungianos llamarían quizá su lado oscuro, todos los elementos inconscientes de la psique que luchan en contra de nuestra liberación. La iluminación nunca es fácil. Resulta aterrador dejar atrás a nuestro antiguo yo que es la única forma que conocemos para vivir. Aun cuando lo familiar sea insatisfactorio, tendemos a aferrarnos a ello porque tememos lo desconocido. Pero la vida santa que Gotama había emprendido exigía que dejase atrás todo cuanto había amado y todo aquello que integrara su personalidad contumaz. Constantemente tenía que luchar contra esa parte de sí mismo (simbolizada por Māra) que frenaba su completo autoabandono. Gotama iba en pos de una forma totalmente distinta de vivir como ser humano y dar a luz a ese nuevo ser requería un parto largo y laborioso. También precisaba conocimiento y Gotama se dispuso a encontrar un maestro que pudiese instruirlo en el camino de la Iluminación.

Búsqueda

Cuando Gotama dejó atrás la distante república de Sakka y entró en el reino de Magadha, fue a parar al corazón de una nueva civilización. La leyenda pāli nos dice que al principio permaneció algún tiempo a las afueras de Rājagaha, la capital de Magadha y una de las nuevas ciudades más poderosas. Cuentan que mientras mendigaba el alimento atrajo la atención nada menos que del mismísimo rey Bimbisāra, quien quedó tan impresionado por el joven bhikkhu sakya que quiso convertirlo en su heredero^[44]. Es bastante probable que se trate de un adorno ficticio de la primera visita de Gotama a Rājagaha, pero el incidente pone de manifiesto un aspecto importante de su futura misión. Gotama había pertenecido a una de las familias más prominentes de Kapilavatthu y estaba acostumbrado a tratar con reyes y aristócratas. En Sakka no imperaba un sistema de castas pero cuando Gotama entró en contacto con las capas sociales se presentó a sí mismo como un ksatriya, un miembro de la casta responsable del gobierno. Con todo, Gotama era capaz de mirar a las estructuras de la sociedad védica con la objetividad de un foráneo. No había sido educado para reverenciar a los brahmanes y jamás se sintió en inferioridad de condiciones en su trato con ellos; posteriormente, cuando hubo fundado su orden, rechazó cualquier tipo de categorización férrea basada en principios hereditarios. Esta actitud crítica le fue de gran ayuda en las ciudades, donde el sistema de castas se estaba desintegrando. También es significativo que la primera escala de Gotama no fuese una ermita recóndita sino una gran ciudad industrial. Pasaría la mayor parte de su vida de predicación en las ciudades situadas a lo largo del Ganges, donde reinaba un malestar y perplejidad bastante generalizados, fruto del cambio y las convulsiones que la urbanización llevaba consigo y donde, en consecuencia, había mucha más hambre espiritual.

Gotama no permaneció en Rājagaha mucho tiempo en aquella primera visita sino que partió en busca de un maestro que le sirviese de guía a lo largo de su aprendizaje espiritual y le enseñase los principios básicos de la vida santa. Es probable que en Sakka, Gotama hubiese visto muy pocos monjes, pero en cuanto emprendió su camino por las nuevas rutas comerciales que conectaban las ciudades de la región, seguramente se sorprendió ante la gran cantidad de bhikkhus errantes vestidos con el sayo amarillo, levantando sus escudillas mendicantes y caminando al lado de los mercaderes. En las ciudades, los vería de pie, silenciosos, junto a los portales de las casas, sin pedir la comida directamente, levantando sus escudillas que, por lo general, los cabeza de familia se aprestaban a llenar con las sobras, ansiosos por hacer méritos que les asegurasen un mejor renacimiento en la siguiente vida. Cuando Gotama se apartaba del camino para dormir en los bosques de banyan, ébano y palmeras que bordeaban las tierras de cultivo, se encontraba a grupos de monjes que convivían en campamentos. Algunos de ellos habían llevado consigo a sus esposas y habían construido su hogar en la espesura mientras perseguían la vida santa. Había incluso algunos brahmanes que habían emprendido la «noble búsqueda», ocupándose de velar los tres fuegos sagrados y buscando la iluminación en un contexto más estrictamente védico. Durante la estación de las lluvias que asolaban la región a mediados de junio y que se prolongaba hasta bien entrado septiembre, era imposible viajar y muchos de los monjes convivían en los bosques o en los parques y cementerios suburbanos hasta que las inundaciones remitían y los caminos volvían a ser transitables. Cuando Gotama se unió a ellos, los bhikkhus errantes se habían convertido en una característica singular del paisaje y en una fuerza a tener en cuenta dentro de la sociedad. Al igual que los mercaderes, habían pasado casi a constituir una quinta casta^[45].

En los inicios, algunos de ellos habían adoptado aquella vocación *āṛīva* para escapar básicamente a los penosos trabajos de la vida doméstica y un trabajo regular. Siempre había algunos renunciantes que no eran más que marginados, deudores, arruinados y fugitivos de la justicia. Pero, por el tiempo en que Gotama se embarcó en su búsqueda, los monjes se habían organizado mejor, e incluso los menos comprometidos estaban obligados a profesar alguna ideología que justificara su existencia; eso derivó en la creación de gran diversidad de escuelas. En los diligentes nuevos reinos de Kosala y Magadha, el gobierno había empezado a ejercer un control más estricto sobre los habitantes y no permitía que la gente se lanzara a un estilo de vida alternativo que no contribuyera de algún modo a la sociedad en general. Los

monjes tenían que demostrar que no eran parásitos, sino filósofos cuyas creencias podían mejorar la salud espiritual del pueblo^[46].

La mayoría de las nuevas ideologías estaban centradas en la doctrina de la reencarnación y el kamma; su objetivo era alcanzar la liberación de la incesante rueda del saṃsāra que los abocaba de una existencia a otra. Los *Upaniṣads* habían enseñado que la causa principal del sufrimiento era la ignorancia: una vez que el individuo embarcado en la búsqueda hubiese adquirido un conocimiento profundo de su yo verdadero y absoluto (ātman), descubriría que ya no experimentaba el dolor de forma tan intensa y vislumbraba una liberación final. Pero los monjes de Magadha, Kosala y de las repúblicas orientales de la llanura del Ganges estaban más interesados en los aspectos prácticos. En vez de considerar la ignorancia como la fuente principal de dukkha, veían el deseo (*tanhā*) como el principal culpable. Por deseo no entendían la noble aspiración que estimulaba a los seres humanos a objetivos tan inspirados y elevados como la vida santa, sino el tipo de avidez que nos impulsa a decir: «Yo quiero». Estaban muy preocupados por la codicia y el egoísmo de la nueva sociedad. Como hemos visto, eran hombres de su tiempo y habían absorbido el *ethos* de individualismo y autoconfianza nacidos en las plazas de mercado pero, al igual que los otros sabios del Tiempo Axial, sabían que el egoísmo entrañaba muchos peligros. Los monjes de la ribera oriental del Ganges estaban convencidos de que aquel *tanhā* sediento era lo que mantenía a la gente encadenada al saṃsāra. Afirmaban que todas nuestras acciones estaban motivadas, hasta cierto punto, por el deseo. Al tomar conciencia de nuestro deseo, dábamos los pasos pertinentes para hacerlo realidad; cuando un hombre deseaba a una mujer se esforzaba por seducirla; cuando alguien se enamoraba quería poseer a la persona amada y se aferraba a ella y suspiraba por ella compulsivamente. Nadie se molestaría en hacer un trabajo arduo y a menudo tedioso para ganarse la vida a menos que quisiese conseguir comodidades materiales. Así pues, el deseo era el detonante de las acciones de la gente (kamma), pero cada acción tenía consecuencias a largo plazo y condicionaba el tipo de existencia que la persona tendría en la vida siguiente.

La conclusión era que el kamma llevaba al renacimiento; si pudiéramos evitar emprender ninguna acción, entonces quizá tendríamos la posibilidad de liberarnos del ciclo de un nuevo nacimiento, sufrimiento y una nueva muerte. Pero nuestros deseos nos impelían a actuar, de manera que si pudiéramos eliminar el *tanhā* de nuestro corazón y nuestra mente, concluyeron los monjes, acumularíamos menos kamma. Pero un cabeza de familia no tenía la menor posibilidad de erradicar el deseo de sí mismo. Toda su vida consistía en una fatídica cadena de actividades^[47]. Como hombre casado, era su deber engendrar descendencia y sin un cierto grado de deseo le sería imposible acostarse con su esposa. A menos que no sintiera una ambición corta no se implicaría en el comercio o la industria con el menor grado de éxito o convicción. Si fuera rey o ksatriya le sería prácticamente imposible gobernar o guerrear contra sus enemigos si no deseara el poder. Ciertamente, sin *tanhā* y las acciones (kamma) que se derivaban de él, la sociedad se paralizaría. La vida del dueño de una casa y cabeza de familia, dominada como estaba por el deseo, la codicia y la ambición, lo impulsaban a realizar actividades que lo ataban a la red de la existencia: inevitablemente volvería a nacer para soportar otra nueva vida de dolor. Cabía la posibilidad de que esa persona hiciese méritos acumulando buen kamma. Podía dar limosna a los bhikkhus, por ejemplo, y haría así una reserva de buenas acciones que lo beneficiarían en el futuro. Pero en vista de que todo kamma era limitado, dichas acciones solo podrían tener consecuencias finitas. No podían procurar al cabeza de familia la paz inconmensurable del Nibbāna. Lo máximo que nuestro kamma podía hacer por nosotros era asegurarse de que en la vida siguiente renaciésemos como dioses en uno de los mundos celestiales, pero incluso la existencia celestial se acabaría algún día. En consecuencia, la eterna rutina del ciclo de deberes y responsabilidades de un cabeza de familia pasaron a convertirse en un símbolo del saṃsāra y de la exclusión de la santidad. Atado a esa rueda de actividad fatídica, el cabeza de familia no podía albergar la menor esperanza de alcanzar la liberación.

Pero el monje estaba en mejor posición. Había renunciado a la sexualidad; no tenía descendencia ni nadie que dependiese de él, no tenía que trabajar o implicarse en el comercio. En comparación con el cabeza de familia, disfrutaba de una vida relativamente libre de acciones^[48]. Pero, pese a que hacía menos kamma, el monje seguía experimentando deseos que lo ataban a esta vida. Incluso el más comprometido de ellos sabía que no se había liberado de los apetitos. Aún se veía asaltado por la lujuria y, ocasionalmente, suspiraba por

un poco de comodidad en su vida. A decir verdad, en ocasiones, aquella existencia de privación no hacía sino aumentar ese deseo. ¿Cómo podía liberarse a sí mismo un monje? ¿Cómo podía acceder a su yo verdadero y liberarlo del mundo material cuando, a pesar de sus mejores intenciones, todavía se hallaba suspirando por cosas terrenales? Un abanico de posibles soluciones surgió en las principales escuelas monásticas. Un maestro desarrollaba un dhamma, un sistema de doctrina y disciplina que, él juzgaba, conseguiría abordar aquellas dificultades intratables. Después reunía a un grupo de discípulos y formaba lo que se conocía como un *sangha* o *gana* (viejos términos védicos para grupos tribales en la región). Esos sanghas no eran comunidades estrechamente unidas como sucede con las órdenes religiosas modernas. Tenían poca o ninguna vida en común, carecían de una regla oficial de comportamiento, y los miembros iban y venían a su antojo. Nada impedía que un monje abandonase a su maestro en el caso de que encontrase un dhamma más compatible con su forma de pensar, y los monjes solían ir comparando hasta encontrar el mejor maestro que pudiesen. Se convirtió en una práctica habitual que los bhikkhus se aborasen los unos a los otros en el camino y se preguntaran: «¿Quién es tu maestro? Y ¿qué dhamma sigues?».

Mientras Gotama viajaba por Magadha y Kosala es probable que interpelara de ese modo a los monjes que encontraba a su paso, pues andaba buscando un maestro y un sangha. Al principio quizá le pareciera confuso el choque de ideologías. Los sangha eran competitivos y proclamaban su dhamma de forma tan agresiva como los comerciantes anunciaban sus productos en el mercado. Los discípulos más entusiastas bien podían referirse a sus maestros con el título de «Buda» («El Iluminado» o «Maestro de Dioses y Hombres»^[49]). Al igual que sucedía en otros países axiales, había un fermento de debate, discusiones muy sofisticadas, y un gran interés por parte del público en esas cuestiones. La vida religiosa no quedaba confinada entre unos pocos fanáticos excéntricos, sino que era un tema que preocupaba a todos. Los maestros hacían debates públicos en los parlamentos; las multitudes se congregaban para escuchar un sermón público^[50] . Las personas laicas expresaban su opinión, apoyando a un sangha en contra de otro. Cuando el líder de uno de los sanghas llegaba a la ciudad, los cabeza de familia, mercaderes y empleados del gobierno lo buscaban para interrogarlo sobre su dhamma, y hablaban de sus méritos con el mismo entusiasmo con el que hoy en día la gente comenta un partido de fútbol. El laicado era capaz de apreciar los puntos más sutiles de estos debates, pero su interés no era nunca teórico. El conocimiento religioso en la India tenía un criterio: ¿Funcionaba? ¿Transformaba al individuo, mitigaba el dolor de la vida, traía la paz y la esperanza de una liberación final? Nadie estaba interesado en la doctrina metafísica en sí misma. Un dhamma tenía que tener una orientación práctica; casi todas las ideologías de los monjes de los bosques, por ejemplo, intentaban mitigar la agresión que caracterizaba a la nueva sociedad, insistiendo en la ética del *ahimsā* (no violencia) que abogaba por la benevolencia y la bondad.

Así, los ājīvakas, seguidores de los maestros Makkali Gosāla y Purāṇa Kassapa, negaban la teoría entonces vigente del kamma: creían que todo el mundo podía alcanzar finalmente la liberación del saṃsāra, a pesar de que este proceso pudiese llegar a prolongarse durante miles de años. Cada persona tenía que pasar por un número determinado de existencias y experimentar cada una de las formas de vida. El propósito de este dhamma era cultivar la paz mental; no tenía sentido preocuparse por el futuro puesto que todo estaba predestinado. Con un planteamiento similar, los materialistas, con el sabio Ajita al frente, negaban la doctrina de la reencarnación, arguyendo que, en vista de que los seres humanos eran criaturas enteramente físicas, a su muerte se limitaban a regresar de nuevo a los elementos. Por consiguiente, el comportamiento de cada cual carecía de importancia en vista de que a todo el mundo le aguardaba el mismo destino; con todo, era probablemente mejor fomentar la buena voluntad y la felicidad obrando como uno quisiese y ejecutando aquellos kamma que lo condujesen a los fines deseados. Sañjaya, el líder de los escépticos, negaba cualquier posibilidad de alcanzar una verdad final y enseñaba que todo kamma debería estar orientado a cultivar la amistad y la paz espiritual. Dado que toda verdad era relativa, las discusiones solo podían derivar en acrimonia y debían ser evitadas. Los jainistas, que durante la época del Buda estaban bajo la tutela de Vardhamāna Jñātiputra, conocido como Mahāvīra (el Gran Héroe), creían que un mal kamma cubría el alma con un polvillo fino que la arrastraba hacia abajo. En consecuencia, hubo algunos que intentaron evitar cualquier tipo de acción, especialmente aquellos kamma que pudiesen herir a otra criatura, bien fuese esta planta o insecto. Algunos jainistas intentaban permanecer inmóviles, no fuese el caso de que sin darse cuenta pisasen un palo o vertieran una gota de agua, pues todas esas formas de vida menores contenían almas vivientes atrapadas por el mal kamma cometido en vidas anteriores. Pero los

jainistas solían combinar aquella extraordinaria benevolencia para con sus semejantes con una violencia feroz hacia su propia persona, sometiéndose a penitencias espantosas en un intento de borrar los efectos del mal kamma: pasaban hambre, se negaban a beber o a lavarse y se exponían a temperaturas extremas de frío y de calor^[51] .

Gotama no se unió a ninguno de estos sanghas, en su lugar, se dirigió a los alrededores de Vesālī, la capital de la república de Videha, para iniciarse en el dhamma de ālāra Kālāma, quien al parecer enseñaba una forma de Sāṃkhya^[52] . Cabe la posibilidad de que Gotama ya estuviese familiarizado con esta escuela, pues la filosofía del Sāṃkhya (discriminación) había sido enseñada por primera vez por Kapila, maestro del siglo VII, que tenía cierta conexión con Kapilavatthu. Esta escuela creía que era más bien la ignorancia, y no el deseo, la que se hallaba en la raíz de todos nuestros problemas; nuestro sufrimiento se derivaba de nuestra falta de comprensión de nuestro verdadero yo. Confundíamos este yo con nuestra vida psicamental corriente, pero para alcanzar la liberación teníamos que cobrar conciencia a un nivel profundo de que el yo no tenía nada que ver con esos estados mentales transitorios, limitados e insatisfactorios. El yo era eterno e idéntico al Espíritu Absoluto (*puruṣa*) que permanece latente en cada objeto y en cada ser pero está oculto detrás del mundo material de la naturaleza (*prakṛti*). El objetivo de la vida santa según el Sāṃkhya era aprender a discriminar *puruṣa* de *prakṛti*. El aspirante tenía que aprender a vivir por encima de la confusión de las emociones y cultivar el intelecto, la parte más pura del ser humano que tenía el poder de reflejar el Espíritu Eterno de la misma forma que una flor se ve reflejada en un espejo. No se trataba de un proceso sencillo, pero en cuanto un monje empezaba a ser consciente de que su yo verdadero era completamente libre, absoluto y eterno, alcanzaba la liberación. En ese momento, la naturaleza (*prakṛti*) desaparecería inmediatamente del yo, «como una bailarina se marcha después de haber complacido al señor», como aparece descrito en uno de los textos clásicos^[53] . Cuando eso sucedía, el monje alcanzaba la iluminación porque había despertado a su verdadera naturaleza. El sufrimiento ya no podía afectarlo porque sabía que era eterno y absoluto. De hecho llegaría hasta el punto de decir «sufre» en tercera persona en vez de emplear la primera «sufro», porque el dolor se habría convertido en una experiencia remota, alejada de lo que, él ahora sabía, era su verdadera identidad. El sabio iluminado continuaría viviendo en el mundo y extinguiría los restos del mal kamma que hubiese podido cometer, pero cuando muriese no volvería a nacer de nuevo por haber conseguido la emancipación de la *prakṛti* material^[54] .

Gotama sintió que simpatizaba con las ideas del Sāṃkhya y cuando formuló su propio *dhamma* conservó algunos elementos de esta filosofía. Es evidente que para alguien como Gotama, que acababa de experimentar el desencanto del mundo, esta era una ideología atractiva, porque enseñaba al aspirante a buscar la santidad en todas las cosas. La naturaleza (*prakṛti*) era simplemente un fenómeno efímero y, por muy inquietante que pudiese parecer, no era la realidad final. Para los que pensaban que el mundo se había convertido en un lugar extraño, el Sāṃkhya era una visión reconfortante porque enseñaba que, a pesar de su apariencia poco prometedor, la naturaleza era nuestra amiga. Podía ayudar a los seres humanos a alcanzar la iluminación. Al igual que los hombres y las mujeres, cada criatura del mundo natural también se sentía impelida por la necesidad de liberar el yo; la naturaleza estaba decidida a sustituirse a sí misma para permitir que el yo verdadero quedase libre. Incluso el sufrimiento tenía un papel redentor pues cuanto más se sufría más se deseaba una existencia que estuviese exenta de ese dolor; cuanto más experimentábamos las restricciones del mundo de la *prakṛti*, mayor era nuestro anhelo por liberarnos. Cuanto más conscientes éramos de que nuestra vida estaba condicionada por fuerzas externas, más deseábamos la realidad absoluta e incondicionada del *puruṣa*. Pero por muy fuerte que fuese ese deseo, a un asceta le resultaba a menudo muy difícil liberarse del mundo material. ¿Cómo podían los seres mortales, acosados por las turbulencias de las emociones y la vida anárquica del cuerpo, alzarse por encima de ese tumulto y vivir solo con el intelecto?

Pronto Gotama se vio enfrentado a este problema y se dio cuenta de que la contemplación de las verdades del Sāṃkhya no conseguían un verdadero alivio; con todo, al principio hizo grandes progresos, ālāra Kālāma le aceptó como discípulo y le prometió que en muy poco tiempo entendería el *dhamma* y llegaría a saber tanto como su maestro. Haría suya la doctrina. Gotama no tardó en dominar las cuestiones básicas y en breve fue capaz de recitar las enseñanzas de su maestro con tanta maestría como pudieran hacerlo los otros miembros del sangha, pero estas no acababan de convencerlo. Faltaba algo, ālāra Kālāma le había

asegurado que acabaría por «darse cuenta» de esas enseñanzas y alcanzaría «conocimiento directo» de ellas. No permanecerían como verdades que existieran al margen de él, sino que estarían tan integradas en su propia psique que pasarían a ser una realidad en su vida. En breve se convertiría en una encarnación del dhamma. Pero eso no estaba sucediendo. No estaba «entrando en» la doctrina y «habitando en ella», como ālāra Kālāma le habría predicho; sus enseñanzas seguían siendo abstracciones distantes y metafísicas y parecían tener poco que ver con él personalmente. Por mucho que lo intentara no conseguía ni un atisbo de su verdadero yo, que permanecía obstinadamente oculto detrás de lo que aparentaba ser un impenetrable caparazón de prakṛti. Esta era una opinión religiosa bastante común. La gente acataba a veces las verdades de una tradición haciendo un acto de fe y aceptando el testimonio de otros, pero descubrían que la verdad interna de la religión, su esencia luminosa, permanecía elusiva. Gotama, sin embargo, se tomó poco tiempo para esa actitud. Siempre se negó a aceptar algo a ojos cerrados y, posteriormente, cuando tuvo su propio sangha, advertía con insistencia a sus discípulos que no creyesen las cosas de oídas. No debían tragarse todo lo que el maestro les dijese sin someterlo a la criba de la crítica; debían poner a prueba cada uno de los puntos del dhamma, asegurándose de que estos coincidieran con su propia experiencia.

Así pues, incluso en aquel estadio tan temprano de su búsqueda, Gotama se negó a aceptar el dhamma de ālāra Kālāma como una cuestión de fe. Se presentó ante su maestro y le preguntó cómo había conseguido «darse cuenta» de aquellas doctrinas: ¿seguramente no había aceptado la palabra de otro en una cuestión como aquella? ālāra Kālāma admitió que no había alcanzado su «conocimiento directo» de Sāṃkhya solo mediante la contemplación. No había penetrado en aquellas doctrinas solo a través del pensamiento normal y racional sino que había utilizado las disciplinas del yoga^[55].

Desconocemos cuándo empezaron a desarrollarse los ejercicios yóguicos en la India^[56]. Hay pruebas de que alguna forma de yoga pudo haber sido practicada en el subcontinente antes de la invasión de las tribus arias. Se han hallado sellos que datan del segundo milenio a. n. e. que muestran a gente sentada en lo que podría llamarse una posición yóguica. No hay registros escritos del yoga hasta una fecha muy posterior a la muerte de Gotama. Los textos clásicos fueron compuestos en los siglos II y III de nuestra era y están basados en las enseñanzas de un místico llamado Patañjali, que vivió en el siglo II a. n. e. Los métodos de contemplación y concentración de Patañjali están basados en la filosofía del Sāṃkhya, pero empiezan allí donde el Sāṃkhya termina. Su objetivo no era exponer una teoría metafísica sino cultivar un modo diferente de conciencia que pudiera adentrarse en las verdades que estaban más allá del alcance de nuestros sentidos. Eso implicaba la supresión de la conciencia normal mediante técnicas psicológicas y fisiológicas que le daban al yogui percepciones suprasensoriales y extrarracionales. Al igual que ālāra Kālāma, Patañjali sabía que por medio de la especulación y la meditación normales no se podía liberar el yo de la prakṛti: el yogui tenía que conseguirlo a base de pura fuerza. Tenía que erradicar sus formas habituales de percibir la realidad, detener sus procesos mentales normales, librarse del yo (en minúsculas) mundano, y, si era necesario, obligar a su mente contumaz y recalcitrante a llegar a un estado que superaba el ámbito del error y la ilusión. Tampoco aquí había nada de sobrenatural en el yoga. Patañjali creía que el yogui simplemente explotaba su psicología natural y sus capacidades mentales. A pesar de que Patañjali enseñó mucho después de la muerte del Buda, parece claro que la práctica del yoga, a menudo conectada con el Sāṃkhya, había arraigado en la región del Ganges durante la época de Gotama y era popular entre los monjes del bosque. El yoga resultó ser crucial para la iluminación de Gotama y él acabaría por adaptar sus disciplinas tradicionales para desarrollar su propio dhamma. Por consiguiente, es importante comprender los métodos yóguicos tradicionales que probablemente Gotama aprendió de ālāra Kālāma y que lo situaron en el camino hacia el Nibbāna.

La palabra «yoga» está derivada del verbo *yuj*: «uncir» o «unir^[57]». Su objetivo era conectar el cuerpo y la mente del yogui con el yo y atar todas las fuerzas e impulsos de la mente, de manera que la conciencia quedara unificada de una forma que a los seres humanos les resulta totalmente imposible de conseguir en condiciones normales. Nuestra mente se distrae con suma facilidad. A menudo nos es muy difícil concentrarnos en una cosa durante un largo periodo. Los pensamientos y las fantasías parecen aflorar espontáneamente a la superficie de la mente, incluso en los momentos más inapropiados. Al parecer tenemos poco control sobre esos impulsos inconscientes. Una buena parte de nuestra actividad mental es automática: una

imagen invita a otra, ensambladas ambas por asociaciones enterradas mucho tiempo atrás y que han desaparecido en el olvido. Raramente consideramos un objeto o una idea tal y como son en sí mismos porque estos llegan saturados de asociaciones personales que inmediatamente los distorsionan y nos imposibilitan considerarlos con objetividad. Algunos de esos procesos psicomentales están llenos de dolor: se caracterizan por la ignorancia, el egoísmo, la pasión, la aversión y un instinto de autoconservación. Son poderosos porque están arraigados en las actividades subconscientes (*vāsanās*) que son difíciles de controlar pero que tienen un efecto profundo en nuestra conducta. Mucho antes de que Freud y Jung desarrollasen el psicoanálisis moderno, los yoguis de la India ya habían descubierto el inconsciente y, hasta cierto punto, habían aprendido a controlarlo. Así pues, el yoga estaba muy en la línea del *ethos* del Tiempo Axial en su intento de hacer que los seres humanos fuesen más conscientes de sí mismos y sacar a la luz lo que hasta entonces solo se había intuido vagamente. Permitía al practicante reconocer esos *vāsanās* ingobernables y librarse de ellos si interferían en su progreso espiritual. Era un proceso difícil y el practicante precisaba una cuidadosa supervisión en cada paso del camino por parte de un maestro, del mismo modo que actualmente el sujeto sometido a análisis necesita el apoyo de su analista. Para conseguir ese control del inconsciente, el yogui tenía que cortar todas las ataduras habituales con el mundo normal. En primer lugar, como todos los monjes, tenía que «Partir», dejando tras de sí la sociedad. A continuación tenía que someterse a un régimen severo que lo llevaba, paso a paso, más allá de los patrones de conducta y hábitos mentales habituales. Si era necesario, tenía que matar a su viejo yo y, era de esperar que, de ese modo, su verdadero yo despertara a un modo de ser totalmente diferente.

Todo esto puede sonar extraño para algunas personas occidentales que tienen una experiencia del yoga muy distinta. Los sabios y los profetas del Tiempo Axial se estaban dando cuenta gradualmente de que el egoísmo constituía el mayor obstáculo para experimentar la realidad absoluta y sagrada que ellos andaban buscando. Un hombre o una mujer tenía que dejar a un lado su egoísmo que parecía tan endémico en nuestra humanidad en el caso de que quisiesen aprehender la realidad de Dios, brahman o Nibbāna. Los filósofos chinos enseñaban que las personas debían someter sus deseos y su conducta a los ritmos esenciales de la vida si querían alcanzar la iluminación. Los profetas hebreos hablaban de la sumisión a la voluntad de Dios. Posteriormente, Jesús diría a sus discípulos que la búsqueda espiritual exigía la muerte del yo; un grano de trigo tenía que caer al suelo y morir antes de alcanzar su máximo potencial y dar fruto. Mahoma predicaría la importancia del islam, una total rendición espiritual del ser a Dios. El abandono del egoísmo se convertiría, como veremos, en el eje central del propio dhamma de Gotama, pero los yoguis de la India ya habían percibido la importancia de esto. El yoga puede describirse como el desmantelamiento sistemático del egoísmo que distorsiona nuestra visión del mundo e impide nuestro progreso espiritual. Los practicantes actuales del yoga en Europa y América no siempre tienen ese objetivo. A menudo emplean las disciplinas del yoga para mejorar su salud. Esos ejercicios de relajación han demostrado ser de gran ayuda para que las personas se relajen o eliminen un exceso de ansiedad. A veces, las técnicas de visualización empleadas por los yoguis para alcanzar el éxtasis espiritual se utilizan con enfermos de cáncer y estos intentan imaginar las células enfermas e invocan al subconsciente para combatir el avance de la enfermedad. Ciertamente, los ejercicios yóguicos contribuyen a mejorar nuestro control e inducen a la serenidad si se practican de forma correcta, pero los yoguis originales no se embarcaron en este camino para sentirse mejor o vivir una vida más normal. Querían abolir la normalidad y eliminar su yo mundano.

Como Gotama hiciera, muchos de los monjes de la llanura del Ganges se habían dado cuenta de que no podían alcanzar la liberación que buscaban siguiendo un dhamma de una forma lógica y discursiva. Esa forma de pensamiento racional utilizaba solo una pequeña parte de la mente, la cual resultaba tener una vida anárquica propia mientras ellos intentaban concentrarse solo en asuntos espirituales. Se percataron de que estaban permanentemente luchando con un montón de distracciones y asociaciones inútiles que invadían su conciencia por mucho que ellos insistieran en concentrarse. Tan pronto empezaban a poner en práctica las enseñanzas de un dhamma, descubrían también resistencias de todo tipo en su interior que parecían hallarse fuera de su control. Una parte enterrada de sí mismos seguía suspirando por las cosas prohibidas, por muy grande que fuese su fuerza de voluntad. Parecía que había tendencias latentes en la psique que luchaban perversamente en contra de la iluminación, fuerzas que los textos budistas personifican en la figura de Māra. A menudo esos impulsos subconscientes eran producto de un condicionamiento del pasado, implantado

dentro de los monjes antes de que estos hubiesen alcanzado el uso de razón, o una parte de su herencia genética. Huelga decir que los monjes del Ganges no mencionaban para nada los genes, sino que atribuían esa resistencia al mal kamma de una vida anterior. Pero ¿cómo podían traspasar ese condicionamiento para llegar al yo absoluto que —ellos estaban convencidos— se hallaba detrás de aquella confusión mental? ¿Cómo podían rescatar al yo de aquella prakṛti frenética?

Los monjes buscaban una libertad a la que resulta imposible acceder a una conciencia normal y que es mucho más radical que la libertad que se persigue en Occidente en la actualidad, que acostumbra a exigir que aprendamos a convivir con nuestras limitaciones. Los monjes de la India querían verse libres del condicionamiento que caracteriza la personalidad humana y suprimir las restricciones del tiempo y el espacio que limitan nuestra percepción. La libertad que buscaban está probablemente más próxima a lo que más adelante san Pablo llamaría «la libertad de los hijos de Dios»^[58], pero no se contentaban con la idea de tener que esperar para experimentar esa libertad en el mundo celestial. Querían conseguirla por sus propios esfuerzos en aquel momento y en aquel lugar. Las disciplinas del yoga estaban diseñadas para destruir las trabas inconscientes, para alcanzar la iluminación y descondicionar la personalidad humana. Una vez que se conseguía esto, los yoguis creían que podrían por fin ser uno con el verdadero yo, que era Incondicionado, Eterno y Absoluto.

El yo era, por tanto, el símbolo principal de la dimensión sagrada de la existencia, y desempeñaba la misma función que Dios en el monoteísmo, que el brahman/ātman en el hinduismo, y que el Bien en la filosofía platónica. Cuando Gotama intentaba «habitar» en el dhamma de ālāra Kālāma, quería entrar y vivir el tipo de paz e integridad que habían experimentado los primeros seres humanos en el Edén según el Génesis. No bastaba con que esa paz edénica, ese shalōm, ese Nibbāna fuesen cognoscibles de manera especulativa; él quería el tipo de «conocimiento directo» que lo envolvería tan completamente como la atmósfera física en la que vivía y respiraba. Estaba convencido de que descubriría ese sentido inmóvil de armonía trascendente en las profundidades de su psique y que eso lo transformaría por completo: ganaría un nuevo yo que ya no sería vulnerable a los sufrimientos de los que la carne es heredera. En todos los países axiales, la gente andaba buscando formas de espiritualidad más introspectivas, pero pocos lo hacían de una forma tan profunda como los yoguis hindúes. Una de las ideas del Tiempo Axial era que lo Sagrado no era simplemente algo que estaba «ahí fuera»; era también algo inmanente y presente en el ser de cada persona, una percepción expresada clásicamente en la visión upanišádica de la identidad de brahman y ātman. Con todo, a pesar de que lo Sagrado estaba tan próximo a nosotros como nuestro propio ser, resultaba tremendamente difícil de encontrar. Las puertas del Edén estaban cerradas. En la Antigüedad se pensaba que lo Sagrado había sido fácilmente accesible para los seres humanos. Las religiones antiguas creían que las deidades, los seres humanos y todos los fenómenos naturales habían sido compuestos de la misma sustancia divina; no había ninguna brecha ontológica entre la humanidad y los dioses. Pero parte de la angustia que desembocó en el Tiempo Axial se debió a que, de algún modo, esa dimensión sagrada o divina se hubiera retirado del mundo y hubiera pasado a ser extraña para los hombres y las mujeres.

En los textos tempranos de la Biblia hebrea leemos, por ejemplo, que Abraham había compartido en una ocasión una comida con Dios, quien había aparecido en su campamento bajo la apariencia de un viajero normal^[59]. Pero para los profetas del Tiempo Axial, la experiencia de Dios era a veces un sobresalido devastador. A Isaías le invadió un terror mortal cuando tuvo una visión de Dios en el Templo^[60]; Jeremías conoció lo divino como un dolor que convulsionaba sus miembros, rompía su corazón y lo hacía tambalearse como si estuviese ebrio^[61]. Todo el curso de la vida de Ezequiel, quien pudo ser contemporáneo de Gotama, ilustra la discontinuidad radical que existía entonces entre lo Sagrado por una parte y el ser consciente y autoprotector por otra: Dios afligía al profeta con tal ansiedad que este no podía dejar de temblar; cuando su esposa murió, Dios le prohibió que siguiese el duelo; Dios lo obligó a comer excrementos y deambular por la ciudad cargado con su equipaje como si fuese un refugiado^[62]. A veces, para poder entrar en la presencia divina, parecía ser necesario negar las respuestas normales de un individuo civilizado y actuar con violencia contra el yo mundano. Los primeros yoguis ya intentaban los mismos asaltos a la conciencia común para impulsarse a una aprehensión del yo Incondicionado y Absoluto, que creían se hallaba en su interior.

Los yoguis estaban convencidos de que el yo solo podía ser liberado si destruían sus procesos mentales normales, extinguían sus pensamientos y sentimientos, y eliminaban los vāsanās inconscientes que luchaban contra la iluminación. Estaban inmersos en una guerra contra sus hábitos mentales convencionales. En cada paso de su viaje interior, el yogui hacía lo contrario de lo que era natural; cada disciplina yóguica estaba diseñada para socavar las respuestas corrientes. Como cualquier asceta, el yogui iniciaba su vida espiritual con su «Partida» de la sociedad, pero a continuación daba un paso más. Ni siquiera compartía el mismo tipo de psique con los cabeza de familia; la «Partida» era de la propia humanidad. En lugar de buscar la plenitud en el mundo profano, los yoguis de la India reafirmaban en cada paso del camino que se negaban a vivir en él.

Es probable que ālāra Kālāma iniciara a Gotama en esos ejercicios yóguicos, uno a uno. Pero de entrada, antes incluso de que Gotama pudiese empezar a meditar, tenía que asentar unos sólidos fundamentos de moralidad. Al equipararlas a las cosas esenciales, las disciplinas éticas lograrían doblegar su egoísmo y purificarían su vida. El yoga le da al practicante una concentración y una autodisciplina tan poderosas que podría ser casi demoníaca si esta se empleara para fines egoístas. En consecuencia, el aspirante tenía que observar cinco «prohibiciones» (*yama*) para asegurarse de que el yo (en minúsculas) recalcitrante se hallaba firmemente bajo control. El *yama* prohibía al aspirante robar, mentir, tomar sustancias tóxicas, matar o causar daños a otra criatura o tener relaciones sexuales. Esas reglas se parecían a las prescritas para los discípulos laicos de los jainistas, y reflejaban una ética del *ahiṃsā* (no violencia) y la determinación a resistirse al deseo y alcanzar una claridad mental y física absoluta que la mayoría de los ascetas del Ganges compartían. No le habrían permitido a Gotama adquirir las disciplinas yóguicas más avanzadas hasta que hubiese adoptado ese *yama* como su segunda naturaleza^[63]. También tenía que practicar determinados *niyamas* (ejercicios corporales y psíquicos), que incluían una pulcritud escrupulosa, el estudio del *dhamma* y cultivar los hábitos de una serenidad habitual. Asimismo, había otras prácticas ascéticas (*tapas*): el aspirante tenía que someterse a condiciones extremas de frío y calor, hambre y sed sin quejarse y controlar sus palabras y gestos de manera que estos jamás delataran sus pensamientos más íntimos. No era un proceso fácil, pero una vez que Gotama consiguiera dominar el *yama* y los *niyamas* probablemente experimentaría la «felicidad indescriptible» que, los yoguis clásicos nos dicen, es el resultado de este autocontrol, sobriedad y *ahiṃsā*^[64].

Gotama estaba por tanto preparado para la primera de las disciplinas verdaderamente yóguicas: *āsana*, la postura física característica del yoga^[65]. Cada uno de estos métodos suponían una negación de la tendencia humana natural y demostraban que el yogui rechazaba el mundo por principio. En el *āsana*, aprendía a cortar el vínculo entre su mente y sus sentidos negándose a moverse. Tenía que sentarse con las piernas cruzadas y la espalda erguida en una postura completamente inmóvil. Eso le haría darse cuenta de que, dejados a su libre albedrío, nuestros cuerpos están en continuo movimiento: pestañeamos, nos rascamos, nos estiramos, cambiamos de posición y movemos la cabeza en respuesta a los estímulos. Ni siquiera mientras dormimos estamos absolutamente quietos. Pero en el *āsana*, el yogui está tan inmóvil que se asemeja más a una estatua o a una planta que a un ser humano. No obstante, una vez controlada, esta inmovilidad antinatural nos muestra el reflejo de la tranquilidad interior que la persona está intentando alcanzar.

A continuación, el yogui se niega a respirar. La respiración es probablemente la más fundamental, automática e instintiva de nuestras funciones corporales y es absolutamente esencial para la vida. Por lo general casi nunca pensamos en nuestra respiración, pero ahora Gotama tendría que dominar el arte del *prāṇāyāma*, respirando progresivamente cada vez más despacio^[66]. La meta última era hacer una pausa lo más larga posible entre una exhalación y una inhalación graduales, de manera que diera la impresión de que la respiración se había detenido por completo. El *prāṇāyāma* es muy distinto de la respiración arrítmica de la vida cotidiana y se asemeja más a la forma en que respiramos mientras dormimos, cuando el inconsciente nos es más accesible en sueños e imágenes hipnagógicas. El rechazo radical del yogui hacia el mundo no se veía solamente reflejado en su negativa a respirar; desde el principio, el *prāṇāyāma* tenía un efecto determinante en su estado mental. En los primeros estadios, los aspirantes sienten que les produce una sensación comparable al efecto de la música, en especial cuando el intérprete es uno mismo: hay un sentimiento de grandeza, expansividad y serena nobleza. Da la sensación de que uno está tomando posesión de su

propio cuerpo^[67] .

Una vez que Gotama hubo dominado estas disciplinas físicas estuvo preparado para el ejercicio mental del *ekāgrātā* : la concentración en «un solo punto»^[68] . Aquí el yogui se negaba a pensar. Los aspirantes aprendían a enfocar su atención en un objeto o una idea para excluir cualquier otra emoción o asociación y se negaban a permitir el acceso a ninguna otra distracción que entrara en su mente.

Gotama se estaba separando de forma gradual de la normalidad e intentaba acercarse a la autonomía del yo eterno. Aprendió el *pratyāhāra* (la retracción de los sentidos), la habilidad de contemplar un objeto solamente con el intelecto mientras sus sentidos permanecían en reposo^[69] . En el *dhārāṇa* (concentración) se le enseñó a visualizar el yo en el fondo de su ser, como un loto elevándose del estanque o una luz interior. Durante su meditación, mediante la suspensión de la respiración, el aspirante esperaba ser consciente de su propia conciencia y penetrar en el núcleo de su intelecto, donde, según se creía, sería capaz de ver un reflejo de Espíritu eterno (puruṣa^[70]). Cada dhārāṇa tenía que durar supuestamente doce prāṇāyāma; y después de los doce dhārāṇa, el yogui estaba tan profundamente inmerso en sí mismo que, de forma espontánea, alcanzaba un estado de «trance» (*dhyaṇa* ; en pāli, *jhāna*^[71]).

Todo esto, insisten los textos, es muy distinto de los actos reflejos que nosotros hacemos en la vida diaria. Tampoco se trata de un estado inducido por las drogas. Una vez que un yogui adiestrado dominaba esas disciplinas, sentía por lo general que había alcanzado una nueva invulnerabilidad, al menos mientras durase la meditación. Ya no era consciente de las condiciones meteorológicas; la inquieta corriente de su pensamiento había sido controlada y, al igual que el yo, se había vuelto insensible a las tensiones y los cambios de su entorno. Estaba absorto en el objeto o la imagen mental que estuviera contemplando de esta forma. Dado que había erradicado su memoria y la avalancha de asociaciones personales indisciplinadas que por lo general un objeto evocaba en él, ya no se distraía de él a causa de sus propias preocupaciones, no lo subjetivizaba, sino que podía verlo «como verdaderamente era», una frase importante para los yoguis. El «yo» estaba empezando a desaparecer de su pensamiento y el objeto ya no se veía a través del filtro de su propia experiencia. En consecuencia, incluso los objetos más vulgares revelaban cualidades completamente nuevas. Quizá en este estado algunos aspirantes podían pensar que estaban empezando a atisbar el puruṣa, a través de la película distorsionante de la prakṛi.

Mientras ponía en práctica esas técnicas, el yogui meditaba sobre las doctrinas de su dhamma, las experimentaba de una forma tan vívida que una formulación racional de esas verdades era en comparación una pálida sombra. Eso era lo que ālara Kālāma había querido decir con un conocimiento «directo» puesto que los engaños y el egoísmo de la conciencia normal ya no se interponían entre el yogui y su dhamma; él lo «veía» con una nueva claridad, sin la película distorsionante de las asociaciones subjetivas. Estas experiencias no eran engaños. Los cambios psicofísicos conseguidos denodadamente mediante el prāṇāyāma y las disciplinas que se le enseñaban al yogui para manipular sus procesos mentales e, incluso, monitorizar sus impulsos inconscientes causaban un cambio en su conciencia. El yogui adiestrado podía protagonizar gestas mentales que eran totalmente imposibles para una persona laica; él había revelado la forma en que la mente puede llegar a funcionar si recibe un entrenamiento determinado. Su competencia y maestría habían hecho emerger nuevas capacidades, del mismo modo que un bailarín o un atleta explotan todas las habilidades del cuerpo humano. Los investigadores modernos han constatado que durante la meditación la frecuencia cardíaca de un yogui disminuye, el ritmo de su cerebro cambia a un modo distinto, se distancia neurológicamente de su entorno y está agudamente sensibilizado con el objeto de su contemplación^[72] .

Una vez que ha entrado en trance (jhāna), el yogui progresa a través de una serie de estados mentales que son cada vez más profundos y que guardan poca relación con la experiencia común. En el primer estadio del jhāna, se olvidará por completo de su entorno inmediato y experimentará una sensación de profunda dicha y alegría que un yogui no podía por menos que atribuir al umbral de su liberación final. Aún tenía algunas ideas y pensamientos aislados que asomaban por su mente pero constataba que, al menos mientras duraba el estado de trance, estaba más allá del alcance del deseo, el placer o el dolor y podía mirar en extasiada concentración el objeto, el símbolo o la doctrina que estuviese contemplando. En el segundo y

tercer jhāna, el yogui estaba tan absorto en esas verdades que había dejado de pensar por completo y ya no era ni siquiera consciente de la felicidad pura que había experimentado momentos atrás. En el cuarto y jhāna final, estaba tan fusionado con los símbolos de su dhamma que sentía como si hubiese pasado a ser uno con ellos y ya no era consciente de nada más. No había nada sobrenatural en estos estados. El yogui sabía que los había creado para sí mismo, pero no es de extrañar que imaginara que realmente estaba dejando atrás el mundo y se estaba aproximando a su objetivo. Si era realmente hábil, podía ir más allá de estos jhāna y entrar en la serie de cuatro *āyatana* (estados meditativos) que eran tan intensos que los primeros yoguis pensaron que habían traspasado los reinos habitados por los dioses^[73].

El yogui experimentaba progresivamente cuatro estados mentales que parecían introducirlo en nuevos modos de ser: un sentido de infinidad; una conciencia pura que solo es consciente de sí misma; y una percepción de ausencia que es, paradójicamente, una plenitud. Solo los yoguis muy dotados podían alcanzar este tercer āyatana, que se llamaba la «Nada» porque no tenía relación alguna con ninguna forma de existencia en la experiencia profana. No era otro ser. No había palabras o conceptos adecuados para describirlo. Así pues, era más adecuado definirlo como «Nada» que como «Algo». Algunos lo describían como si fuese parecido a entrar en una habitación y encontrar que *no* había nada allí: una sensación de vacuidad, espacio y libertad.

Los monoteístas han hecho comentarios semejantes sobre sus experiencias de Dios. Los teólogos judíos, cristianos y musulmanes, cada uno a su manera, han llamado «Nada» a las emanaciones más elevadas de lo divino en la conciencia humana. También han dicho que era mejor decir que Dios no existía pues Dios no era sencillamente otro fenómeno más. Cuando tiene que enfrentarse con la trascendencia o la santidad, el lenguaje se topa con dificultades insalvables y este tipo de terminología negativa es, por un lado, la que los místicos adoptaban de forma instintiva para enfatizar esa «alteridad»^[74]. Comprensiblemente, los yoguis que habían alcanzado esos āyatana imaginaron que había experimentado finalmente el yo ilimitado que habitaba en lo más profundo de su ser. Ālāra Kālāma era uno de los pocos yoguis de su época que hubo alcanzado el plano de la «Nada»; afirmaba que había «entrado» en el yo, que era el objetivo de su búsqueda. Gotama era un estudiante increíblemente dotado. El yoga requería por lo general un aprendizaje muy largo que podía prolongarse durante toda la vida, pero en muy poco tiempo Gotama estuvo en disposición de comunicarle a su maestro que había alcanzado también el plano de la «Nada». Ālāra Kālāma estaba encantado. Invitó a Gotama a que compartiera con él el liderazgo del sangha pero Gotama lo rechazó. También tomó la decisión de abandonar la secta de Ālāra Kālāma.

Gotama no tenía problemas con el método yóguico y seguiría utilizándolo el resto de su vida. Pero no podía aceptar la interpretación de su maestro de su experiencia meditativa. Aquí mostró el escepticismo acerca de las doctrinas metafísicas que habría de caracterizar todo el curso de su vida religiosa. ¿Cómo podía el estado de la «Nada» ser el yo incondicionado y no creado, cuando él sabía perfectamente que se trataba de una experiencia que él mismo había creado? Esta «Nada» no podía ser absoluta porque él la había creado mediante sus habilidades yóguicas. Gotama era implacablemente honesto y no se dejaría timar por una interpretación que no venía avalada por los hechos. Ese elevado estado de conciencia que había alcanzado no podía ser el Nibbāna porque una vez que salía del trance seguía estando sujeto a las pasiones, el deseo y la avidez. Seguía estando en su yo recalcitrante y codicioso. No había quedado permanentemente transformado por la experiencia y no había conseguido una paz duradera. ¡El Nibbāna no podía ser temporal! Eso serían términos contradictorios, puesto que el Nibbāna era eterno^[75]. La naturaleza transitoria de la vida cotidiana era uno de los principales signos del dukkha y una fuente constante de dolor.

Pero Gotama estaba dispuesto a darle una última oportunidad a esta lectura de la experiencia yóguica. El plano de la «Nada» no era el āyatana más alto. Había un cuarto plano llamado «sin percepción ni ausencia de percepción». Podía darse el caso de que este estado altamente avanzado sí condujese hasta el yo. Se enteró de que otro yogui llamado Uddaka Rāmaputta había conseguido la singular distinción de alcanzar este exaltado āyatana, de modo que fue a unirse a su sangha con la esperanza de que Uddaka pudiese guiarlo hasta ese trance yóguico culminante. Una vez más tuvo éxito, pero cuando volvió en sí mismo, Gotama reparó en que todavía era presa del deseo, el miedo y el sufrimiento. No podía aceptar la explicación de Uddaka de que al entrar en este último plano yóguico había experimentado el yo^[76]. ¿Acaso

lo que esos místicos llamaban el yo eterno era sencillamente otra ilusión? Todo lo que este tipo de yoga podía conceder a sus practicantes era una breve tregua sin sufrimiento. La doctrina metafísica del Sāṃkhya-Yoga le había fallado porque ni siquiera los yoguis más cualificados podían alcanzar la liberación final.

Así que Gotama abandonó el yoga durante algún tiempo y se dedicó al ascetismo (*tapas*), que ajuicio de algunos de los monjes del bosque podía eliminar todo el kamma negativo y conducía a la liberación. Unió fuerzas con otros cinco ascetas y juntos se sometían a las mismas penurias, a pesar de que a veces Gotama buscaba la reclusión, echando a correr frenéticamente por las arboledas y matorrales en el caso de avistar en el horizonte aunque fuese a un pastor. Durante esa época Gotama iba o bien desnudo o bien vestido con el cáñamo más áspero. Dormía al aire libre durante las heladas noches invernales, yacía en una cama de clavos e incluso llegaba a alimentarse de sus propios excrementos y orina. Contenía la respiración durante tanto tiempo que parecía como si su cabeza fuese a partirse en dos y sentía un rugido horrible en los oídos. Dejó de comer y los huesos le despuntaban «como una fila de husos... o las vigas de un viejo cobertizo». Cuando se palpaba el estómago casi podía sentir su columna. Perdió el pelo y la piel se le ennegreció y se le marchitó. En un momento dado, algunos dioses que pasaban por allí lo vieron tendido a un lado del camino, dando tan pocas señales de vida que pensaron que había muerto. Pero todo esto fue en vano. Por muy severas que fuesen sus austeridades, quizá incluso a causa de ellas, su cuerpo seguía clamando atención y él seguía sintiendo el acoso del deseo y la avidez. A decir verdad, era más consciente de sí mismo que nunca^[77].

Finalmente, Gotama tuvo que enfrentarse al hecho de que el ascetismo había resultado ser tan infructuoso como el yoga. Lo único que había conseguido después de aquel asalto heroico contra su egoísmo era unas costillas prominentes y un cuerpo peligrosamente debilitado. Habría podido morir fácilmente y ni aun así habría adquirido la paz del Nibbāna. Por entonces sus cinco compañeros y él vivían cerca de Uruvelā, en la ribera del ancho río Nerañjarā. Era consciente de que los otros cinco bhikkhus lo consideraban su líder y estaban convencidos de que él sería el primero en alcanzar la liberación final del dolor y el renacimiento. No obstante, él les había fallado. Nadie, se dijo a sí mismo, se había sometido a penitencias tan penosas, pero en vez de lograr deshacerse de las limitaciones humanas, simplemente había creado más sufrimiento para sí mismo. Había llegado al final del camino. Había probado suerte, poniendo en el empeño lo mejor de sus muchas habilidades, siguiendo los caminos aceptados para alcanzar la iluminación pero ninguno de ellos había funcionado. Los dhammas enseñados por los grandes maestros de la época parecían fundamentalmente imperfectos; muchos de sus practicantes tenían un aspecto tan enfermo, miserable y demacrado como él mismo^[78]. Algunas personas habrían desesperado y abandonado la búsqueda y habrían regresado a la cómoda vida que habían dejado atrás. Un cabeza de familia podía estar condenado a renacer pero, al parecer, también lo estaban los ascetas que habían «partido» de la sociedad.

Los yoguis, los ascetas y los monjes de bosque se habían dado cuenta de que era el ego autoconsciente y eternamente codicioso lo que se hallaba en la raíz misma del problema. Los hombres y las mujeres parecían estar crónicamente preocupados de sí mismos, y eso hacía que les fuera imposible entrar en el reino de la paz sagrada. Habían tratado de distintas formas de deshancar ese egoísmo y sumergirse en el continuo flujo de los estados conscientes y vāsanā inconscientes hasta un principio absoluto que, según creían, se hallaba en las profundidades de la psique. Los yoguis y los ascetas en particular habían tratado de evadirse del mundo profano de modo que permaneciesen insensibles a las condiciones externas y, a veces, apenas si parecían estar con vida. Comprendían los peligros que entrañaba el egoísmo e intentaban mitigarlo con el ideal del ahimsā, pero ese egoísmo parecía prácticamente imposible de extinguir. Ninguno de estos métodos había funcionado con Gotama; habían dejado intacto su yo secular; seguía sintiéndose acosado por el deseo e inmerso en los tumultos de la conciencia. Había empezado a preguntarse si el yo sagrado no era sino mera ilusión. Acaso empezase a pensar que no era un símbolo útil de la Realidad eterna e incondicionada que buscaba. Para buscar un yo enaltecido quizá debía aprobar el egoísmo que necesitaba abolir. No obstante, Gotama no había perdido la esperanza. Seguía estando convencido de que era posible que los seres humanos lograsen alcanzar la liberación final de la iluminación. A partir de ese momento, solo se apoyaría en sus propias ideas. Las formas establecidas de espiritualidad le habían fallado, de modo que decidió trazar la suya y no aceptar el dhamma de ningún otro maestro. «¡Seguramente —gritó—, debe de haber otro camino para alcanzar la

iluminación!»^[79].

En aquel preciso momento, cuando parecía haber llegado a un callejón sin salida, el comienzo de una nueva solución se reveló ante él.

Iluminación

Cuentan las leyendas que la infancia de Gotama había transcurrido en un estado de ignorancia, apartado del conocimiento del dolor que solamente, en sí mismo, puede conducirnos hacia una madurez espiritual, pero de mayor recordaría que hubo un momento en que tuvo algunos atisbos de otro modo de ser. Su padre lo había llevado a ver la ceremonia de la labranza de los campos antes de que los campesinos plantasen la cosecha del año siguiente. Todos los hombres de los pueblos y ciudades de los alrededores participaban en este acontecimiento anual, así que Suddhodana había dejado a su pequeño hijo al cuidado de las niñeras a la sombra de un árbol de la pomarrosa mientras él iba a trabajar. Pero las niñeras decidieron ir a curiosear cómo araban el campo y, hallándose solo, Gotama se sentó. En una versión de esta historia se dice que cuando miró hacia el campo que estaban arando se dio cuenta de que la hierba fresca había sido arrancada y los insectos y los huevos que estos habían puesto en aquellos nuevos brotes habían sido destruidos. El pequeño observó la masacre y se sintió invadido por un extraño pesar, como si sus propios parientes hubiesen sido asesinados^[80]. Pero era un día hermoso y un sentimiento de pura dicha surgió espontáneamente en su interior. Todos hemos experimentado alguna vez esos momentos que llegan a nosotros de forma inesperada y sin el menor esfuerzo por nuestra parte. Solo cuando intentamos reflexionar sobre nuestra alegría, preguntándonos por qué nos sentimos tan dichosos y cobramos conciencia de ella, es cuando la experiencia se desvanece. Cuando llevamos el yo hasta ella, esta alegría impremeditada no puede durar: se trata esencialmente de un momento de éxtasis, un arrebató que nos lleva fuera de nuestro cuerpo y más allá del prisma de nuestro propio egoísmo. Un éxtasis así, una palabra que literalmente significa «estar fuera del ser», no tiene nada que ver con el anhelo y la ambición que caracterizan buena parte de nuestra vida consciente. Como Gotama reflexionaría más adelante, «existía aparte de los objetos que despertaban tanhã». El niño había salido de sí mismo en un instante de compasión espontánea, al permitir que el dolor de criaturas con las que no tenía nada en común personalmente lo traspasara hasta llegarle al corazón. Aquella oleada de empatía desinteresada le había proporcionado un instante de liberación espiritual.

Instintivamente, el niño se enderezó y se sentó en la posición de āsana, con la espalda erguida y las piernas cruzadas. Un yogui natural, había entrado en su primer jhāna, un trance en el que el mediador experimenta una tranquila felicidad pero todavía es capaz de pensar y reflexionar^[81]. Nadie le había enseñado las técnicas del yoga, pero durante breves instantes, el niño había experimentado lo que era dejarse atrás a sí mismo. El comentario nos dice que el mundo natural reconoció el potencial espiritual del joven Gotama. A medida que fue avanzando el día las sombras de los otros árboles fueron desplazándose pero no sucedió así con la del árbol de la pomarrosa que continuó protegiendo al niño del sol abrasador. Cuando las niñeras regresaron, se quedaron perplejas ante el milagro y fueron en busca de Suddhodana quien honró a su pequeño hijo. Estos últimos elementos son con toda certeza ficticios, pero la anécdota del trance, sea histórica o no, es importante en la leyenda pāli y se dice que desempeñó un papel decisivo en la iluminación de Gotama.

Años más tarde, justo después de haber gritado con una mezcla de optimismo y desesperación: «¡Seguramente debe de haber otro camino hacia la iluminación!», Gotama recordó aquella experiencia de su infancia. En aquel momento —de nuevo de forma impremeditada y no buscada— el recuerdo de aquel éxtasis infantil afloró a la superficie de su mente. Demacrado, exhausto y gravemente enfermo, Gotama evocó el «frescor de la sombra del árbol de la pomarrosa» que, inevitablemente, le trajo al pensamiento el «enfriamiento» del Nibbāna. Muchos yoguis alcanzaban su primer jhāna después de años de estudio y arduo trabajo, pero había llegado a él sin el menor esfuerzo por su parte y había supuesto la anticipación del Nibbāna. Desde que había abandonado Kapilavathu, había rehuido toda felicidad como parte de su campaña contra el deseo. Durante sus años de ascetismo casi había destruido su cuerpo con la esperanza de que así podría entrar en el mundo sagrado, que era lo opuesto de la existencia sufriente común a la humanidad. No obstante, de niño había obtenido el éxtasis yóguico sin la menor dificultad después de una experiencia de pura felicidad. Mientras meditaba sobre el frescor del árbol de la pomarrosa se imaginó, en su estado de debilidad, el alivio del convaleciente (*nibbuta*) después de una vida entera de fiebre. Entonces

le asaltó una idea extraordinaria. ¿Podría ser eso, se preguntó, el posible camino hacia la iluminación? ¿Estaban los otros maestros en un error? ¿En vez de torturar a nuestro yo recalcitrante para alcanzar la liberación final, quizá podamos conseguirla sin esfuerzo y de forma espontánea? ¿Podía construirse el Nibbāna en la estructura de nuestra humanidad? Si un niño carente de adiestramiento había podido alcanzar su primer jhāna y tener atisbos del Nibbāna sin ni siquiera intentarlo, entonces la idea yóguica debía de ser profundamente natural en los seres humanos. En lugar de hacer del yoga un asalto a nuestra humanidad, ¿podría utilizarse quizá para cultivar las tendencias innatas que conducían al *ceto-vi-mutti*, la «liberación de la mente» que era sinónimo de la iluminación suprema?

En cuanto hubo reflexionado sobre los detalles de aquella experiencia infantil, Gotama se sintió convencido de que su corazonada era correcta. En verdad ese era el camino hacia el Nibbāna. Ahora, todo lo que tenía que hacer era demostrarlo. ¿Qué era lo que había producido aquel estado de tranquila felicidad que se había modulado con tanta facilidad en el primer jhāna? Había un elemento esencial que Gotama llamó «retiro». Lo habían dejado solo; jamás habría podido entrar en aquel estado extático si sus niñas lo hubiesen distraído con su charla. La meditación requería privacidad y silencio. Pero ese retiro iba más allá de la soledad física. Sentado bajo el árbol de la pomarrosa su mente se había separado de su deseo por cosas materiales y de cualquier cosa nociva e improductiva. Desde que había abandonado su casa hacía seis años, Gotama había estado luchando contra su naturaleza humana y destruyendo cada impulso. Había llegado a desconfiar de cualquier tipo de placer. Pero ahora se preguntaba por qué tenía que temer el tipo de dicha que había sentido aquella tarde tanto tiempo atrás. El regocijo puro no tenía nada que ver con el afán codicioso o el deseo sensual. Algunas experiencias de felicidad podían guiar hacia el abandono del egoísmo y a la consecución de un estado yóguico exaltado. De nuevo, en cuanto se planteó la cuestión, Gotama respondió con su resolución habitual y segura: «No temo esos placeres», anunció^[82]. El secreto estaba en reproducir el retiro que lo había conducido al trance y favorecer unos estados mentales hábiles o provechosos (*kusala*) como la compasión desinteresada que lo había hecho afligirse por los insectos y los brotes de hierba. Al mismo tiempo, evitaría diligentemente cualquier estado mental que no le fuese de utilidad y constituiese una traba para su iluminación.

Obviamente, ya había estado actuando conforme a esas reglas al observar las «cinco prohibiciones» que vetaban las actividades «inhábiles, no provechosas» (*akusala*) como la violencia, la mentira, el hurto, la intoxicación y el sexo. Pero ahora se daba cuenta de que eso no era suficiente. Tenía que cultivar las actitudes positivas que se oponían a las cinco restricciones. Más adelante diría que la persona que andaba buscando la iluminación tenía que ser «activa, resuelta y perseverante» en la aspiración de esos estados «útiles», «provechosos» o «hábiles» (*kusala*) que mejorarían su salud espiritual. El Ahimsā (no violencia) solo era una parte del camino: en vez de evitar simplemente la violencia, un aspirante debía comportarse bondadosa y amablemente con todo y con todos; tenía que cultivar pensamientos de ternura para contrarrestar cualquier sentimiento incipiente de mala fe. Era muy importante no decir mentiras, pero también era crucial «hablar bien» y asegurarse de que cualquier cosa que se dijera merecía la pena ser dicha: «razonada, precisa, clara y beneficiosa». Además de abstenerse de robar, un bhikkhu tenía que aceptar con alegría cualquier limosna que le dieran, guardándose de expresar ninguna preferencia personal y contentándose con poseer el mínimo posible^[83]. Los yoguis siempre habían sostenido que evitar las cinco prohibiciones conducía a la «felicidad infinita», pero no cabía duda de que al cultivar de forma deliberada esos estados mentales positivos, ese éxtasis se redoblaría. Gotama estaba convencido de que una vez que ese comportamiento «hábil y provechoso» pasase a ser tan habitual que se convirtiese en una segunda naturaleza, el aspirante sentiría en su interior una «pura alegría», similar si no idéntica al arrobamiento que él había experimentado de niño debajo del árbol de la pomarrosa^[84].

Según los textos, este recuerdo casi proustiano marcó un momento decisivo para Gotama. A partir de aquel instante se propuso trabajar a favor de la naturaleza humana en lugar de luchar contra ella, potenciar los estados mentales que conducían a la iluminación y darle la espalda a cualquier cosa que pudiese impedir el desarrollo de su potencial. Gotama estaba desarrollando lo que él llamaría el «Camino Medio», que por una parte evitaba la autoindulgencia física y emocional, y por otra el ascetismo extremo (que podía ser igualmente destructivo). Decidió que debía abandonar de forma inmediata el régimen punitivo que había

seguido junto a sus cinco compañeros y que lo había debilitado tanto que ya ni siquiera era capaz de experimentar la «alegría pura» que era el preludio de la liberación. Por primera vez en meses, tomó comida sólida empezando por lo que los textos llaman kummāsa, un dulce de leche o un pudin de arroz. Cuando los cinco bhikkhus lo vieron comer lo miraron horrorizados y se alejaron de él con repugnancia, convencidos de que Gotama había abandonado la lucha por la iluminación^[85].

Pero, por supuesto, no era así. Gotama tuvo que recuperar gradualmente la salud y durante ese tiempo es probable que desarrollase su estilo especial de yoga. Ya no esperaba descubrir su yo eterno, pues estaba empezando a pensar que ese yo no era sino otra de las ilusiones que mantenían alejadas a las personas de la iluminación. Su yoga iba dirigido a ayudarlo a conocer mejor su propia naturaleza humana, de manera que pudiera conseguir que esta cooperase con él en la consecución del Nibbāna. En primer lugar, como algo preliminar a la mediación, venía la práctica de lo que él llamaba «autoconciencia o atención» (*sati*), durante la cual escrutaba su comportamiento en cada momento del día. Sentía el ir y venir de sus sentimientos y sensaciones, a la par que las fluctuaciones de su conciencia. Si sentía que el deseo sensual afloraba, en vez de erradicarlo sin más ni más, tomaba nota mental de la razón que lo había provocado y la rapidez con la que se había desvanecido. Observó la forma en que sus sentidos y pensamientos interactuaban con el mundo externo y lo hacían tomar conciencia de cualquier acción corporal. Reparó en su forma de andar, agacharse o estirar sus miembros, y de su conducta mientras «comía, bebía, masticaba y probaba, defecaba, caminaba, permanecía de pie, se sentaba, dormía, se despertaba, hablaba y guardaba silencio»^[86]. Se percató de la forma en que las ideas navegaban por su mente y el constante fluir de los deseos y las irritaciones que lo acosaban en apenas media hora. Estuvo «atento» a la forma en que reaccionaba a un ruido repentino o a un cambio de temperatura y vio cuán rápido cualquier nimiedad podía enturbiar su paz mental. Esa «autoconciencia o atención» no se practicaba con ánimo de introspección neurótica. Gotama no habría puesto su humanidad debajo del microscopio de ese modo para castigarse a sí mismo por sus «pecados». El pecado no tenía cabida en su sistema, puesto que la culpabilidad sería sencillamente «inhábil o no provechosa»: haría que el aspirante se zambulliese más en el ego que estaba intentando trascender. La utilización de los términos kusala y akusala por parte de Gotama es significativa. El sexo, por ejemplo, no aparecía mencionado en los cinco yama porque fuese pecaminoso, sino porque no ayudaba a una persona a alcanzar el Nibbāna; el sexo era emblemático respecto del deseo que mantiene prisionero al ser humano en el saṃsāra; malgastaba energía que estaba mejor empleada en el yoga. Un bhikkhu se abstenía del sexo del mismo modo que un atleta podía abstenerse de tomar ciertos alimentos antes de una competición importante. El sexo tenía sus utilidades, pero no era «provechoso» para alguien que estuviese embarcado en la «noble búsqueda». Gotama no estaba observando su naturaleza humana para atacar sus errores sino que estaba conociendo la forma en que esta funcionaba para explotar todas sus capacidades. Estaba convencido de que la solución al problema del sufrimiento estaba dentro de sí mismo, en lo que él llamaba «ese almacén de varias brazas de longitud, ese cuerpo y mente»^[87]. La liberación se conseguiría a partir del refinamiento de su propia naturaleza mundana, de modo que previamente debía investigarla y conocerla de forma tan íntima como un jinete llega a conocer al caballo que está entrenando.

Pero la práctica de la autoconciencia o la atención también lo hacían más consciente que nunca de la omnipresencia del sufrimiento y el deseo que lo causaba. Todos esos pensamientos y apetitos que se agolpaban en su conciencia eran de una duración muy breve. Todo era temporal (*anicca*). Por muy intenso que fuese un deseo, pronto se esfumaba y era sustituido por algo completamente distinto. Nada duraba mucho, ni siquiera la dicha de la meditación. La naturaleza transitoria de la vida era una de las causas principales del sufrimiento, y a medida que iba analizando sus sentimientos, momento a momento, Gotama también se dio cuenta de que el dukkha de la vida no estaba confinado a los grandes traumas de la enfermedad, la vejez y la muerte. Se producía diariamente, a cada hora, en todos las pequeñas decepciones, rechazos, frustraciones y fracasos que nos sucedían en el transcurso de un solo día. «El dolor, el abandono y la desesperación son dukkha —explicaría más adelante—, estar en contacto con lo que nos desagrada es dolor, estar separado de lo que nos agrada es también dolor, no obtener lo que deseamos es dolor^[88]». Ciertamente también había placer en la vida, pero una vez que se hubo embarcado en ese despiadado escrutinio de autoconciencia, Gotama reparó en que nuestra satisfacción implicaba a menudo el sufrimiento de los demás. La prosperidad de una persona dependía por lo general de la pobreza o la

exclusión de otra; cuando obtenemos algo que nos hace feliz empezamos a preocuparnos inmediatamente por si lo perdemos; perseguimos un objeto de deseo a pesar de que en lo más profundo de nuestro corazón sabemos que a la larga nos hará desgraciados.

La autoconciencia también hizo que Gotama fuese extremadamente sensible a la frecuencia del deseo y la avidez que son las causas del sufrimiento. El ego es voraz y continuamente quiere engullir otras cosas y personas. Casi nunca vemos las cosas tal y como son en sí mismas, sino que nuestra visión se halla matizada por el hecho de si las queremos o no, por cómo podemos conseguirlas, o por cómo pueden sernos provechosas. Nuestra visión del mundo está, por consiguiente, distorsionada por nuestra ambición y, a menudo, eso lleva a la mala voluntad y la enemistad cuando nuestros deseos chocan con los deseos de otros. De ahí que Gotama siempre asociara el «deseo» (tanhā) con el «odio» (dosa). Cuando decimos «quiero», a menudo nos sorprendemos a nosotros mismos embargados por la envidia, los celos y la rabia si hay otras personas que se interponen en nuestros deseos o triunfan ahí donde nosotros hemos fracasado. Esos estados mentales son «inhábiles o no provechosos» porque nos llevan a ser más egoístas que nunca. El deseo y su concomitante, el odio, son por tanto las causas conjuntas de gran parte de la miseria y el mal del mundo. Por una parte, el deseo nos lleva a «arrebatar» o «aferramos» a cosas que nunca pueden darnos una satisfacción duradera. Por otra, nos hace estar permanentemente descontentos con nuestras circunstancias presentes. Como Gotama observó a medida que un deseo tras otro se apoderaban de su mente y su corazón, los seres humanos están constantemente suspirando por ser algo distinto de lo que son, por estar en otro lugar, y conseguir lo que no tienen. Es como si continuamente estuviesen buscando una forma de renacimiento, una nueva forma de existencia. El apetito (tanhā) se manifiesta asimismo incluso en el deseo de cambiar nuestra postura, ir a otra habitación, tomar un tentempié o abandonar súbitamente el trabajo e ir en busca de alguien con quien charlar. Esos apetitos triviales nos asaltan hora a hora, minuto a minuto, de modo que no conocemos el descanso. La compulsión de ser algo diferente nos consume y nos distrae. «El mundo, cuya verdadera naturaleza está en el cambio, está constantemente determinado a convertirse en algo que no es —concluyó Gotama—. Está a merced del cambio, solo es feliz cuando está en mitad del proceso del cambio, pero este amor por el cambio encierra una porción de miedo, y ese miedo en sí mismo es dukkha^[89]».

Pero cuando Gotama reflexionaba sobre estas verdades no lo hacía de una forma corriente y discursiva. Puso en práctica las técnicas del yoga para referirse a ellas, de manera que estas se le aparecían con más claridad e inmediatez que cualquier conclusión a la que hubiese llegado a través de un raciocinio normal. Diariamente, después de haber recogido suficientes limosnas para la comida del día que solía tomar antes del mediodía, Gotama buscaba un lugar apartado, se sentaba en la postura de āsana y empezaba con los ejercicios yóguicos de ekāgratā o concentración^[90]. Practicaba esa autoconciencia en un contexto yoguico y el resultado era que sus percepciones adquirían una nueva claridad. Podía verlas «directamente», entrar en ellas y aprender a observarlas sin el filtro del egoísmo autoprotector que las distorsionaba. Los seres humanos a menudo no queremos darnos cuenta de la omnipresencia del dolor, pero ahora Gotama estaba aprendiendo, con las habilidades de un yogui adiestrado, a «ver las cosas tal y como eran en realidad». No obstante, no se detenía en las verdades más negativas; también fomentaba los estados «hábiles o provechosos» con igual intensidad. Más adelante explicaría que una persona podía purificar su mente cultivando esos estados positivos mientras practicaba los ejercicios yóguicos, sentado con las piernas cruzadas, y la disciplina respiratoria del prāṇāyāma, e inducir así un estado de conciencia alternativo.

Una vez que ha desterrado la malevolencia y el odio de su mente, vive sin mala voluntad y está lleno de compasión, y desea el bienestar de todos los seres vivos [...] Una vez que ha desterrado los hábitos mentales de la pereza y la indolencia, no solo se ve libre de la pereza y la indolencia sino que tiene además una mente lúcida, consciente de sí misma y completamente alerta; [...] Una vez ha desterrado la ansiedad y la preocupación, vive sin ansiedad y su mente alcanza la calma y la quietud; [...] Una vez ha desterrado la incertidumbre, vive con una mente que ha superado la duda debilitante y ya no está acosada por los estados mentales inhábiles y no provechosos (akusala).

De esta forma, un yogui «purifica su mente» del odio, la indolencia, la ansiedad y la incertidumbre^[91]. Los brahmanes habían creído que habían alcanzado este tipo de

purificación espiritual mediante el kamma ritual del sacrificio animal. Pero ahora Gotama se dio cuenta de que cualquiera podía cultivar esa pureza sin la intervención de un sacerdote mediante el kamma mental de la meditación, que, a su juicio, si se realizaba con la suficiente profundidad en la forma yóguica, podía llegar a transformar las tendencias inquietas y destructivas de la mente consciente e inconsciente.

En años posteriores, Gotama sostendría que el nuevo método yóguico que él había desarrollado daba a luz un tipo de ser humano totalmente distinto, alguien que no estaba dominado por los apetitos, la codicia y el egoísmo. Era, explicaba, como una espada que sacaban de su vaina o una serpiente de su vieja muda: «La espada y la serpiente eran una cosa; la muda y la vaina eran algo totalmente distinto»^[92]. En su sistema, el sacrificio era reemplazado por la meditación; asimismo, la disciplina de la compasión ocupaba el lugar del viejo ascetismo punitivo (tapas). Estaba convencido de que la compasión le daba acceso al aspirante a dimensiones de su humanidad hasta entonces desconocidas. Cuando Gotama estuvo estudiando yoga con ālāra Kālāma, aprendió a ascender a un estado de conciencia más elevado a través de cuatro estados jhāna consecutivos: cada trance había llevado al yogui a una mayor visión y refinamiento espiritual. Ahora Gotama transformó esos cuatro jhāna fusionándolos en lo que él llamó «los inmensurables» (*appamana*). Cada día, durante la meditación, evocaba deliberadamente la emoción del amor —«ese sentimiento grandioso, expansivo e inmensurable que no conoce el odio»— y lo dirigía a las cuatro direcciones del mundo. Su radio de benevolencia no omitía a ningún objeto viviente bien fuese planta, animal, demonio, amigo o enemigo. En el primer «inmensurable», que se correspondía con el primer jhāna, cultivaba un sentimiento de amistad por todos y por todo. Una vez lo había dominado pasaba a cultivar la compasión con el segundo jhāna, y aprendía a sufrir con las otras personas y cosas y a empatizar con su dolor, del mismo modo que había experimentado el sufrimiento de la hierba y de los insectos debajo del árbol de la pomarrosa. Cuando alcanzó el tercer jhāna, alentó una «alegría comprensiva» que se regocijaba con la felicidad de los demás sin fijarse en cómo redundaba esta en sí mismo. Finalmente, al alcanzar el cuarto jhāna, en el que el yogui estaba tan inmerso en el objeto de su contemplación que le encontraba más allá del dolor o el placer, Gotama aspiraba a conseguir una actitud de completa ecuanimidad para con los demás, sin sentir ni atracción ni antipatía^[93]. Se trataba de un estado muy difícil puesto que requería que el yogui se librara por completo de su egoísmo que siempre se fija en cómo las otras cosas o personas pueden ir en beneficio o en detrimento de uno mismo; requería que abandonase cualquier preferencia personal y adoptase una benevolencia totalmente desinteresada. El yoga tradicional había fortalecido en el yogui un estado de autonomía insensible de modo que este estuviese cada vez más despreocupado del mundo, pero Gotama estaba aprendiendo ahora a trascenderse a sí mismo en un acto de compasión completa hacia los demás seres, instilando las viejas disciplinas de benevolencia.

El propósito de la autoncencia y de los inmensurables era neutralizar el poder del egoísmo que limita el potencial humano. En vez de decir «yo quiero», el yogui tenía que aprender a buscar el bien del prójimo; en vez de sucumbir al odio que es el resultado de nuestra codicia centrada en nosotros mismos, Gotama estaba organizando una ofensiva compasiva de benevolencia y buena voluntad. Cuando esos estados positivos y provechosos fuesen cultivados con una intensidad yóguica, podrían arraigar con más facilidad en los impulsos inconscientes de nuestras mentes y convertirse en algo habitual. Los inmensurables estaban diseñados para derribar las barreras que nosotros erigimos entre nuestra persona y los demás con el fin de proteger nuestro frágil ego; buscaban un alcance más amplio del ser y abrían así sus horizontes. Una vez que la mente se liberaba de su constricción normal y egoísta y abrazaba a todos los seres, esta sentía que se había vuelto «expansiva, ilimitada, aumentada, sin odio ni frívola malevolencia». La conciencia se sentía ahora tan infinita como el sonido de un diestro soplador de conchas que, se creía, se extendía por todo el espacio. Llevado hasta un nivel muy alto, este yoga de compasión (*karuṇā*) producía una «liberación de la mente» (*ceto-vimutti*), una expresión que los textos pāli emplean como sinónimo para la iluminación misma^[94]. Mediante la disciplina de la autoconciencia, Gotama empezó a experimentar una profunda serenidad, especialmente cuando esta estaba acompañada del *prāṇāyāma*. Empezaba a descubrir lo que era vivir sin el apetito egoísta que envenena nuestra vida y nuestras relaciones con los demás, y nos encierra en los frívolos confines de nuestras necesidades y deseos. También se veía menos afectado cada vez por esos ingobernables anhelos. Se ha descubierto que este hábito de atento autoescrutinio ha ayudado a los practicantes budistas a controlar las distracciones que nos impiden conseguir la paz; cuando

el mediador cobra conciencia de la naturaleza efímera de esos pensamientos y deseos invasores, le resulta difícil identificarse con ellos o ver en ellos algo que puedan llamar «mío». En consecuencia, resultan menos perturbadores^[95].

No sabemos cuánto tiempo tardó Gotama en recobrar la salud después de sus años de ascetismo. Las escrituras aceleran el proceso para hacerlo más dramático, y parece como si Gotama hubiese estado preparado para la lucha final contra sí mismo después de tomar su primer alimento. Eso no pudo ser verdad. Los efectos de la autoconciencia y la práctica de los estados hábiles llevaba tiempo. El mismo Gotama afirmó que podía prolongarse casi siete años y enfatizó que el nuevo ser iba creciendo de forma imperceptible a lo largo de un dilatado periodo. «Del mismo modo que el océano asciende gradualmente, desciende gradualmente y sufre un declive gradual sin una inclinación repentina —advertiría más tarde a sus discípulos—, así también en este método, el aprendizaje, la disciplina y la práctica producen efecto en grados paulatinos, sin una percepción repentina de la verdad final^[96]». Los textos muestran a Gotama alcanzando la iluminación suprema y convirtiéndose en un Buda en una sola noche, porque no les importa tanto el hecho histórico como esbozar el contorno general del proceso de alcanzar la liberación y la paz interior.

Así, en una de las partes más antiguas de las escrituras leemos que, después de que Gotama hubiese sido abandonado por sus cinco compañeros y hubiese tomado el primer alimento, partió rumbo a Uruvelā, caminando hasta allí sin esfuerzo. Cuando alcanzó Senānigāma, situado junto al río Nerañjarā, reparó en «un lugar apacible, con un hermoso bosquecillo, un río espumoso de orillas suaves y agradables y, en las cercanías, una aldea cuyos habitantes podrían alimentarlo»^[97]. Este, pensó Gotama, es el lugar para llevar a cabo el último esfuerzo que habría de conducirlo a la iluminación. Si tenía que reproducir la serena alegría que con tanta facilidad se había modulado en el primer jhāna debajo del árbol de la pomarrosa era importante elegir un lugar adecuado para la meditación. Se sentó, según cuenta la tradición, debajo de un bodhi y adoptó la postura de āsana, e hizo la promesa de no abandonar aquel lugar hasta que no hubiese alcanzado el Nibbāna. Aquel apacible bosquecillo se conoce ahora como Bodh Gayā y es un importante lugar de peregrinación porque se cree que es el lugar en el que Gotama experimentó el *yathabhuta*, su iluminación o despertar. Fue en ese lugar donde se convirtió en un Buda.

Era a finales de la primavera. Tradicionalmente, los estudiosos han fechado la iluminación de Gotama alrededor del año 528 a. n. e., aunque recientemente algunos hayan propuesto una fecha más tardía, hacia la primera mitad del siglo V. Los textos pāli aportan alguna información de lo que sucedió aquella noche, pero no hay mucho que tenga sentido para una persona ajena al régimen budista. Dicen que Gotama meditó sobre la naturaleza profundamente condicionada de la vida tal y como nosotros la conocemos, vio todas sus vidas pasadas y recuperó ese estado de «retiro» y soledad que había experimentado en su niñez. Entonces entró fácilmente en el primer jhāna, y fue progresando a través de estados de conciencia más elevados hasta que alcanzó una visión que lo transformó para siempre y lo convenció de que se había liberado de la rueda del saṃsāra y el renacimiento^[98]. Pero parece haber pocas cosas nuevas acerca de esta visión, conocida tradicionalmente como las Cuatro Verdades Nobles y considerada como la doctrina fundamental del budismo. La primera de esas verdades era la verdad noble del sufrimiento (dukkha) que preside toda la vida humana. La segunda verdad es que la causa de ese sufrimiento es el deseo (taṇhā). En la tercera verdad noble, Gotama sostenía que el Nibbāna existía como una salida a esa situación y, finalmente, afirmó haber descubierto el camino que conduce al cese del sufrimiento y el dolor en el estado de Nibbāna.

No parece haber nada sorprendentemente original en estas verdades. La mayoría de los monjes y los ascetas del norte de la India habría estado de acuerdo con las tres primeras, y el mismo Gotama había estado convencido de ellas desde el inicio de su búsqueda. Si hay algo novedoso es la cuarta verdad, en la que Gotama proclamaba haber encontrado un camino hacia la iluminación, un método que él llamó el Noble Sendero Óctuple. Sus ocho componentes han sido racionalizados en un plan de acción tripartito que consta de: Moralidad, Meditación y Sabiduría:

La Moralidad (

silā

), que consiste en la palabra justa, la acción justa y el medio de existencia justo. Básicamente implica cultivar los estados hábiles y provechosos en la forma en que ya hemos mencionado.

La Meditación (

samādhi

), que abarca las disciplinas del yoga revisadas por Gotama bajo los títulos de la autoconciencia, la atención justa y la concentración.

La Sabiduría (

paññā

), las dos virtudes de la comprensión justa y el pensamiento justo permiten al aspirante, mediante la Moralidad y la Meditación, entender el dhamma del Buda, entrar en él «directamente» e integrarlo en su propio orden de vida cotidiana de la forma que trataremos en el próximo capítulo.

Si hay algo de verdad en la historia de que Gotama alcanzara la iluminación en Bodh Gayā en una sola noche, pudiera ser que el hecho de que obtuvo la repentina y absoluta certeza de haber encontrado un método que, de ser seguido con firmeza, llevaría al aspirante más esforzado al Nibbāna. No se trataba de algo que él se hubiese inventado; no era una creación nueva o una invención suya. Al contrario, Gotama siempre insistió en que él simplemente había descubierto «un sendero que tenía mucha antigüedad, una vía antigua recorrida por muchos seres humanos en una época muy remota y distante»^[99]. Los otros Budas, sus predecesores, habían enseñado ese camino muchísimo tiempo atrás, pero el conocimiento antiguo se había desvanecido con el paso de los años y había sido olvidado por completo. Gotama insistía en que esa visión era sencillamente una afirmación de las cosas «tal y como son en realidad»; el sendero estaba escrito en la estructura misma de la existencia. Así pues, era el dhamma por excelencia, porque elucidaba los principios fundamentales que rigen la vida del cosmos. Si los hombres, las mujeres, los animales y los dioses se mantenían en este sendero podían alcanzar la iluminación que les traería la paz y la plenitud, porque ya no estarían permanentemente luchando contra su meollo más profundo.

Pero también hay que entender que las Cuatro Nobles Verdades no representan una teoría que pueda juzgarse estrictamente mediante el intelecto racional; no se trata de meras verdades especulativas. El dhamma del Buda era esencialmente un método, y el que se sostenga o no, no depende de su acuidad metafísica o su precisión científica, sino de que funcione o no. Las verdades aseguran poder poner fin al sufrimiento, no porque la gente se suscriba a un credo salvífico o a ciertas creencias, sino porque adoptan el programa o el estilo de vida de Gotama. A lo largo de los siglos, los hombres y las mujeres han encontrado que efectivamente ese régimen les ha proporcionado un grado de paz y conocimiento. La afirmación del Buda, repetida por los grandes sabios del Tiempo Axial, consistía en que los hombres y las mujeres alcanzaban su plena humanidad traspasando los límites de sí mismos hacia una realidad que trascendía su comprensión racional. El Buda nunca pretendió que su conocimiento de las Cuatro Verdades Nobles fuese único; sencillamente él había sido la primera persona de aquella era en haberse «dado cuenta» de ellas y haberlas hecho una realidad en su propia vida. Vio que había extinguido el deseo, el odio y la ignorancia que mantienen a la humanidad esclavizada. Él había alcanzado el Nibbāna, y a pesar de que todavía se hallaba sujeto a las dolencias físicas y otras vicisitudes, nada podía alterar su paz interior o causarle un dolor mental grave. Su método había funcionado. «¡La vida santa se ha vivido hasta su final! —gritó triunfante al final de aquella noche memorable debajo del árbol bodhi—. Lo que tenía que hacerse ha sido hecho; ¡ya no queda nada más por hacer!»^[100].

Aquellos de nosotros que no vivimos según el programa de moralidad y meditación budista no tenemos forma de juzgar esta afirmación. El Buda siempre fue muy explícito en que el dhamma no podía ser entendido solo a través del pensamiento racional. Solo revelaba su verdadera significación cuando era aprehendido «directamente» a través de los métodos

yóguicos y en el contexto ético adecuado^[101]. Las Cuatro Verdades Nobles tienen sentido lógico pero no son del todo convincentes hasta que el aspirante no ha aprendido a identificarlas en un nivel profundo y las ha integrado en su propia vida. Entonces, y solo entonces, experimentará la «exultación», la «dicha» y la «serenidad» que, según los textos pāli, nos embargan cuando nos despojamos del egoísmo, liberándonos de nuestra prisión de egocentrismo, y vemos las Verdades «tal y como son»^[102]. Sin la meditación y la moralidad prescritas por el Buda, las Verdades permanecen en un plano tan abstracto como una partitura musical que, para la gran mayoría de nosotros, no puede revelar en la página su verdadera belleza sino que necesita ser orquestada y ejecutada por un intérprete virtuoso.

A pesar de que las Verdades tienen sentido racional, los textos hacen hincapié en que no llegaron a Gotama a través de un razonamiento discursivo. Mientras estaba meditando debajo del bodhi crecieron en él como si surgiesen de las profundidades de su ser. Las aprehendió en su interior por una especie de «conocimiento directo» adquirido por un yogui que practica las disciplinas del yoga con «diligencia, ardor y autocontrol». Gotama estaba tan absorto en esas Verdades, el objeto de su contemplación, que nada se interponía entre ellas y su propia mente y corazón. Él se había convertido en su encarnación humana. Cuando la gente observaba la forma en que él actuaba y reaccionaba ante los acontecimientos veían el dhamma; podían ver el Nibbāna en forma humana. Para compartir la experiencia de Gotama tenemos que adquirir las Verdades con un espíritu de un total autoabandono. Tenemos que estar dispuestos a dejar atrás nuestro recalcitrante viejo yo. La moralidad compasiva y el yoga que Gotama creó solo concedían la liberación en el caso de que el aspirante estuviera preparado para dejar a un lado todo su egoísmo. Es significativo que en el momento en que Gotama alcanzó el Nibbāna debajo del árbol bodhi, no gritó: «¡Estoy liberado!» sino «¡Está liberado!»^[103]. Se había trascendido a sí mismo, había alcanzado el éxtasis y descubierto y aumentado la dimensión «inmensurable» de su humanidad que hasta entonces desconocía.

¿Qué quería decir el nuevo Buda cuando afirmaba haber alcanzado el Nibbāna aquella noche de primavera? ¿Había sido él mismo, como la palabra implica, «apagado», extinguido como la llama de una vela? Durante su búsqueda de seis años, Gotama no había perseguido su aniquilación de forma masoquista sino la iluminación. Había querido despertar al máximo potencial como ser humano; no ser barrido. El Nibbāna no significaba la extinción personal: lo que había sido apagado no era su personalidad sino los fuegos de la ambición, el odio y el engaño. Como resultado, él disfrutaba de un «enfriamiento» y una paz bienaventurados. Al desterrar sus estados mentales «inhábiles o no provechosos», el Buda había conseguido la paz que nace del desinterés; se trata de una condición que no podemos llegar a imaginar aquellos de nosotros que aún seguimos atrapados en las redes de los apetitos del egoísmo y que nos hacen ser hostiles contra los demás y distorsionan nuestra visión. Esa es la razón por la que en los años siguientes, el Buda siempre se negó a definir o describir el Nibbāna: decía que sería «inapropiado» hacerlo, dado que no hay palabras para describir tal estado a una persona no iluminada^[104]. Haber alcanzado el Nibbāna no significaba que a partir de ese momento Gotama ya no fuese a experimentar más sufrimiento. Envejecería, enfermaría y moriría como cualquier otra persona y, entretanto, experimentaría dolor. El Nibbāna no le concedía a la persona despierta una inmunidad como si estuviese en trance, sino un refugio interior que permitía a un hombre o a una mujer vivir con el dolor, tomar posesión de él, afirmarlo, y experimentar una profunda paz mental en medio del sufrimiento. Así pues, el Nibbāna se halla dentro de uno mismo, en lo más profundo del ser de cada persona. Es un estado totalmente natural; no nos es otorgado por la gracia ni por un salvador sobrenatural; puede ser alcanzado por cualquiera que siga el sendero de la iluminación de forma tan perseverante como Gotama hizo. El Nibbāna es un centro de sosiego; da sentido a la vida. Las personas que pierden el contacto con ese lugar tranquilo y no orientan su vida hacia él pueden desmoronarse. Los artistas, los poetas y los músicos solo pueden ser completamente creativos si trabajan con su núcleo interno de paz e integridad. Una vez que una persona ha aprendido a acceder a ese núcleo de serenidad, ya no se ve arrastrado por los miedos y deseos conflictivos, y es capaz de afrontar el dolor, la pena y el sufrimiento con ecuanimidad. Un ser humano iluminado o despierto ha descubierto la fuerza interior que nace de estar correctamente centrado, fuera del alcance del egoísmo.

Una vez que hubo encontrado ese reino de sosiego interior, que es el Nibbāna, Gotama se convirtió en un Buda. Estaba convencido de que una vez que el egoísmo se hubiese apagado no habría más llamas o combustible que encendiese una nueva existencia, porque el deseo

(tanhā) que lo mantenía atado al saṃsāra se había extinguido finalmente. A su muerte, alcanzaría su paranibbāna, su descanso final. Nuevamente, eso no significa la extinción total, como los occidentales a veces creen. El paranibbāna era un modo de existencia que no podemos concebir, a menos que hayamos alcanzado asimismo la iluminación. No hay palabras ni conceptos para ello, porque nuestro lenguaje está derivado de los datos de los sentidos de nuestra infeliz existencia mundana; no podemos imaginar realmente una vida en la que no haya egoísmo de alguna clase. Pero eso no implica que una existencia así sea imposible; sostener que una persona iluminada dejaba de existir después de la muerte pasó a convertirse en una herejía budista^[105]. Del mismo modo, los monoteístas han insistido en que no hay palabras que puedan describir de forma adecuada la realidad que ellos llaman «Dios». «El que ha ido a su descanso final (paranibbāna) no puede ser definido por ninguna medida», diría posteriormente el Buda a sus seguidores. «No hay palabras para describirlo. Lo que el pensamiento puede comprender ha sido anulado, del mismo modo que lo ha sido cada forma de hablar^[106]». En términos puramente mundanos, el Nibbāna era «nada», no porque no existiera, sino porque no se correspondía con nada de lo que conocemos. Pero los que por medio de las disciplinas del yoga y la moralidad de la compasión habían conseguido tener acceso a ese centro de apacibilidad interior veían que gozaban de un modo de ser inmensurablemente más rico porque habían aprendido a vivir sin las limitaciones del egoísmo.

El relato de cómo el Buda alcanzó la iluminación debajo del árbol bodhi en los textos pāli puede sumir al lector moderno en el desconcierto y la frustración. Es uno de los episodios en los que las escrituras theravadinas se vuelven opacas para las personas que no son yoguis consumados porque profundizan en detalle en cuestiones de técnica meditativa. Para un lego resulta de más ayuda la historia narrada en una escritura posterior, la *Nidāna Kathā*, que ofrece una noción de la iluminación más accesible para los mortales. Como sucede con su versión de la «Partida» de Gotama, esta historia explora las implicaciones psicológicas y espirituales de la iluminación de forma que un lego o un iniciado en el budismo pueda comprender, porque carece de la jerga yóguica pero nos ofrece un relato completamente mitológico de la iluminación. La intención del autor no es confeccionar una crónica histórica tal y como la entendemos nosotros sino que acude a metáforas intemporales para mostrar cuáles son las implicaciones del descubrimiento del Nibbāna. Emplea motivos de uso común en la mitología, que ha sido acertadamente descrita como una forma premoderna de psicología que traza los caminos internos de la psique y elucida el mundo oscuro de la mente inconsciente. El budismo es esencialmente una religión psicológica, de manera que no es de extrañar que los primeros autores budistas hiciesen un uso tan hábil de la mitología^[107]. Nuevamente debemos recordar que ninguno de estos textos se ocupa de contarnos lo que sucedió realmente sino que su intención se centra en ayudar a la audiencia a alcanzar su propia iluminación.

La *Nidāna Kathā* subraya la necesidad del coraje y la determinación: muestra a Gotama enzarzado en una lucha heroica contra todas las fuerzas de su interior que militan en contra de su consecución del Nibbāna. Leemos que después de que Gotama hubiese ingerido su primer pudín de arroz, caminó majestuosamente como un león hacia el árbol bodhi para hacer su última oración para la liberación, decidido a alcanzar su meta aquella misma noche. En primer lugar, rodeó el árbol, intentando hallar el lugar en el que los budas anteriores se habían sentado cuando triunfaron en su camino hacia el Nibbāna, pero, en todas partes, «la extensa tierra se alzaba y se hundía, como un enorme carro apoyado sobre su eje y con alguien situado en el borde»^[108]. Finalmente, Gotama se acercó a la parte oriental del árbol y cuando llegó allí el suelo permaneció quieto. Gotama decidió que ese debía de ser el «lugar inmóvil» en el que todos los Budas anteriores habían tomado asiento, de modo que adoptó la postura de āsana mirando hacia el este, la región del amanecer, con la firme esperanza de que estaba a punto de empezar una nueva era en la historia de la humanidad. «¡Dejad que mi piel, mis nervios y mis huesos se sequen al igual que toda la carne y la sangre de mi cuerpo! ¡Lo celebraré! —prometió Gotama—. Pero no me moveré de este lugar hasta haber conseguido la sabiduría suprema y final^[109]».

El texto hace hincapié en la fabulosa sacudida que sufre la tierra mientras Gotama rodeaba el árbol bodhi para recordarnos que no hay que leer esta historia literalmente. No se trata de un lugar físico: el árbol del mundo, que se alza en el eje mismo del cosmos, es una característica común de la mitología de la salvación. Es el lugar en el que las energías divinas se proyectan sobre el mundo, donde la humanidad encuentra lo Absoluto y se convierte más plenamente en

sí misma. Baste solo recordar el ejemplo de la cruz de Jesús que, según la leyenda cristiana, estaba en el mismo lugar que el Árbol del Conocimiento del Bien y el Mal en el Jardín del Edén. Pero en el mito budista es Gotama el hombre que se sienta en ese lugar central y no un hombre-Dios, porque los seres humanos deben salvarse sin ayuda sobrenatural. Los textos dejan patente que Gotama había llegado al eje del universo, el centro mitológico que mantiene unido todo el cosmos. El «lugar inmóvil» es ese estado psicológico que nos permite ver el mundo y a nosotros mismos en perfecto equilibrio. Sin la estabilidad psicológica y la orientación correcta, la iluminación es imposible: esa es la razón por la cual todos los Budas tenían que sentarse en ese lugar —o llegar a un estado mental determinado— antes de ser capaces de alcanzar el Nibbāna. Es el Axis Mundi, el punto inerte de calma en el que en muchos mitos mundiales los seres humanos encuentran lo Real y lo acondicionado; es el «lugar» donde las cosas que parecen diametralmente opuestas en el mundo profano se unen en esa *coincidentia oppositorum* que constituye la experiencia de lo Sagrado. La vida y la muerte, el vacío y la plenitud, lo físico y lo espiritual se funden y se integran como los radios de una rueda en su eje, de una forma que es inimaginable para la conciencia normal^[110]. Una vez que Gotama accedió al estado de equilibrio perfecto que había atisbado de niño debajo del árbol de la pomarrosa, cuando sus facultades estaban concentradas y su egoísmo se hallaba bajo control, creyó estar preparado para sentarse en aquel «lugar inmóvil». Por fin estaba en disposición de recibir el conocimiento supremo.

Pero la lucha todavía no había terminado. Gotama tenía que luchar aún con las fuerzas residuales que en él que se aferraban a la vida contumaz y se resistían a que el ego muriese. Māra, la sombra de Gotama, se apareció ante él, engalanado como un cakkavatti, un Soberano del Mundo, con un ejército impresionante. Māra mismo iba a lomos de un elefante que medía ciento cincuenta leguas de altura. Le habían crecido mil brazos, cada uno de los cuales blandía una arma mortífera. El nombre de Māra significa «engaño». Epitomaba la ignorancia que nos mantiene alejados de la iluminación pues, como un cakkavatti, solo podía representar la victoria conseguida mediante la fuerza física. Gotama todavía no estaba completamente iluminado, así que intentó responderle con la misma moneda, y utilizó las virtudes que había adquirido como armas defensivas, la espada o el escudo que destruirían a aquel ejército mortal^[111]. Pero, nuestro autor continúa, a pesar del poder de Māra, Gotama estaba sentado en la «postura inconquistable», a toda prueba contra aquella coerción tan vulgar. Cuando Māra desencadenó nueve terribles tormentas contra él, Gotama permaneció impertérrito. Los dioses, que se habían congregado para presenciar cómo Gotama llegaba al Nibbāna, huyeron aterrorizados, dejándolo a solas. La perspectiva budista sostiene que cuando los hombres y las mujeres buscan la salvación no les cabe esperar ninguna ayuda divina.

Llegados a ese punto, Māra se acercó a Gotama y entabló con él una extraña conversación. Le dijo a Gotama: «Levántate del asiento; no te pertenece a ti sino a mí». Gotama, pensó Māra, había trascendido este mundo; era invulnerable a toda oposición externa. Pero Māra era el Señor de este Mundo, y era a él, el cakkavatti, a quien le correspondía sentarse en su pináculo. No se dio cuenta de que la rabia, el odio, la violencia que acababa de exteriorizar lo descalificaban para tomar aquella posición bajo el árbol bodhi, que pertenecía únicamente al hombre que vive por la compasión. Gotama afirmó que Māra no estaba en absoluto preparado para la iluminación; jamás había hecho esfuerzos espirituales, nunca había dado limosnas, nunca había practicado el yoga. Así pues, concluyó: «Este lugar no te corresponde a ti sino a mí». Prosiguió diciendo que en sus vidas anteriores había renunciado a todas sus posesiones e incluso había llegado a dar su vida por otros. ¿Qué había hecho Māra? ¿Podía él aportar testigos de que había llevado a cabo actos compasivos? Al acto, los soldados de Māra gritaron al unísono: «¡Yo soy su testigo!», y Māra se volvió hacia Gotama triunfante y le pidió que aportara pruebas de sus propias afirmaciones^[112].

Pero Gotama estaba solo; junto a él no había ningún ser humano ni dios que pudiese actuar como testigo de su larga preparación para la iluminación. Por consiguiente, hizo algo que ningún cakkavatti haría jamás: pidió ayuda. Alargando su mano derecha tocó el suelo, le rogó a la tierra que testificase sobre sus actos pasados de compasión y con un contundente rugido la tierra le respondió: «¡Seré tu testigo!». Presa del terror, el elefante de Māra cayó de rodillas y sus soldados desertaron, corriendo horrorizados en todas las direcciones^[113]. La postura de testigo de la tierra que muestra al Buda sentado con las piernas cruzadas en la posición de āsana, tocando el suelo con la mano derecha, es uno de los símbolos predilectos del arte budista. No solo representa el rechazo del machismo estéril de Māra, sino que hace

hincapié en la idea de que un Buda pertenece verdaderamente al mundo. El dhamma es exigente pero no va contra la naturaleza. Hay una profunda afinidad entre la tierra y el ser humano desinteresado, algo que Gotama había intuido cuando recordó su trance debajo del árbol de la pomarrosa. El hombre o la mujer que busca la iluminación está en sintonía con la estructura fundamental del universo. A pesar de que el mundo parezca estar regido por la violencia de Māra y su ejército, es el Buda compasivo quien realmente está más en consonancia con las leyes básicas de la existencia.

Después de esa victoria sobre Māra, que era en realidad una victoria sobre sí mismo, ya no había nada que retuviera a Gotama. Los dioses regresaron de los cielos y esperaron sobrecogidos a que él alcanzase su liberación final, pues necesitaban su ayuda tanto como cualquier ser humano. Ahora Gotama entró en el primer jhāna y traspasó el mundo interior de su psique; cuando finalmente alcanzó la paz del Nibbāna, todos los mundos del cosmos budista se conmocionaron, los cielos y los infiernos temblaron y del árbol bodhi llovieron flósculos rojos sobre el hombre iluminado. Por todos los mundos,

los árboles florecieron; los frutales se inclinaban por el peso de su fruta; los troncos de loto florecieron sobre los troncos de los árboles [...] El sistema de diez mil mundos era como un ramo de flores dando vueltas por el aire^[114].

El océano perdió su sabor salado, el ciego y el sordo fueron capaces de ver y de oír; los tullidos pudieron andar y las cadenas de los prisioneros cayeron al suelo. Todo vislumbró fugazmente una nueva libertad y potencial; durante unos breves instantes, cada forma de vida fue capaz de ser ella misma con una mayor plenitud.

Pero el nuevo Buda no podía salvar al mundo de forma indirecta. Cada criatura tendría que poner en práctica el programa de Gotama para alcanzar su propia iluminación; él no podía hacerlo en su lugar. No obstante, parece ser que al principio el Buda —así es como a partir de ahora tenemos que llamar a Gotama— tomó una decisión contraria a predicar el dhamma, que era la única forma de poder salvar a las demás criaturas. A menudo se le conocería como Sakyamūni, el Silente de la república de Sakka, pues el conocimiento que él había adquirido era inefable y no podía ser descrito en palabras. Pero a lo largo de la región del Ganges, las gentes ansiaban una nueva visión espiritual, muy especialmente en las ciudades. Eso se puso de relieve, según los textos pāli, casi inmediatamente después de que aconteciese la iluminación del Buda, cuando dos mercaderes llamados Tapussa y Bhalluka que estaban de paso por allí fueron informados del gran acontecimiento por uno de los dioses y llegaron hasta el Buda para honrarlo. Fueron sus primeros seguidores laicos^[115]. Sin embargo, a pesar de ese éxito inicial, el Buda seguía reacio a predicar. Su dhamma era demasiado difícil de explicar, se dijo a sí mismo; la gente no estaría dispuesta a someterse a las arduas disciplinas yóguicas y morales que eran necesarias. Lejos de desear renunciar a sus apetitos, la mayoría de la gente valoraban positivamente sus ataduras y no querían oír su mensaje de autoabandono. «Si enseñara el dhamma —decidió el Buda—, la gente no lo comprendería y eso sería agotador y decepcionante para mí^[116]».

Pero entonces el dios Brahma intervino; había presenciado la iluminación de Gotama con mucha atención y se sintió desolado al oír tal decisión. Si el Buda se negaba a enseñar su dhamma, gritó Brahma con consternación «¡el mundo estaría perdido, el mundo no tendría una oportunidad!». Tomó la decisión de intervenir. Los textos pāli introducen a los dioses en el relato de una forma casi inconsciente. Los dioses formaban parte de su universo y esas leyendas que muestran a Māra y a Brahma ofreciendo su contribución a la historia del Buda ilustran la convivencia tolerante que debía de existir entre la nueva religión del budismo y los cultos más antiguos. A diferencia de los profetas hebreos, que manifestaban su desprecio por las deidades rivales de sus vecinos paganos, los primeros budistas no sentían la necesidad de pisotear el culto tradicional que tenía un amplio grupo de seguidores. Al contrario, se muestra al Buda permitiendo que los dioses lo ayudasen en ciertos momentos claves de su vida. Al igual que Māra, Brahma también podía representar un aspecto de la propia personalidad del Buda. Acaso eso fuese una forma de sugerir que los dioses eran proyecciones de las fuerzas del subconsciente humano. La historia de la intervención de Brahma puede indicar que había un conflicto en la mente del Buda y que mientras una parte de él quería retirarse a la soledad y disfrutar de la paz del Nibbāna sin ser molestado, había otra parte de él que se daba cuenta de que sencillamente no podía abandonar a las otras criaturas de esa forma.

Como si hubiesen intercambiado sus habituales papeles, Brahma abandonó su cielo, descendió a la tierra y se arrodilló delante del nuevo Buda. «Señor —rezó—, por favor, predica el dhamma... hay personas que albergan muy poco deseo en su interior y que permanecen encadenadas por la falta de este método; algunas de ellas lo entenderán». Le suplicó al Buda «que mirara a la raza humana que se hallaba ahogándose en el dolor y que recorriese un largo camino para salvar el mundo»^[117]. La compasión había sido un elemento esencial en la iluminación del Buda. Una leyenda cuenta que Gotama nació del costado de su madre, a la altura de su corazón^[118]. Es una parábola del nacimiento del ser humano espiritual, que por supuesto no hay que tomar literalmente. Solo cuando aprendemos a vivir desde nuestro corazón y a sentir el sufrimiento de los demás como si fuese el nuestro propio, nos volvemos verdaderamente humanos. Donde un hombre o una mujer bestializados anteponen su propio interés, una persona espiritual aprende a reconocer e intenta aliviar el dolor de los demás. Muchos de nosotros nos mantenemos en un estado de inhumanidad de forma deliberada, una condición parecida a la del palacio de los placeres del joven Gotama fuertemente defendido. Pero durante sus meditaciones y su larga preparación para la budeidad, Gotama había abierto todo su ser al hecho del dukkha y había permitido que la realidad del sufrimiento resonara en lo más recóndito de su ser. Había tomado conciencia de la Noble Verdad del Sufrimiento mediante el «conocimiento directo», hasta que había pasado a formar parte de ella y a integrarla completamente. No podía continuar a salvo encerrado en su Nibbāna privado; un retiro semejante violaría la dinámica esencial del dhamma: el Buda no podía practicar los cuatro «inmensurables», proyectando sentimientos de benevolencia en las cuatro direcciones de la tierra simplemente para su propio beneficio espiritual, mientras sus semejantes languidecían en un mundo corrompido. Una de las vías principales mediante las que había llegado al ceto-vimutti, la liberación de la iluminación, había sido fomentando la benevolencia y la empatía desinteresada. El dhamma exigía que regresara a la plaza de mercado y se involucrara en los asuntos de un mundo sufriente.

Dicho sea en su honor, el dios Brahma (o la parte más elevada de la personalidad del Buda) se dio cuenta de eso. El Buda escuchó su ruego atentamente y el texto pāli nos dice que «por compasión, miró hacia el mundo con el ojo de un Buda»^[119]. Se trata de un comentario importante. Un Buda no es sencillamente el que ha alcanzado su propia salvación sino el que puede empatizar con los sufrimientos de los demás a pesar de haber alcanzado personalmente la inmunidad al dolor. Ahora que el Buda se había dado cuenta de que las puertas del Nibbāna estaba «abiertas de par en par» para todo el mundo, ¿cómo podía cerrar su corazón a sus semejantes^[120]? Una parte esencial de la verdad a la que había «despertado» debajo del árbol bodhi era que vivir de forma moral era vivir para los demás. Pasaría los cuarenta años siguientes de su vida marchando infatigablemente por las ciudades y los pueblos de la llanura del Ganges, llevando su dhamma a dioses, animales, hombres y mujeres. No podía haber límites para su ofensiva de compasión.

Pero ¿quién sería el primero en oír su mensaje? El Buda se acordó al instante de sus antiguos maestros ālāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, pero algunos dioses que estaban aguardando en las proximidades le dijeron que ambos habían muerto recientemente. Eso le causó un profundo pesar. Sus maestros habían sido hombres buenos que a buen seguro habrían entendido su dhamma: ahora, a pesar de que no había sido error suyo, habían perdido su oportunidad y estaban condenados a otra vida más de dolor. Es posible que esas noticias infundieran en el Buda un sentimiento de apremio. A continuación pensó en los cinco bhikkhus con los que había practicado las disciplinas penitentes de tapas. Habían huido de su lado horrorizados cuando él había tomado su primer alimento pero no podía permitir que ese rechazo enturbiara su juicio. Recordó que lo habían ayudado y apoyado durante el tiempo que habían estado juntos y partió directamente en su busca. Habiéndose enterado de que vivían en el Parque del Venado en las afueras de Vārānāsī (el moderno Benarés), inició su viaje, decidido a poner en movimiento la Rueda del Dhamma y, en sus palabras, «hacer resonar los tambores del eterno Nibbāna»^[121]. No esperaba gran cosa. El Buda creyó equivocadamente que sus enseñanzas solo se seguirían durante unas pocas centurias. Pero las gentes necesitaban ser rescatadas y la naturaleza misma de la iluminación que había alcanzado hacía que el Buda se sintiese llamado a hacer por ellos lo que estuviese en su mano.

Dhamma

El primer intento del Buda de enseñar su doctrina fue un completo fracaso. De camino a Gayā se cruzó con un conocido, un jainista llamado Upaka, quien reparó al instante en el cambio operado en su amigo. «¡Qué lleno de paz pareces! ¡Qué alerta! —exclamó—. ¡Irradias serenidad! ¡Tienes la complejión clara, los ojos relucientes! ¿Quién es tu maestro? Y ¿qué dhamma sigues actualmente?». Era una forma idónea de empezar la conversación. El Buda le explicó que no tenía maestro y que no pertenecía a ningún sangha. No obstante, no había nadie como él en el mundo porque se había convertido en un Arahant, un «venerable», que había conseguido la iluminación suprema. «¡Qué! —gritó Upaka con incredulidad—. ¿Seguramente no me estarás diciendo que eres un Buda, un Jina, un Vencedor espiritual, el Santo que todos estamos esperando?». El Buda asintió. Había conquistado todos los deseos y, en verdad, podía llamársele un Jina. Upaka le dirigió una mirada escéptica y sacudió la cabeza: «Sigue soñando amigo —comentó—, yo me voy por este camino». Dicho esto se alejó bruscamente del camino principal y se adentró por un sendero lateral, renunciando de ese modo al camino directo que conduce al Nibbāna^[122].

Sin inmutarse, el Buda prosiguió su camino hacia Vārānasī, ciudad importante y centro de aprendizaje para los brahmanes. Sin embargo, no permaneció mucho tiempo allí, sino que fue directamente al Parque del Venado, a las afueras de Isipatana, donde sabía que vivían sus cinco antiguos compañeros. Cuando los cinco bhikkhus lo vieron acercarse a ellos se alarmaron. Por lo que ellos sabían, Gotama, el que fuera su antiguo mentor, había abandonado la vida santa y se había pasado al lujo y la autoindulgencia. Ya no podían saludarlo como hicieran antes, con el respeto que se le debía a un gran asceta. Pero eran hombres buenos, dedicados al ahimsā y no deseaban herir sus sentimientos. Decidieron que Gotama podía sentarse con ellos un rato si ese era su deseo, y descansar de su larga caminata. Pero a medida que el Buda fue aproximándose se sintieron completamente desarmados. Quizá a ellos también les asombraran su nueva serenidad y confianza, porque uno de los bhikkhus corrió hacia él para saludarlo, tomando su túnica y su escudilla mientras los otros le preparaban un asiento, y le trajeron agua, un banquillo y una toalla para que su antiguo líder pudiese lavarse los pies. Le dieron la bienvenida afectuosamente, llamándole «amigo»^[123]. Esta misma escena se repetiría a menudo. La compasión y la amabilidad de la actitud del Buda solía apaciguar la hostilidad de los humanos, los dioses y los animales por igual.

El Buda fue directamente al grano. En realidad ya no deberían llamarlo amigo, les explicó, porque su viejo yo se había desvanecido y ahora tenía un estatus completamente distinto. Ahora era un Tathāgatha, un curioso título cuyo significado literal es el «Así ido». Su egoísmo se había extinguido. No debían pensar que había abandonado la vida santa, sino todo lo contrario. Había una convicción y una urgencia en su forma de hablar que sus compañeros no habían oído nunca antes. «¡Escuchad —les anunció—, he conocido el estado imperecedero del Nibbāna! ¡Os enseñaré! ¡Os mostraré el dhamma!»^[124]. Si atendían a sus enseñanzas y las ponían en práctica también ellos devendrían Arahants; podrían seguir sus pasos entrando en la verdad suprema y haciéndola una realidad en su vida. Lo único que tenían que hacer era escucharlo con atención.

Entonces el Buda pronunció su primer sermón, que en los textos ha sido preservado bajo el nombre de *Dhammacakkappavattana-Sutta*, el Discurso que pone en Movimiento la Rueda del Dhamma, porque traía al mundo la doctrina y ponía en movimiento una nueva era para la humanidad, que a partir de entonces conocería la forma correcta de vivir. Su propósito no era impartir una información metafísica abstrusa, sino guiar a los cinco bhikkhus hacia la iluminación. Ellos se convertirían en Arahants, como él, pero nunca podrían igualar a su maestro porque el Buda había alcanzado el Nibbāna en solitario, por sus propios medios y sin ayuda. Por eso había obtenido una distinción mayor convirtiéndose en Sammā Sambuda, Maestro de la Iluminación Suprema. Las enseñanzas budistas posteriores afirmarían que un Sammā Sambuda solo aparecía en la tierra cada treinta y dos mil años, cuando el conocimiento del dhamma se hubiese desvanecido por completo de la faz de la tierra. Gotama se había convertido en el Buda de nuestra era, y empezó sus enseñanzas en el Parque del Venado de Isipatana.

Pero ¿cómo iba a enseñar? El Buda no tenía tiempo para doctrinas ni credos; no tenía ninguna teología que impartir, ni teoría alguna acerca de la causa del dukkha, ni historias sobre el Pecado Original, ni una definición de la Realidad Última. No veía la necesidad de tales especulaciones. El budismo era desconcertante para aquellos que equiparaban la fe a la creencia en ciertas opiniones religiosas inspiradas. La teología de una persona era algo que traía totalmente sin cuidado al Buda. Aceptar una doctrina por la autoridad de alguien era, a sus ojos, un estado «inhábil o no provechoso» que no podía conducir a la iluminación pues significaba una abdicación de la responsabilidad personal. No veía virtud en adscribirse a ningún credo oficial. La «fe» significaba la confianza en la existencia del Nibbāna y la resolución de probarse a uno mismo que eso era cierto. El Buda siempre insistía en que sus discípulos tenían que poner a prueba todo cuanto él les enseñaba por medio de sus propias experiencias y no aceptar nada de oídas. Una idea religiosa podía convertirse muy fácilmente en un ídolo mental, algo más por lo que sentir apego, cuando el verdadero propósito del dhamma era ayudar a la gente a desapegarse.

El «desapego» es una de las claves de la doctrina budista. La persona iluminada no se aferraba, ni siquiera se acogía, a las enseñanzas que gozasen de mayor autoridad. Todo era transitorio y nada perdurable. Hasta que sus discípulos no reconocieran esto en cada fibra de su ser no conseguirían alcanzar el Nibbāna. Incluso su propia doctrina podía ser desechada una vez que hubiese cumplido su propósito. En una ocasión la comparó con una balsa, contándoles la historia de un viajero que había llegado a una gran extensión de agua y necesitaba desesperadamente cruzar al otro lado. No había ningún puente, ni barcas, de modo que construyó una balsa y remó hasta la otra orilla del río. Y después, el Buda preguntó a sus oyentes: ¿qué se suponía que tenía que hacer el viajero con la balsa? En vista de que le había sido de utilidad, ¿tenía que tomar la decisión de cargarla a la espalda y arrastrarla consigo adondequiera que fuese? O sencillamente ¿debería amarrarla y proseguir su camino? La respuesta era evidente. «Llegado el momento, bhikkhus, mis enseñanzas son como esa balsa, útiles para cruzar el río y no para aferrarse a ellas —concluyó el Buda—. ¡Si entendéis correctamente que la naturaleza de la doctrina es como la de la balsa, entonces os desprenderéis incluso de las buenas enseñanzas (dhamma) por no decir nada de las malas!»^[125]. Su dhamma era totalmente pragmático. Su función no era proclamar definiciones infalibles o satisfacer la curiosidad intelectual del discípulo acerca de cuestiones metafísicas. Su único objetivo era hacer posible que la gente cruzase el río del dolor hasta la «otra orilla». Su tarea era aliviar el sufrimiento y ayudar a sus discípulos a conseguir la paz del Nibbāna. Cualquier otra cosa que no sirviese a ese fin carecía de importancia.

De ahí que no hubiese teorías abstrusas sobre la creación del universo o la existencia del Ser Supremo. Esas cuestiones podían ser interesantes pero no harían que un discípulo llegase a la iluminación o a la liberación del dukkha. Un día, mientras estaba viviendo en una cueva en el bosque de árboles simsāpa, en Kosambī, el Buda arrancó algunas hojas y les comentó a sus discípulos que aún quedaban muchas más hojas creciendo en los árboles. Así también, él les había dado a ellos unas pocas enseñanzas y se había callado otras tantas. ¿Por qué? «Porque, discípulos míos, estas no os serían de ayuda, no son útiles en la búsqueda de la santidad, no conducen a la paz y al conocimiento directo del Nibbāna^[126]». A un monje que seguía instigándolo para que le hablase de su filosofía le dijo que era como un hombre herido que se negaba a que lo curasen hasta saber el nombre de la persona que le había disparado y el lugar de donde procedía: ese hombre moriría antes de conseguir semejante información inútil. Del mismo modo, los que se negaban a vivir según el método budista hasta que hallaran el conocimiento acerca de la creación del mundo o la naturaleza del Absoluto perecerían en la miseria antes de obtener respuesta a tales cuestiones insondables. ¿Qué importaba si el mundo era eterno o creado en el tiempo? La pena, el sufrimiento y la miseria seguirían existiendo. El Buda estaba preocupado sencillamente por el cese del dolor. «Predico una cura para esas condiciones infelices aquí y ahora —le dijo el Buda al bhikkhu de aspiraciones filosóficas—. Así que recuerda siempre lo que no te he explicado y la razón por la que me he negado a hacerlo^[127]».

Cuando se presentó ante sus cinco antiguos compañeros en el Parque del Venado, el Buda tuvo que empezar por alguna parte. ¿Cómo iba a disipar sus sospechas? Tendría que darles alguna explicación lógica de las Cuatro Verdades Nobles. En realidad no sabemos qué fue lo que les dijo a los cinco bhikkhus aquel día. No es muy probable que el discurso conocido en

los textos pāli como el Primer Sermón sea una transcripción literal de su prédica en aquella ocasión. Cuando las escrituras fueron compiladas, los editores probablemente se encontraron con esta sutta que explica de un modo conveniente las ideas esenciales de la doctrina y la insertaron en aquel punto del relato^[128]. Si bien cabe destacar que algunos aspectos del Primer Sermón eran apropiados para el momento. El Buda siempre se preocupó de que sus enseñanzas encajaran con las necesidades de las personas que lo estaban escuchando. Los cinco bhikkhus estaban preocupados por el abandono del ascetismo de Gotama, de modo que en esta sutta el Buda empezó por darles seguridad y les explicó la teoría que había detrás del Camino Medio. Las personas que habían «Partido» hacia la santidad, les dijo, debían evitar los dos extremos del placer sensual, por una parte, y de la excesiva mortificación, por otra. Ninguno de esos dos caminos era útil porque no conducían al Nibbāna. En cambio, él había descubierto el Óctuple Sendero, un término medio entre esas dos alternativas que, él se lo podía garantizar, guiaría a los monjes directamente a la iluminación.

A continuación, el Buda mencionó las Cuatro Verdades Nobles: la Verdad del Sufrimiento, la Verdad de la Causa del Sufrimiento, la Verdad del Cese del Sufrimiento o Nibbāna y el Camino que conducía a la liberación. No obstante, estas verdades no fueron presentadas como teorías metafísicas sino como un programa de carácter práctico. La palabra dhamma denota no solo lo que es sino también lo que debería ser. El dhamma del Buda era un diagnóstico del problema de la vida y una prescripción para su cura que debía ser seguido con exactitud. Cada una de estas Verdades tenía tres componentes en su sermón. En primer lugar, hacía que los bhikkhus vieran la Verdad. A continuación les explicaba lo que había de hacerse con ella: el sufrimiento tenía que ser «conocido completamente»; el deseo, la Causa del Sufrimiento, tenía que ser «desechado»; el Nibbāna, el Cese del Sufrimiento, tenía que «convertirse en una realidad» en el corazón del Arahant; y el Sendero Óctuple tenía que ser «seguido». Finalmente, el Buda explicó lo que él había alcanzado; había entendido el dhukkha «directamente»; había abandonado el deseo; había experimentado el Nibbāna; había seguido el sendero hasta su conclusión. Les contó que, una vez se hubo probado a sí mismo que su dhamma funcionaba realmente y hubo completado el programa, cuando llegó a su iluminación anunció: «He alcanzado la liberación final», gritó triunfante^[129]. En verdad había quedado liberado del saṃsāra, conocía el Camino Medio que era el Sendero verdadero y su vida y su persona daban fe de ello.

Los textos pāli nos dicen que mientras escuchaba el sermón del Buda, Kondañña, uno de los cinco bhikkhus, empezó a experimentar sus enseñanzas «directamente»^[130]. Estas «se elevaron» en él como si viniesen de las profundidades de su propio ser. Era como si las reconociera, como si siempre las hubiese conocido^[131]. Esa es la forma en que las escrituras siempre describen la conversión de un nuevo discípulo al dhamma. No se trataba de la mera aceptación de un credo. El Buda estaba llevando a cabo una auténtica ceremonia de iniciación en el Parque del Venado. Como una partera, estaba asistiendo al alumbramiento de un ser humano iluminado, o, para utilizar su propia metáfora, estaba sacando la espada de su vaina y la serpiente de su muda. Cuando los dioses, que se habían congregado en el Parque del Venado para escuchar el Primer Sermón, vieron lo que le había sucedido a Kondañña, gritaron con júbilo: «¡El Señor ha puesto en movimiento la Rueda del Dhamma en el Parque del Venado de Vārāṇasī!». El clamor fue llevado por los dioses de un cielo a otro hasta que alcanzó la mismísima morada de Brahma. La tierra tembló y se llenó de una luz más radiante que la de ningún dios. «¡Kondañña ha comprendido! ¡Kondañña ha comprendido!», exclamó el Buda con alegría. Kondañña pasó a ser lo que posteriormente la tradición budista llamaría un «ganador de la corriente» (*sotāpanna*^[132]). Todavía no estaba totalmente iluminado, pero sus dudas se habían desvanecido y ya no sintió ningún interés por ningún otro dhamma, estaba preparado para sumergirse de pleno en el método del Buda, convencido de que este habría de conducirlo al Nibbāna. Pidió ser admitido en el sangha del Buda. «Ven, bhikkhu, el dhamma ha sido predicado con buen resultado. Vive la vida santa que acabará con tu sufrimiento de una vez por todas^[133]».

Pero los textos pāli incluyen otra versión de esta primera sesión docente en el Parque del Venado. Describen un proceso mucho más largo y sensiblemente distinto. El Buda instruyó a los bhikkhus por parejas mientras que los otros tres iban a Vārāṇasī para mendigar suficiente alimento para los seis. Se ha sugerido que en esas tutorías más íntimas, el Buda inició a los bhikkhus en su yoga especial, enseñándoles la práctica de la «autoconciencia» y los

«inmensurables»^[134] . Ciertamente, la meditación era indispensable para la iluminación. El dhamma no podía devenir una realidad o ser entendido «directamente» a menos que los aspirantes también estuviesen ahondando profundamente en ellos mismos y aprendiendo a poner su cuerpo y su mente debajo del microscopio yóguico del Buda. Kondañña no podía haberse convertido en un «ganador de la corriente» y obtener su «conocimiento directo» del dhamma limitándose a escuchar un sermón y aceptando sus verdades de oídas. Las verdades del Sufrimiento y del Deseo no podían ser comprendidas adecuadamente hasta que los bhikkhus no hubiesen cobrado conciencia de ellas en los detalles de su propia experiencia; el Sendero Óctuple que él predicaba, incluía la disciplina de la meditación. Es casi seguro que la instrucción de los cinco bhikkhus se prolongara más de una sola mañana; aun en el caso de que fuesen yoguis muy adiestrados y versados en la ética del ahiṃsā, el dhamma necesitaba tiempo por surtir efecto. En cualquier caso, los textos pāli nos dicen que poco después de que el dhamma se «elevara» en Kondañña, Vappa, Bhaddiya, Mahānāma y Assaji también se convirtieron en «ganadores de la corriente»^[135] .

La formulación razonada del dhamma era complementaria a la práctica de la meditación que posibilitaba que los aspirantes la «viesen». Mediante el yoga, los bhikkhus podían identificarse con las verdades que la doctrina intentaba expresar. Uno de los temas más frecuentes de la meditación budista era lo que se dio a llamar la Cadena de la Causa Dependiente (*Paiicca-Samuppāda*), que el Buda desarrolló probablemente en un estadio más tardío como suplemento a la Verdad del Sufrimiento, a pesar de que los textos pāli señalan que él ya estaba contemplando esa Cadena inmediatamente antes y después de su iluminación^[136] . La Cadena hace un seguimiento del ciclo vital de un ser sintiente a través de doce eslabones condicionados y condicionantes, que ilustran la naturaleza transitoria de nuestra vida y ponen de manifiesto cómo cada persona está perpetuamente deviniendo otra cosa.

De (1) la ignorancia depende (2) el kamma; del kamma depende (3) la conciencia; de la conciencia dependen (4) el nombre y la forma; del nombre y la forma dependen (5) los órganos de los sentidos; de los órganos de los sentidos depende (6) el contacto; del contacto depende (7) la sensación; de la sensación depende (8) el deseo; del deseo depende (9) el apego; del apego depende (10) la existencia; de la existencia depende (11) el nacimiento; del nacimiento depende (12) el dukkha: la vejez y la muerte, el dolor, el lamento, la miseria, la pena y la desesperación^[137] .

Esta Cadena se convirtió en la parte central de la doctrina budista aunque no resulte nada fácil de comprender. A quienes les parezca amedrentadora quizá les alegre saber que en una ocasión el Buda reprendió a un bhikkhu que afirmaba encontrarla fácil. Debía ser tomada como una metáfora que pretendía explicar cómo era posible que una persona pudiese renacer cuando no había ningún yo que persistiera de una vida a otra, como el Buda estaba empezando a colegir. ¿Qué era lo que volvía a renacer? ¿Había alguna ley que unía el renacimiento con el dukkha?

Los términos empleados en la Cadena son bastante oscuros. «Nombre y forma», por ejemplo, era simplemente una expresión pāli para «persona»; «conciencia» (*viññāna*) no se refería a la totalidad de los pensamientos y sentimientos de una persona, sino a una suerte de sustancia etérea, la última idea o el impulso de un ser humano moribundo que está condicionada por el conjunto del kamma que ha habido en su vida. Esa «conciencia» se convierte en la semilla de un nuevo «nombre y forma» en el seno de su madre. La personalidad de este embrión está condicionada por la calidad de la «conciencia» moribunda de su predecesor o predecesora. Una vez que el feto está vinculado a esa «conciencia», puede empezar un nuevo ciclo de vida. El embrión desarrolla órganos de los sentidos y, después de su nacimiento, estos «toman contacto» con el mundo exterior. Este contacto sensual da origen a las «sensaciones» o sentimientos que llevan al «deseo», la causa más poderosa del dukkha. El deseo conduce al apego que impide nuestra liberación e iluminación, y que nos condenan a una nueva «existencia», un nuevo nacimiento y más dolor, enfermedad, pena y muerte^[138] .

La Cadena empieza con la ignorancia que, por consiguiente, se convierte en la causa última del sufrimiento o, cuando menos, en la más poderosa. Muchos de los monjes de la región del Ganges creían que el deseo era la primera causa del dukkha, mientras que los *Upaniṣads* y el *Sāṃkhya* pensaban que la ignorancia de la naturaleza de la realidad constituía el mayor

impedimento para la liberación. El Buda era capaz de combinar estas dos causas^[139]. Creía que cada persona estaba con vida porque él o ella habían estado precedidos en una existencia anterior por seres que no conocían las Cuatro Verdades y, por consiguiente, no podían librarse de los Deseos y del Sufrimiento. Una persona que no estaba correctamente informada podía cometer graves errores prácticos. Por ejemplo, un yogui podía confundir uno de los estados más altos del trance con el Nibbāna y, en tal caso, no se esforzaría al máximo para conseguir la liberación final. En la mayoría de las versiones de la Cadena que se ofrecen en los textos pāli, el segundo eslabón no es el kamma sino el término más complejo *sankhāra* (formación). Pero ambas palabras derivan de la misma raíz verbal: *kr* (hacer). Sankhāra ha sido traducido algo farragosamente como: «estados o cosas en formación o preparación»^[140]. Así pues nuestros actos (kamma) están preparando la «conciencia» para una existencia futura; la están formando y condicionando. Dado que el Buda consideraba nuestras intenciones como kamma mental, la Cadena señala que esas emociones que motivan nuestras acciones externas tendrán consecuencias futuras; toda una vida de elecciones ambiciosas y falsas afectarán la calidad de nuestro último pensamiento moribundo (*viññana*), y eso afectará la forma de vida que tengamos la próxima vez. ¿Acaso aquella «conciencia» final moribunda que pasaba a unos nuevos «nombre y forma» era una entidad eterna y constante? ¿Vivía la misma persona una y otra vez? Sí y no. El Buda no creía que la conciencia fuese el tipo de yo permanente y eterno que los yoguis buscaban, sino que la veía más bien como una última energía temblorosa, como una llama que pasa de una antorcha a otra^[141]. Una llama no es nunca constante; un fuego que se enciende a la caída de la noche es y no es el mismo fuego que sigue ardiendo al alba.

No hay entidades fijas en la Cadena. Cada eslabón depende de otro y conduce directamente a otra cosa. Es una expresión perfecta del «devenir» que el Buda veía como el hecho ineludible de la vida humana. Siempre estamos intentado convertirnos en algo diferente a lo que somos, luchando por otra forma de ser y, en efecto, no podemos permanecer mucho tiempo en el mismo estado. Cada *sankhāra* da lugar a la siguiente; cada estado es sencillamente el prelude de otro. Por consiguiente, no hay nada en la vida que pueda considerarse estable. Una persona debería ser vista como un proceso, no como una entidad invariable. Cuando un *bhikkhu* meditaba sobre la Cadena y la veía yóguicamente, y cobraba conciencia de la forma en que cada pensamiento y sensación surgían y desaparecían, adquiriría un «conocimiento directo» de la Verdad de que no hay nada en lo que uno pueda apoyarse, que todo es impermanente (*anicca*), y ese conocimiento lo inspiraría a redoblar sus esfuerzos para liberarse de esa Cadena sin fin de causa y efecto^[142].

Esa constante autoevaluación y atención a las fluctuaciones de la vida cotidiana inducían a un estado de sereno control. Cuando seguía la práctica diaria de la autoconciencia durante su meditación, el *bhikkhu* adquiría una comprensión de la naturaleza de la personalidad mucho más profunda y más inmediata de la que cualquiera podría obtener a través de la deducción racional. También conducía a una mayor autodisciplina. El Buda no tenía tiempo para los trances extáticos de los brahmanes. Insistía en que sus monjes debían comportarse siempre con sobriedad y prohibía la exhibición de emociones. Pero la autoconciencia también hacía que el *bhikkhu* fuese más consciente de la moralidad de su conducta. Se daba cuenta de que sus acciones «inhábiles o no provechosas» podían dañar a otras personas y que incluso su misma motivación podía ser nociva. Por tanto, concluyó el Buda, nuestras intenciones eran kamma y tenían consecuencias^[143]. Las intenciones, ya fuesen conscientes o inconscientes, que inspiraban nuestras acciones eran actos mentales cuya importancia podía equipararse a cualquier acto externo. Esta redefinición del kamma como *cetanā* (intención, elección) fue revolucionaria; ahondaba más en toda la cuestión de la moralidad que, a partir de aquel momento, pasaba a situarse en la mente y el corazón, y no podía tomarse meramente como un asunto de conducta externa.

Pero la autoconciencia (*sati*) llevó al Buda a una conclusión aún más radical. Tres días después de que los cinco *bhikkhus* hubiesen alcanzado el estado de «ganadores de la corriente», el Buda pronunció un segundo sermón en el Parque del Venado, en el que expuso su doctrina única del *anattā* (noalma^[144]). Dividió la personalidad humana en cinco «conjuntos» o «agregados» (*khandhas*): el cuerpo, los sensaciones, las percepciones, las voliciones (conscientes o inconscientes) y la conciencia, y pidió a los *bhikkhus* que considerasen cada *khandha* por separado. El cuerpo o nuestras sensaciones, por ejemplo, cambiaban constantemente de un momento a otro. Nos ocasionaban dolor, nos fallaban y nos frustraban. Lo mismo podía decirse de las percepciones y las voliciones. Así pues, cada

khandha, sujeta como estaba al dukkha, era defectuosa y transitoria, no podía constituir o incluir el yo que tantos ascetas y yoguis andaban buscando. ¿No era cierto, preguntó el Buda a sus discípulos, que después de examinar cada khandha, una persona honesta veía que no podía identificarse plenamente con ella por ser tan insatisfactoria? Se sentía obligado a decir: «Eso no es mío; no es lo que yo soy en realidad; no es mi verdadero yo»^[145]. Pero el Buda no se limitó solo a negar la existencia del yo eterno y absoluto. Ahora sostenía que tampoco había un yo en minúsculas estable. Los términos «yo» y «yo mismo» no eran más que meras convenciones. La personalidad carecía de un núcleo fijo e inmutable. Como la Cadena mostraba, cada ser sintiente estaba en un estado de flujo permanente; él o ella era una mera sucesión de estados de existencia temporales y mutables.

El Buda insistió en este mensaje a lo largo de su vida. Si el filósofo francés del siglo XVII, René Descartes, declararía: «Pienso, luego existo», el Buda llegó exactamente a la conclusión opuesta. Cuanto más pensaba con el método autoconsciente y yóguico que había desarrollado, más claro veía que lo que llamamos «yo» es un engaño. En su opinión, cuanto más de cerca nos examinábamos a nosotros mismos, más difícil resultaba encontrar algo que pudiésemos señalar como una entidad fija. La personalidad humana no era un ser estático al que le pasaran cosas. Puesto bajo el microscopio del análisis yóguico cada persona era un proceso. Al Buda le gustaba describir la personalidad empleando metáforas del tipo: un fuego abrasador o una corriente torrencial; la personalidad tenía algún tipo de identidad pero esta no era nunca la misma de momento a momento. Con cada segundo que pasaba un fuego era distinto: se había consumido y se había vuelto a crear a sí mismo, lo mismo que las personas. En un símil especialmente vívido, el Buda comparaba la mente humana con un mono que deambula por la selva: «Se agarra a una rama y, acto seguido, la deja ir para coger otra»^[146]. Lo que nosotros experimentamos como el «yo» es en realidad un término convencional, porque estamos cambiando constantemente. De la misma forma, la leche puede devenir progresivamente en cuajada, mantequilla, *ghee* y extracto fino *de ghee*. No tiene ningún sentido llamar «leche» a cada una de estas transformaciones, a pesar de que en un sentido sería correcto hacerlo^[147].

El empirista escocés del siglo XVIII, David Hume, llegó a una conclusión parecida, aunque con una importante diferencia: no esperaba que su percepción afectase al comportamiento moral de sus lectores. Pero en la India del Tiempo Axial, el conocimiento no tenía importancia a menos que fuese transformativo. Un dhamma era un imperativo para la acción, y la doctrina del anattā no era una proposición filosófica abstracta sino que exigía a los budistas comportarse como si el ego no existiese. Sus efectos éticos son de gran alcance. No se trataba solo de que la idea del «yo» condujera a pensamientos inhábiles o no provechosos sobre el «mí y mío» e inspirase apetitos egoístas; el egoísmo podía considerarse con razón la fuente de todo mal: un apego excesivo al yo puede conducir a la envidia y el odio hacia los rivales, el engaño, la megalomanía, el orgullo y la crueldad y, cuando el yo se siente amenazado, a la violencia y la destrucción de otros. Las gentes de Occidente consideran a menudo la doctrina de anattā del Buda como nihilista, pero todas las grandes religiones mundiales formadas durante el Tiempo Axial buscan en el mejor de los casos doblegar el ego voraz y asustadizo que tanto daño causa. No obstante, el Buda era más radical. Sus enseñanzas sobre el anattā no buscaban aniquilar el yo. El sencillamente negaba que el yo hubiese existido nunca. Una equivocación semejante era sintomática de la ignorancia que nos mantenía atados al ciclo del sufrimiento.

El anattā, como cualquier otra enseñanza budista, no era una doctrina filosófica, sino eminentemente práctica. Una vez que un discípulo hubiese adquirido, por medio del yoga y la autoconciencia, un conocimiento «directo» del anattā, se vería emancipado de los dolores y peligros del egoísmo, que se convertiría en una imposibilidad lógica. Hemos visto que en los países axiales la gente se sintió repentinamente sola y perdida en el mundo, exiliada del Edén y de la dimensión sagrada que da un significado y un valor a la vida. Gran parte de su dolor se debía a la inseguridad en un mundo de individualismo intensificado en la nueva economía de mercado. El Buda intentaba hacer que sus bhikkhus viesen que no poseían un «yo» que necesitara ser defendido, adulado, engatusado, y ensalzado a expensas de otros. Una vez que el monje hubiese adquirido práctica en la disciplina de la autoconciencia, vería cuán efímero era en realidad eso a lo que llamábamos «yo». Ya no volvería a introyectar su ego en esos estados mentales pasajeros ni se identificaría con ellos. Aprendería a mirar sus deseos, sus miedos y sus apetitos como fenómenos lejanos que poco tenían que ver con él. Una vez que

hubiese alcanzado ese estado de desapasionamiento y ecuanimidad, les explicó el Buda a los cinco bhikkhus al final de su Segundo Sermón, verían que estaban preparados para la iluminación. «Su ambición se desvanece y una vez que sus apetitos desaparecen experimenta la liberación de su corazón». Había conseguido su objetivo y podía prorrumbar en el mismo grito de júbilo que el propio Buda había lanzado tras alcanzar la iluminación. «La vida santa se había vivido hasta su final. Lo que tenía que hacerse se había hecho; ¡ya no quedaba nada más por hacer!»^[148].

Y, en efecto, fue después de oír la explicación del Buda del anattā cuando los cinco bhikkhus llegaron a la completa iluminación y devinieron Arahants. Los textos nos dicen que estas enseñanzas llenaron su corazón de alegría^[149]. Eso podría parecer extraño: ¿por qué deberían alegrarse al oír que el yo que todos nosotros apreciamos no existe? El Buda sabía que el anattā podía ser aterrador. Un lego que escuche por primera vez la doctrina podría sentirse presa del pánico y pensar: «¡Voy a ser aniquilado y destruido! ¡Voy a dejar de existir!»^[150]. Pero los textos pāli nos muestran que, al igual que hicieran los cinco bhikkhus, la gente aceptaba el anattā dando muestras de un enorme alivio y alegría, y eso «demostraba» su veracidad. Cuando la gente vivía como si el ego no existiese se daba cuenta de que era más feliz. Experimentaba el mismo tipo de ensalzamiento del ser como el que se producía con la práctica de los «inmensurables», que estaban diseñados para destronar al yo del centro de nuestro universo privado y poner a otros seres en su lugar. El egoísmo es limitador; solo cuando vemos las cosas desde nuestro punto de vista egoísta nuestra visión está limitada. Resulta liberador vivir más allá del alcance de la ambición, el odio y los miedos que vienen acompañados de una profunda ansiedad sobre nuestro estatus y nuestra supervivencia. El anattā puede parecer desolador cuando se enuncia como una idea abstracta, pero cuando era vivido transformaba la vida de la gente. Al vivir como si no tuviesen yo, las personas notaban que habían conquistado su egoísmo y se sentían mucho mejor. Al comprender el anattā con el conocimiento «directo» de un yogui, sentían que habían pasado a una existencia más rica y más plena. Así pues, el anattā debía decirnos algo cierto acerca de la condición humana, pese a que no pudiésemos probar empíricamente que el yo no existe.

El Buda creía que una vida carente de yo introduciría a los hombres y mujeres al Nibbāna. Los monoteístas pensaban que eso los conduciría ante la presencia de Dios. Pero para el Buda la idea de una deidad personalizada era demasiado limitadora, porque sugería que la Verdad suprema no era sino otro ser más. El Nibbāna no era ni una personalidad ni un lugar como el cielo. El Buda siempre negó la existencia de cualquier principio absoluto o Ser Supremo; eso solo sería otra cosa más por la que sentir apego, otra cadena y un impedimento para la iluminación. Al igual que sucede con la doctrina del yo, la noción de Dios también se puede utilizar para sustentar e hinchar el ego. Los monoteístas más sensibles en el judaísmo, cristianismo e islam eran conscientes de ese peligro y se referían a Dios de un modo que recuerda la reticencia del Buda sobre el Nibbāna. También insistirían en que Dios no era otro ser, que nuestra noción de «existencia» era tan limitada que era más preciso decir que Dios no existía y que «él» era Nada. Pero en un nivel más popular, es cierto que «Dios» a veces queda reducido a un ídolo creado a la imagen y semejanza de «sus» adoradores. Si imaginamos que Dios es un ser como nosotros mismos agrandado, con simpatías y antipatías semejantes a las nuestras, resulta muy fácil endosarle algunas de nuestras esperanzas poco caritativas, egoístas e, incluso, letales, nuestros miedos y prejuicios. De hecho, este Dios limitado ha contribuido a algunas de las mayores atrocidades religiosas de la historia. El Buda habría tachado de «no provechosa o inhábil» la creencia en una deidad que da su aprobación sagrada a nosotros mismos: solo podía enlavar al creyente en el egoísmo pernicioso y peligroso que, supuestamente, él o ella tenían que trascender. La iluminación exige que abandonemos ese sustentáculo falso. Al parecer la comprensión yóguica «directa» del anattā era uno de los senderos principales a través del cual las primeras generaciones de budistas llegaban al Nibbāna. Y, efectivamente, todos los credos del Tiempo Axial insisten, de una u otra forma, en que solo nos colmaremos a nosotros mismos si practicamos un autoabandono total. Adentrarse en la religión para «obtener» algo, como por ejemplo un cómodo retiro en el más allá, es no haber comprendido bien la cuestión. Los cinco bhikkhus que alcanzaron la iluminación en el Parque del Venado lo comprendieron a un nivel profundo.

Había llegado el momento de llevar el dhamma a otros. Como el mismo Buda había aprendido, una comprensión de la Primera Verdad Noble del dukkha significaba empatizar con el dolor ajeno; la doctrina del anattā implicaba que una persona iluminada tenía que vivir no para sí

misma sino para los demás. Ahora había seis Arahants, pero eran aún demasiados pocos para llevar la luz a un mundo que permanecía anclado en el dolor. Entonces, de forma inesperada, el reducido sangha del Buda recibió el impulso de nuevos miembros. El primero fue Yasa, el hijo de un rico mercader de Vārānāsī. Al igual que el joven Gotama, él también había vivido en el seno de la riqueza, pero una noche se despertó y halló a sus sirvientes durmiendo alrededor de su lecho, con un aspecto tan desagradable e indecoroso que lo llenó de espanto. El hecho de que otros textos como la *Nidāna Kathā* contaran, exactamente y sin el menor apuro, la misma anécdota sobre el joven Gotama da fe de la naturaleza arquetípica de la historia. Era una forma estilística de describir la alienación que experimentaban muchas personas en la región del Ganges. La historia pāli nos dice que Yasa se sintió muy deprimido y gritó con desesperación: «¡Qué terrible! ¡Qué espantoso!». De pronto el mundo le parecía un lugar profano, carente de sentido y, en consecuencia, insoportable. En el acto, Yasa tomó la decisión de «Partir» e ir en pos de algo mejor. Se puso un par de zapatillas de oro y salió furtivamente de la casa de su padre y se dirigió al Parque del Venado sin dejar de murmurar: «¡Qué terrible! ¡Qué espantoso!». Entonces llegó hasta el Buda, que se había levantado temprano y estaba disfrutando de un paseo matutino a la fría luz del amanecer. Con la fuerza mental enaltecida de un hombre iluminado, el Buda reconoció a Yasa, le indicó que se sentara, y añadió con una sonrisa: «No es terrible; no es espantoso, Ven, siéntate, Yasa, y te enseñaré el dhamma»^[151].

La serenidad y la amabilidad del Buda inspiraron confianza a Yasa desde el primer momento. Ya no sentía aquella amenaza enfermiza sino que estaba lleno de júbilo y esperanza. Con el corazón henchido por la dicha y la serenidad se hallaba en el estado de ánimo perfecto para la iluminación. Se quitó las zapatillas y se sentó junto al Buda quien lo instruyó en el Camino Medio, paso a paso, empezando por las enseñanzas básicas sobre la importancia de evitar el tanhā y el placer sensual y describiendo los beneficios de la vida santa. Pero cuando vio que Yasa era receptivo y estaba preparado, prosiguió enseñándole las Cuatro Verdades Nobles. Mientras Yasa escuchaba «surgió en él la visión pura del dhamma» y las verdades se hundieron en su alma con la misma facilidad con la que fueron expresadas, tan fácilmente, nos cuentan, como un tinte penetra y colorea un retal de ropa^[152]. Una vez que la mente de Yasa estuvo «teñida» por el dhamma, ya no hubo manera de separar al uno de la otra. Se trataba de un «conocimiento directo», porque Yasa lo había experimentado a un nivel tan profundo que se había identificado plenamente con él. Lo había transformado y había «teñido» todo su ser. Esa sería una experiencia habitual en los que oían el dhamma por primera vez, especialmente si era enseñado directamente por el Buda. Sentían que el dhamma se ajustaba perfectamente a sus necesidades, que les era completamente natural y armonizaban plenamente con él y que, en cierto modo, siempre lo habían sabido. En los textos pāli no encontramos ninguna conversión agónica ni dramática, parecida a la de san Pablo en el camino a Damasco. Una experiencia angustiosa parecida habría sido considerada por el Buda como «no provechosa e inhábil». La gente debía de estar en sintonía con su naturaleza, como le había sucedido a él debajo del árbol de la pomarrosa.

Mientras Yasa se convertía en un «ganador de la corriente», el Buda se aperció de que un viejo mercader se estaba acercando a ellos y supo que debía tratarse del padre de Yasa; entonces echó mano del *iddhi* o los poderes espirituales que según se creía eran fruto de una avanzada maestría en el yoga, e hizo desaparecer a Yasa. El padre de Yasa estaba profundamente afectado; todos los familiares y sirvientes estaban buscando al muchacho, pero él había seguido las huellas de las zapatillas de oro que lo habían conducido directamente hasta el Buda. Nuevamente, el Buda hizo que el mercader tomase asiento y le dijo que muy pronto vería a Yasa e instruyó al padre tal y como lo había hecho con el hijo. Pronto el mercader se sintió muy impresionado: «¡Señor, eso es magnífico! ¡Absolutamente magnífico! —gritó—. El dhamma ha sido expresado con tanta claridad que es como si estuvieses sosteniendo una lámpara en la oscuridad e iluminases algo que ha ido profundamente mal». Entonces, él fue el primero en hacer algo que desde entonces se ha conocido como el Triple Refugio: una afirmación de plena confianza en el Buda, el dhamma y el sangha de bhikkhus^[153]. También se convirtió en uno de los primeros seguidores laicos que siguió viviendo como un cabeza de familia pero practicaba una forma de método budista modificada.

Mientras Yasa, invisible para su padre, escuchaba al Buda, alcanzó la completa iluminación y entró en el Nibbāna. En aquel momento, el Buda reveló su presencia a su padre y el mercader

le rogó a Yasa que regresara a casa, aunque solo fuese por su madre. Sin embargo, el Buda le explicó con benevolencia que Yasa se había convertido en un Arahant y que le sería imposible llevar la vida de un cabeza de familia. Ya no se sentía afligido por los apetitos y los deseos que le permitirían cumplir con los deberes de reproducción y económicos de un cabeza de familia; necesitaría horas de silencio y soledad para meditar y eso no sería posible en un hogar. No podía regresar. El padre de Yasa lo comprendió, pero le rogó al Buda que cenase en su casa aquel día con Yasa como su monje asistente. Durante la comida, el Buda instruyó a la madre de Yasa y a la antigua esposa de este y ambas se convirtieron en las primeras discípulas femeninas laicas del Buda.

Las noticias se extendieron más allá del ámbito familiar. Cuatro de los amigos de Yasa procedentes de las familias de comerciantes más prominentes de Vārānāsī quedaron tan impresionados cuando oyeron que su amigo vestía ahora la túnica azafranada que fueron hasta el Buda para recibir instrucción. Lo mismo hicieron los cincuenta amigos de Yasa procedentes de familias de brahmanes o ksatriyas de los alrededores. Todos aquellos hombres jóvenes de castas nobles y aristocráticas alcanzaron pronto la iluminación, de modo que en un breve espacio de tiempo, los textos nos dicen que había sesenta y un Arahants en el mundo, incluyendo al Buda.

El sangha se estaba convirtiendo en una secta bastante grande, pero los nuevos Arahants no podían permitirse el lujo de dedicarse a su recién descubierta liberación. Su vocación no era un retiro egoísta del mundo; ellos también tenían que regresar a las plazas de mercado para ayudar a otros a encontrar la liberación del dolor. A partir de ese momento vivirían para los demás, tal y como ordenaba el dhamma. «Ahora id», les dijo el Buda a sus sesenta bhikkhus,

y ellos viajaron para el bienestar y la felicidad de la gente, por compasión hacia el mundo, para el provecho, el bienestar y la felicidad de los dioses y los hombres. Dos de vosotros tomad el mismo camino. Enseñad el dhamma, bhikkhus, y medita sobre la vida santa. Hay seres que tienen poco deseo en su interior y que languidecen por falta de oír el dhamma; ellos lo entenderán^[154].

El budismo no era una doctrina para una élite privilegiada; era una religión para «la gente», para «la mayoría (*bahujana*)». En la práctica, atrajo más a las clases altas y a los intelectuales, pero en principio estaba abierta a todo el mundo y nadie quedaba excluido, no importaba cuál fuese su casta. Por primera vez en la historia, alguien había concebido un programa religioso que no estaba confinado a un único grupo sino que estaba pensado para toda la humanidad. No era una verdad esotérica como la predicada por sabios de los *Upaniṣads*. Se hacía de forma abierta, en los pueblos, en las nuevas ciudades y a lo largo de las rutas comerciales. Allí donde escuchasen el dhamma, la gente empezaba a acudir en tropel al sangha, que pasó a ser una fuerza a tener en cuenta en la llanura del Ganges. Los miembros de la nueva orden eran conocidos como los «Seguidores Ordenados del Maestro de Sakka», pero ellos se llamaban a sí mismos sencillamente la Unión de bhikkhus (Bhikkhu Sangha^[155]). Las personas que se unían a ellos sentían que habían «despertado» a regiones enteras de su humanidad que hasta aquel momento habían permanecido latentes; había surgido una nueva realidad social y religiosa.

Misión

El arte budista suele representar al Buda sentado, sumido en solitaria meditación, pero en realidad, una vez empezó a predicar su dhamma, se pasó la mayor parte de su vida rodeado de grandes y ruidosas multitudes. Cuando viajaba, iba acompañado por cientos de bhikkhus, quienes solían hablar tan alto que a veces el Buda tenía que rogarles un poco de silencio. En ocasiones, sus discípulos laicos se unían a la procesión de monjes a lo largo de los caminos, montados en sus carros y carretas cargadas con provisiones. El Buda habitaba en pueblos y ciudades, no en recónditas ermitas en mitad de los bosques. Pero a pesar de que los últimos cuarenta y cinco años de su vida transcurrieran en la vida pública, los textos tratan esta dilatada e importante fase de una forma bastante superficial, dejándole al biógrafo poco material con el que trabajar. Sucede todo lo contrario que en el caso de Jesús. Los Evangelios apenas nos cuentan nada de la vida temprana de Jesús y solo empiezan a narrar la historia con seriedad cuando da comienzo su misión predicadora. En contraste, las escrituras budistas recogen los sermones del Buda y describen con algún detalle los primeros cinco años de su ministerio, pero después el Buda se desvanece de la vista y apenas hay referencias acerca de los últimos veinte años de su vida.

El Buda habría aprobado esa ambigüedad. Lo último que deseaba era el culto a la personalidad, y siempre insistió en que lo importante era el dhamma y no su persona. Como ya hemos mencionado, solía decir: «Quien me ve a mí, ve el dhamma; y quien ve el dhamma, me ve a mí»^[156]. Además, a decir verdad, después de la iluminación ya no había nada más que pudiese pasarle. Había dejado de tener «yo», su egoísmo se había extinguido y era conocido como el Tathāgatha, uno que sencillamente se había «ido». Incluso cuando los textos pāli recogen los primeros años de su misión, muestran menos interés en los hechos históricos que en el significado simbólico de sus historias. El Buda había pasado a ser un arquetipo de la vida espiritual, una personificación del dhamma y del Nibbāna. Era un nuevo tipo de ser humano: ya no estaba atrapado en el esfuerzo de la ambición y el odio, había aprendido a manipular su psique para vivir sin egoísmo. Seguía viviendo en el mundo, pero habitaba en una dimensión sagrada, distinta también de lo que los monoteístas solían llamar la presencia divina. Así pues, en las crónicas de los primeros años de enseñanza, los textos no nos dicen nada de los pensamientos o sentimientos del Buda, sino que utilizan sus actos para mostrar cómo los primeros budistas se relacionaban con el mundo urbano, comercial, político y religioso del norte de la India.

Las escrituras dicen que el Buda alcanzó el Nibbāna a finales de abril o principios de mayo, pero no revelan en qué año se produjo ese importante acontecimiento. La fecha que desde hace bastante tiempo ha sido convencionalmente aceptada es el 528 a. n. e., a pesar de que algunos estudios modernos llegan a situarla en fecha tan tardía como el 450^[157]. Si seguimos la cronología posiblemente acelerada de los textos pāli, el Buda podría haber enviado a los sesenta monjes a predicar en septiembre, una vez finalizado el monzón. Al igual que los otros sanghas, la nueva orden del Buda era una organización móvil y peripatética. Los monjes solían pasar las noches al raso en el primer sitio que encontraban: «En los bosques, en las raíces de los árboles, debajo de rocas salientes, en barrancos, en cuevas de las laderas, en cementerios, en bosques de la selva, a cielo abierto, en montones de paja»^[158]. Cada día dedicaban tiempo a la meditación y predicaban a las gentes que necesitaban el dhamma, en especial a los que vivían en las nuevas ciudades donde el malestar de aquel tiempo estaba mucho más extendido. Sus sermones tenían éxito: no solo atraían a discípulos laicos sino también a nuevos adeptos para el sangha, y el Buda autorizó a los sesenta monjes para que ellos mismos acogiesen a nuevos novicios y los ordenasen como monjes en ciernes^[159].

Una vez que volvió a quedarse solo, el Buda regresó a Uruvelā. Por el camino, predicó el dhamma a treinta vidadores que se habían lanzado en persecución de una cortesana que se había escabullido con su dinero. «¿Qué es mejor para vosotros —les preguntó el Buda—, buscar a una mujer o encontraros a vosotros mismos?»^[160]. El incidente era una alegoría gráfica de la búsqueda inútil del placer por parte de la humanidad, que solo puede ser frustrante y empobrecedora. Después de escuchar al Buda, los jóvenes se convirtieron en

«ganadores de la corriente» y se unieron al sangha. Pero a su llegada a Uruvelā, el Buda consiguió una conversión aún más asombrosa al iniciar con éxito a todo un sangha de mil brahmanes, que vivían en los bosques de los alrededores de Uruvelā, Gayā y junto al río Nerañjarā bajo la tutoría de los tres hermanos Kassapa. Esta historia debería leerse probablemente como una parábola, que representa la confrontación de los primeros budistas con la vieja tradición védica^[161]. Esos brahmanes habían «partido» y se habían dejado crecer el pelo que llevaban largo y enmarañado como signo de su repudio al estilo de vida establecido y correcto de la sociedad normal, pero seguían observando escrupulosamente los ritos antiguos y custodiaban los tres fuegos sagrados.

El Buda pasó el invierno con la comunidad de Uruvelā y llevó a cabo una serie de asombrosos milagros. Domó a una cobra extremadamente peligrosa, símbolo popular de lo divino, que los brahmanes guardaban en la cámara del fuego sagrado. Recibió a dioses que visitaron su ermita por la noche e iluminó todo el bosque con un resplandor sobrenatural. Partía leños de forma milagrosa para las ceremonias del fuego, ascendía a los cielos y traía consigo una flor celestial y le demostró a Kassapa, líder del grupo de Uruvelā, que podía leerle la mente. Tanto los textos pāli como las biografías posteriores contienen historias de signos y prodigios realizados por el Buda lo que, a primera vista, resulta sorprendente. Se tenía la opinión de que la práctica del yoga confería poderes (*iddhi*) al yogui adiestrado, que ponían de manifiesto el dominio de una mente entrenada sobre la materia, pero, por regla general, los yoguis advertían sobre el uso de los *iddhi*, porque era demasiado fácil que un hombre espiritual degenerase en un vulgar mago^[162]. El mismo Buda se mostraba muy crítico con ese exhibicionismo y prohibía a sus discípulos hacer uso del *iddhi* en público. Pero es muy probable que los monjes que compusieron los textos pāli creyeran que tales hazañas eran posibles y probablemente las utilizaran para fomentar el debate. Cabe pensar que los monjes theravādinos que compusieron esos textos creyeran apropiado proclamar en sus doctrinas que el Buda gozaba de aquellos poderes formidables. Además, en las disputas con los brahmanes y los funcionarios de la vieja religión védica, resultaba útil poder aludir a que el Buda había contenido contra los viejos dioses (como la cobra sagrada de la cámara del fuego) y los había vencido clamorosamente; a pesar de que era solo un ksatriya, su poder era mayor que el de los brahmanes. Más adelante, los textos nos dicen que el Buda desafió a todo el sistema de castas: «No es solo el nacimiento lo que hace a una persona brahman o un paria —insistió—, sino sus acciones (kamma)»^[163]. El estatus religioso dependía de la conducta moral no del accidente de la herencia. Como siempre, el Buda, al igual que otros sabios axiales, sostenía que la fe debe fundamentarse en la ética sin la cual el ritual carecía de sentido.

Fue la moralidad, y no el ejercicio de los poderes milagrosos del Buda, lo que finalmente convenció a Kassapa. Es posible que aquí también los textos quisiesen dar a entender que una ostentosa exhibición de *iddhi* podía ser contraproducente: pues en realidad no conseguía convencer a los escépticos. Después de cada milagro, Kassapa se limitaba a comentar para sí: «Este gran monje es impresionante y poderoso, pero no es un Arahant como yo». Finalmente, el Buda acabó por sacarlo de su orgullo y complacencia. «Kassapa —le dijo—, tú no eres un Arahant, y como sigas así nunca conseguirás la iluminación». Un egoísmo tan rampante era totalmente incompatible con la vida espiritual. La reprimenda surtió efecto. Como asceta famoso que era, Kassapa estaba, sin duda alguna, al corriente de los peligros que entrañaba semejante autoestima. De modo que se postró en el suelo y rogó ser admitido en el sangha. Sus dos hermanos y el millar de discípulos de estos imitaron su acción. Ahora había toda una horda de nuevos novicios que se afeitaron sus mechones enmarañados, se desprendieron de sus utensilios sagrados y devinieron «ganadores de la corriente»^[164]. Después, todos se congregaron en Gaya para escuchar el tercer gran sermón del Buda.

«Bhikkhus —empezó el Buda—, todo está en llamas». Los sentidos y todo de cuanto estos se alimentaban y que procediera del mundo exterior —el cuerpo, la mente y las emociones— estaban envueltos en llamas. ¿Cuál era la causa de semejante conflagración? Los tres fuegos de la ambición, el odio y el engaño^[165]. Mientras la gente continuase alimentando tales fuegos, estos seguirían ardiendo y nunca podrían alcanzar el enfriamiento del Nibbāna. Lo cinco *khandha* (los «montones» o los «agregados» de la personalidad) eran, en consecuencia, comparados tácitamente con «haces» de leña. También había una cierta ironía en la palabra *upādāna* («apego»), cuya raíz significa «combustible»^[166]. Nuestros afanosos apetitos por las cosas de este mundo eran lo que nos mantenía en llamas y nos impedía la iluminación. Como siempre, la ambición y la avidez estaban unidas al odio, causante de tanta maldad y violencia

en el mundo. Mientras que el tercer fuego de la ignorancia continuase vivo, una persona no podría darse cuenta de las Cuatro Verdades Nobles que eran esenciales para la liberación del ciclo ardiente del «nacimiento, la vejez y la muerte, acompañados de la pena, el duelo, el dolor y la desesperación»^[167]. Por consiguiente, un bhikkhu debía volverse desapasionado. El arte de la autoconciencia le enseñaría a distanciarse de sus cinco khandha y apagar las llamas. Entonces experimentaría la liberación y la paz del Nibbāna.

El Sermón del Fuego era una crítica brillante al sistema védico. Su símbolo sagrado, el fuego, era una imagen de todo lo que el Buda consideraba negativo en la vida: representaba el hogar del que debían «partir» todos aquellos que buscasen la liberación, y constituía un elocuente emblema de las fuerzas resistentes y destructivas, si bien transitorias, que constituían la conciencia humana. Los tres fuegos de la ambición, el odio y la ignorancia eran opuestos irónicos de los tres fuegos sagrados de los Vedas: al custodiarlos en la errónea creencia de que formaban una élite sacerdotal, los brahmanes estaban alimentando sencillamente su propio egoísmo. El sermón también ilustra la habilidad del Buda para adaptar el dhamma a sus oyentes, de forma que este apelase verdaderamente a su condición. Después de que los adoradores del fuego hubiesen escuchado el sermón del Buda, que estaba orientado de una forma tan contundente a su conciencia religiosa, todos ellos alcanzaron el Nibbāna y devinieron Arahants.

A finales de diciembre, el Buda partió hacia Rājagaha, la capital de Magadha, acompañado por los mil nuevos bhikkhus. Su llegada causó gran conmoción. Las gentes de las ciudades estaban hambrientas de una nueva espiritualidad y pronto llegó a oídos del rey Bimbisārā que un hombre que decía ser un Buda había acampado a las afueras de la ciudad en el bosque de Sapling; fue a visitarlo con una gran corte de cabezas de familia brahmanes. Todos se quedaron asombrados al ver que Kassapa, el antiguo jefe de la comunidad de Uruvelā, era ahora discípulo del Buda, y se sintieron profundamente impresionados cuando el antiguo brahman les explicó las razones por las que había abandonado la adoración del fuego. Cuando escucharon el sermón del Buda, todos los cabeza de familia —el texto pāli nos dice que eran alrededor de ciento veinte mil— se convirtieron en sus seguidores laicos y, al final, el rey Bimbisārā se postró ante el Buda y le suplicó que también lo recibiese como discípulo laico. Desde que era un muchacho, el rey había esperado escuchar a un Buda que impartiera un dhamma que él pudiese entender. Ahora su deseo se había cumplido. Aquello marcó el inicio de una larga amistad entre el Buda y el rey, quien lo invitó a cenar aquella noche.

Durante la comida, el rey ofreció al sangha un regalo que habría de tener una influencia decisiva en el desarrollo de la orden budista. Les donó el parque de placeres (*ārāma*), conocido como el Bosquecillo de Bambú de Veluvana, a las afueras de Rājagaha, para que se convirtiese en el hogar del sangha de bhikkhus. Los monjes podrían habitar en aquel lugar sereno y tranquilo que era, a la vez, accesible para la ciudad y para las gentes que necesitasen hacerle consultas. El bosquecillo no estaba «ni demasiado lejos de la ciudad, ni demasiado cerca... accesible a las gentes, pero tranquilo y recluso»^[168]. El Buda aceptó el regalo que era la solución perfecta. La «reclusión» que los monjes necesitaban era psicológica, y no la segregación física total del mundo. La orden existía para la gente, no solo para la santificación de los monjes. Los bhikkhus necesitaban cierta quietud para practicar la meditación donde pudiesen conseguir la soledad desapasionada e interior que conducía al Nibbāna, pero si tenían que vivir enteramente para los demás, como exigía el dhamma, tenía que ser posible para las gentes laicas visitarlos y aprender cómo apaciguar su propio sufrimiento. El regalo del Bosquecillo de Bambú sentó precedente, y a partir de entonces hombres acaudalados donaron al sangha parques similares en las afueras de las ciudades, que se convertían en cuarteles regionales de los bhikkhus errantes.

El Buda permaneció dos meses en el nuevo ārāma, y fue durante ese período cuando dos de sus discípulos más importantes se unieron al sangha. Tanto Sāriputta como Moggallāna habían nacido en sendas familias de la casta de los brahmanes en pequeñas aldeas de los alrededores de Rājagaha. Renunciaron al mundo el mismo día y se unieron al sangha de los Escépticos por entonces bajo la tutela de Sañjaya. Pero ninguno de los dos llegó a alcanzar la iluminación absoluta e hicieron un pacto, en virtud del cual, el primero de los dos que alcanzara antes el Nibbāna se lo comunicaría inmediatamente al otro. Durante el tiempo de la visita del Buda, los dos amigos vivían en Rājagaha, y un día Sāriputta vio a Assaji (uno de los cinco monjes originarios) mendigando limosna. De inmediato se sintió conmovido por la

serenidad y la confianza que transmitía el monje y tuvo la certeza de que aquel hombre había hallado una solución espiritual, de modo que lo abordó de la forma tradicional y le preguntó a Assaji a qué maestro y qué dhamma seguía. Declarándole que él no era más que un iniciado en la vida santa, Assaji le dio un breve resumen del dhamma, pero aquello bastó. Sāriputta se convirtió en el acto en un «ganador de la corriente» y se fue apresuradamente para contárselo a Moggallāna. Su amigo también devino «ganador de la corriente» y juntos fueron al Bosquecillo de Bambú para pedirle permiso al Buda para ser admitidos en el sangha, llevándose con ellos, para enfado de Sañjaya, a doscientos cincuenta de sus discípulos. Cuando el Buda vio acercarse a Sāriputta y Moggallāna supo instintivamente lo cualificados que ambos estaban. «Estos serán mis discípulos principales —les comunicó a los bhikkhus—. Ellos harán grandes cosas por el sangha^[169] ». Y así sucedió. Los dos amigos se convirtieron en la inspiración de las dos principales escuelas del budismo que se desamollarían unos doscientos o trescientos años después de la muerte del Buda^[170]. La escuela Theravāda, más austera y con mayor inclinación monástica, vio en Sāriputta su segundo fundador. Él tenía una mentalidad analítica y era capaz de expresar el dhamma de tal manera que resultara fácil de memorizar. Pero su piedad era demasiado rigurosa para la escuela Mahāyāna que tiene una voluntad más populista y cuya versión del budismo es más democrática y resalta la importancia de la compasión. Los mahāyāna tomaron a Moggallāna como su mentor; este era conocido por sus iddhi, pues ascendía místicamente a los cielos y, por medio de sus poderes yóguicos, tenía una extraordinaria habilidad para leer la mente de la gente. El hecho de que el Buda ensalzase a los dos pone de relieve que ambas escuelas son igual de auténticas y, en efecto, han coexistido más pacíficamente de lo que lo han hecho, pongamos por caso, los católicos y los protestantes en el mundo cristiano.

No obstante, no todo el mundo se sentía entusiasmado por el Buda. Durante su estancia en el Bosquecillo de Bambú, muchos ciudadanos de Rājagaha mostraron una preocupación comprensible por el extraordinario crecimiento del sangha. Primero habían sido los brahmanes de pelo enmarañado, ahora los Escépticos de Sañjaya, ¿quién vendría después? Al llevarse a todos los hombre jóvenes, el monje Gotama los estaba convirtiendo en hombres sin hijos y en viudas a sus esposas. De seguir así, las familias desaparecerían. Pero cuando esto llegó a oídos del Buda, les dijo a los bhikkhus que no se preocupasen; aquello solo era un milagro de siete días y en el plazo de una semana más o menos el problema cesaría^[171].

Por entonces, los textos pāli nos cuentan que el Buda hizo una visita a la casa de su padre en Kapilavatthu, aunque no ofrecen muchos detalles al respecto. No obstante, las escrituras y los comentarios posteriores desarrollaron un poco las sucintas alusiones del texto pāli, y esas historias poscanónicas han pasado a formar parte de la leyenda del Buda^[172]. Nos dicen que Suddhodana oyó que su hijo, convertido ahora en un Buda famoso, estaba predicando en Rājagaha y envió a un mensajero en su busca acompañado por un enorme séquito para invitarlo a que visitara Kapilavatthu. Pero cuando la multitud de sakyos escucharon el sermón del Buda todos se convirtieron en el acto en Arahant y se olvidaron por completo del mensaje de Suddhodana; la misma secuencia de acontecimientos se repetiría en nueve ocasiones. Finalmente, esta invitación llegó a oídos del Buda quien partió hacia su ciudad natal acompañado de veinte mil bhikkhus. Los sakyos pusieron a su disposición el parque de Nigrodha, a las afueras de Kapilavatthu, que pasó a ser el cuartel general del sangha en la república de Sakka, pero haciendo gala del orgullo y la arrogancia que los caracterizaba, los sakyos se negaron a rendir homenaje al Buda. Así que rebajándose a su mismo nivel el Buda hizo una exhibición asombrosa de iddhi. Levitó, chorros de fuego y agua brotaron de sus miembros y finalmente caminó por una senda celestial cubierta de joyas. Quizá como solía ser su costumbre lo que persiguiera con aquello fuese dirigirse a los sakyos en unos términos que estos pudiesen comprender y entrar de ese modo en su forma de pensar. Su padre Suddhodana había querido que él se hubiese convertido en un cakkavatti, un Emperador de Mundo, y se decía que esa figura legendaria también caminaba majestuosamente por los cielos. En Uruvelā, el Buda había mostrado a los ascetas brahmanes que podía vencer a los dioses; ahora mostraba a los sakyos que podía equipararse a cualquier cakkavatti. Y el espectáculo surtió efecto, aunque fuese de forma superficial. Los sakyos se resignaron aturdidos y se inclinaron ante el Buda.

Pero, como siempre, el iddhi no podía tener un resultado duradero. Al día siguiente, Suddhodana se sintió escandalizado al ver a su hijo mendigar el alimento en Kapilavatthu: ¡cómo se atrevía a desprestigiar el nombre de su familia de semejante modo! Pero el Buda

hizo que su padre tomase asiento y le explicó el dhamma, y el corazón de Suddhodana se ablandó. Inmediatamente se convirtió en un «ganador de la corriente», a pesar de que no solicitó su admisión en el sangha. Tomó la escudilla del Buda y lo condujo a su antiguo hogar. Durante la comida que fue preparada en su honor, todas las mujeres de la casa se convirtieron en sus discípulas laicas, con una singular excepción. La exesposa del Buda permaneció fría, silenciosa, y quizá comprensiblemente, hostil hacia el hombre que la había abandonado sin ni siquiera despedirse de ella.

Los textos pāli recogen la anécdota de que en algún momento posterior a la visita del Buda a Kapilavatthu, algunos de los jóvenes de familias nobles de Sakka protagonizaron su «Partida» y se unieron al sangha, entre ellos el hijo de siete años del Buda, Rāhula, quien habría de esperar hasta cumplir los veinte para ser ordenado, y tres miembros más de la familia de Buda: su primo ānanda; su hermanastro Nanda; y su cuñado Devadatta. Llegaron acompañados de su barbero, Upāli, a quien habían llevado consigo para afeitar la cabeza de los nuevos bhikkhus pero que también pidió ser admitido. Sus compañeros propusieron que el barbero fuese admitido antes que ellos para humillar su orgullo sakyo¹⁷³¹. Algunos de aquellos sakyos se convirtieron en figuras notables de la orden. Upāli pasó a ser el experto de la regla monástica, y ānanda, un hombre amable y recto, fue el ayudante personal del Buda durante sus últimos veinte años. Dado que ānanda era la persona más próxima al Buda y la que pasaba junto a él la mayor parte del tiempo, alcanzó un gran conocimiento de los sermones y dichos de su maestro, a pesar de no ser un yogui muy aventajado. Con todo, se convirtió en la máxima autoridad acerca del dhamma aunque no tuviese la habilidad de meditar. No obstante, no llegó a alcanzar el Nibbāna en vida del Buda. Respecto a Devadatta, vemos que las escrituras le asignan un papel que podría compararse al que Judas desempeñó en los Evangelios.

La alusión a los Evangelios, con sus coloridos retratos de los discípulos de Jesús, hacen que un lector occidental desee conocer más acerca de los primeros budistas. ¿Quiénes eran esas personas que acudían en tropel al sangha? ¿Qué era lo que los atraía hacia el Buda? Los textos pāli nos dan poca información. La leyenda menciona que los primeros reclutas procedían fundamentalmente de las castas de ksatriyas y brahmanes, a pesar de que el mensaje era predicado a «la gran mayoría» y cualquiera tenía las puertas abiertas para unirse a ellos. Los mercaderes también se sintieron atraídos por la orden; al igual que los monjes, ellos también eran los «hombres nuevos» fruto de una sociedad en desarrollo y necesitaban una fe que reflexionase sobre su estatus sin casta. Pero no hay historias detalladas sobre conversiones individuales como las que abundan en los relatos de los Evangelios sobre pescadores que tiraban sus redes o recaudadores de impuestos que dejaban de ir a extorsionar por las casas. ānanda y Devadatta destacan entre la multitud de bhikkhus, pero sus retratos siguen siendo emblemáticos y estilizados en comparación con los estudios de carácter más vívidos de algunos de los discípulos de Jesús. Incluso Sāriputta y Moggallāna, los principales seguidores del Buda, aparecen representados como figuras grises y carentes a primera vista de personalidad. No hay esbozos conmovedores sobre la relación del Buda con su hijo; Rāhula aparece en los textos pāli simplemente como un monje más. El Buda lo instruye en la meditación del mismo modo que hacía con los demás bhikkhus, y no hay nada en la narración que apunte a que había entre ambos una relación de padre e hijo. Nos quedamos solo con imágenes, no con personalidades, y con nuestro amor occidental por la individualidad, eso nos deja algo insatisfechos.

Pero esa insatisfacción implica no haber entendido la naturaleza de la experiencia budista. Muchos de esos primeros monjes alcanzaron la iluminación precisamente contemplando la doctrina del anattā. Eso les permitió trascender el yo; en realidad, el Buda negaba que existiese algo así como una personalidad constante. La obstinada creencia en una parte sagrada e irreducible del yo le parecería a todas luces un engaño «inhábil y no provechoso» que entorpecía el camino hacia la iluminación. Como resultado de la espiritualidad del anattā, el mismo Buda es presentado en el Canon Pāli como un tipo en vez de un individuo. Se enfrenta a otros tipos: escépticos, brahmanes y jainistas. Debía su liberación precisamente a la extinción de los rasgos únicos y las idiosincrasias que los occidentales valoran en sus héroes. Y lo mismo puede decirse de los discípulos del Buda. Hay muy poco que distinga al Buda de sus bhikkhus, que aparecen representados como Budas menores. Al igual que él, han pasado a ser seres impersonales y han desaparecido como individuos. Los textos canónicos respetan ese anonimato al negarse a ahondar en los secretos de su corazón. Tampoco revelan los rasgos amables de su carácter antes de alcanzar la iluminación. Quizá no sea accidental

que fuesen Devadatta y ānanda quienes destacasen del resto de adeptos. Devadatta estaba lleno de egoísmo y el bondadoso ānanda no había conseguido alcanzar aún la iluminación y, en consecuencia, tenía rasgos personales más observables que, pongamos por caso, un gigante espiritual como Sāriputta. Conocemos con mayor profundidad el corazón de ānanda durante los últimos días de la vida del Buda, pero, como veremos, él no puede compartir la perspectiva del Buda. Es probable que la respuesta que los bhikkhus ofrecieran a un occidental que les censurara esa pérdida de personalidad fuese que la rendición del ego era un precio que bien merecía la pena pagar para conseguir la paz interior del Nibbāṇa, que resulta del todo imposible para cualquiera que esté encerrado en sí mismo.

Pero la impersonalidad del Buda y de sus discípulos no significaba que fuesen fríos e insensibles. No solo eran personas amables, sino que también se mostraban profundamente sociables, y su intento de llegar a «la mayoría» se ganaba la admiración de las personas a quienes la falta de egoísmo les resultaba atractiva.

Al igual que todos sus monjes, el Buda estaba permanentemente en el camino, predicando delante de audiencias lo más amplias posibles, pero durante los tres meses de la estación de las lluvias, cuando los viajes resultaban difíciles, solía refugiarse en el Bosquecillo de Bambú de las afueras de Rājagaha. A pesar de que ahora el parque pertenecía al Sangha, los bhikkhus no habían construido nada en él sino que seguían viviendo al raso. En una ocasión, un rico mercader que visitó el Bosquecillo se sintió satisfecho con lo que vio y se ofreció a construir sesenta refugios para los monjes, y el Buda le dio su permiso. Después, el mercader invitó al Buda y a sus monjes a comer. Alimentar a un grupo de gente tan numeroso no era un asunto baladí, y la mañana en que debía celebrarse el almuerzo reinaba un gran ajeteo en la casa, mientras los sirvientes preparaban deliciosos manjares de caldo, arroz, salchichas y dulces. El mercader estaba tan ocupado yendo y viniendo y dando órdenes que apenas tuvo tiempo de saludar a su cuñado Anāthapindika, un mercader de Sāvattī que había llegado a Rājagaha en viaje de negocios. «¿Qué es lo que está pasando?», preguntó Anāthapindika desconcertado. Por lo general cuando visitaba aquella casa, su cuñado se hacía desvivir por él. ¿Había una boda? O ¿acaso la familia iba a recibir al rey Bimbisāra? «No, nada de eso», le respondió el mercader; el Buda y sus monjes estaban invitados a comer.

Anāthapindika apenas podía dar crédito a sus oídos. «¿Has dicho el Buda?», preguntó incrédulo; ¿acaso un Buda iluminado había venido verdaderamente al mundo? ¿Podía ir a visitarlo de inmediato? «Ahora no es el momento», le comentó el mercader enojado y volvió a marcharse apresuradamente. «Puedes ir a verlo mañana temprano». Anāthapindika estaba tan nervioso que apenas pudo pegar ojo en toda la noche y al alba salió corriendo en dirección al Bosquecillo de Bambú. No obstante, en cuanto dejó atrás la ciudad se sintió embargado por el temor, tan extendido en los países axiales. Se sintió vulnerable. «La luz se desvanecía del mundo y ante él solo había oscuridad». Lleno de desasosiego apresuró el paso hasta que vio al Buda paseando a la luz matinal. Cuando el Buda vio a Anāthapindika lo condujo a un asiento y lo llamó por su nombre. Al igual que le sucediera a Yasa, el mercader se sintió inmediatamente reconfortado y, mientras escuchaba al Bienaventurado, notó cómo la doctrina iba creciendo en su interior con tal autoridad que parecía como si estuviese inscrita en lo más profundo de su alma. «Venerable Señor», exclamó y le suplicó al Buda que lo aceptase como discípulo laico. Al día siguiente, estuvo charlando con el Buda en casa de su cuñado y lo invitó a visitar su ciudad de Sāvattī, la capital del reino de Kosala^[174].

Sāvattī era quizá la más avanzada de cuantas ciudades había establecidas en la cuenca del Ganges a finales del siglo VI. Se erigía en la ribera meridional del río Rivati, en la confluencia de dos rutas comerciales, y estaba habitada por unas setenta mil familias. Era un centro comercial puntero, muchos de los mercaderes acaudalados como el mismo Anāthapindika se habían afincado allí, y se decía que el nombre de la ciudad derivaba de la palabra sāvamattī, pues era un lugar donde «se podía encontrar de todo». Sāvattī estaba protegida por imponentes muros y torres de vigilancia de doce a quince metros de altura; las vías principales llegaban a la ciudad por la parte sur y convergían en una amplia plaza en pleno centro urbano^[175]. Con todo, a pesar de la prosperidad de la urbe, el nerviosismo febril que embargó a Anāthapindika ante el prospecto de conocer a un verdadero Buda pone de relieve que mucha gente experimentaba un vacío desazonador en su vida. Aquel era el lugar perfecto para el sangha.

Anāthapindika no reparó en gastos a la hora de procurarle un campo base al Buda. Se esforzó a fondo en buscar un lugar adecuado y finalmente se decidió por un parque que era propiedad del príncipe Jeta, el heredero al trono de Kosala. El príncipe se mostró renuente a vendérselo hasta que Anāthapindika llevó carros de monedas de oro que fueron desparramadas por todo el parque hasta que todo el suelo estuvo cubierto por el dinero que el mercader estaba dispuesto a pagar. Solo quedó por tapar un pequeño trozo cerca de la entrada. Viendo que no se trataba de una compra corriente, el príncipe Jeta creyó conveniente contribuir regalándoselo, e inmediatamente mandó construir una cabaña en aquel lugar. Después, Anāthapindika preparó el Bosquecillo de Jeta para acoger al sangha. Mandó hacer «terrazas, construir entradas, edificar salas de reuniones, chimeneas, despensas y armarios; allanó los caminos y preparó los pozos, instaló baños y aseos, excavó estanques e hizo pabellones»^[176]. Aquel se convirtió en uno de los centros más importantes del sangha.

No obstante, aquellos eran preparativos muy elaborados para alguien que hubiese abrazado «el estado de los que no tienen hogar». En un breve espacio de tiempo, el Buda había obtenido tres extensos parques en Rājagaha, Kapilavatthu y Sāvattī, donde los monjes podían vivir y meditar rodeados de estanques de loto, exuberantes árboles de mango y umbríos claustros con palmeras. Hubo otros mecenas que no tardaron en seguir el ejemplo de Anāthapindika. En cuanto se enteraron de que el Buda estaba predicando en Sāvattī, tres banqueros de Kosambī, junto al río Jumna, fueron a escucharlo al Bosquecillo de Jeta y lo invitaron a ir a su ciudad. Cada uno de ellos habilitó un parque (ārāma) para el sangha. No solo construyeron edificaciones por cuenta propia sino que, como otros donantes, se ocuparon del mantenimiento del ārāma y se hicieron cargo de los gastos de conservación. El rey Bimbisāra empleó a tantos sirvientes para el Bosquecillo de Bambú que estos ocupaban toda una aldea. Pero los monjes no vivían en el lujo. A pesar de ser espaciosos, los alojamientos eran sencillos y los refugios estaban escasamente amueblados, como era recomendable para los seguidores del Camino Medio. Cada bhikkhu disponía de su propia celda pero con frecuencia esto no era más que una zona delimitada en la que solo había una tabla para dormir y una silla con patas plegables^[177].

Los bhikkhus no vivían todo el año en aquellos ārāmas, sino que se pasaban la mayor parte del tiempo en los caminos. Al principio había muchos de ellos que incluso se desplazaban durante el monzón, pero advirtieron que aquella práctica era ofensiva para otros. Otras sectas, como los jainistas, se negaban a viajar durante las lluvias porque causarían demasiados daños a la naturaleza y eso violaba el principio de ahiṃsā. «¿Por qué los seguidores de Sakyamuni continuaban sus viajes durante el monzón —empezaron a preguntar las gentes— pisoteando los nuevos brotes de hierba, causando daños en las plantas y lastimando a tantas pequeñas criaturas?». Incluso los buitres, señalaban, permanecían en las copas de los árboles durante esa estación. ¿Por qué los monjes del Buda eran los únicos que parecían sentirse obligados a recorrer penosamente los senderos y caminos cubiertos de lodo sin que nada les importase salvo ellos mismos^[178]?

El Buda era sensible a este tipo de críticas y cuando estas llegaron a sus oídos hizo que el retiro monzónico fuese obligatorio (*vassa*) para todos los miembros del sangha. Pero fue aún un paso más allá que el resto de anacoretas errantes e inventó la vida monástica comunal. Los monjes de las otras sectas vivían solos durante el *vassa* o bien se adaptaban a lo que encontrasen, compartiendo los claros de los bosques con ascetas que seguían dhammas distintos al suyo. El Buda ordenó que sus bhikkhus viviesen juntos durante el *vassa*, no con miembros de otras sectas; podían elegir entre uno de los ārāmas o una base en el campo (*āvāsa*), que los monjes construían cada año partiendo de cero. Cada ārāma y cada *āvāsa* tenían delimitaciones fijas; ningún monje podía ausentarse del retiro durante un periodo superior a una semana durante los tres meses que duraba la estación del monzón, a menos que tuviese razones muy poderosas para hacerlo. Gradualmente, los monjes empezaron a desarrollar una vida en comunidad y crearon ceremonias muy sencillas que se celebraban en las salas de reunión de su enclave. Por las mañanas, se entregaban a la meditación y escuchaban las enseñanzas impartidas por el Buda o uno de los monjes más antiguos. Después partían a la ciudad con sus escudillas para recoger las provisiones del día y tomaban la comida principal. En la sobremesa había una siesta seguida de más meditación hacia el atardecer.

Pero sobre todo, los bhikkhus tenían que aprender fundamentalmente a convivir los unos con

los otros en términos amigables. Las dificultades ineludibles derivadas de convivir con personas con las que quizá no congeniasen personalmente ponían a prueba la ecuanimidad que supuestamente habían adquirido en la meditación. No tenía ningún sentido dirigir la compasión hacia las cuatro direcciones de la tierra si los bhikkhus no podían ser amables los unos con los otros. Hubo veces en las que el Buda tuvo que llamar la atención a sus monjes.

En una ocasión los reprendió por no haberse ocupado de un bhikkhu que tenía disenteria^[179]. En otra, cuando el Buda y su séquito estaban viajando hacia Sāvattī, un grupo de monjes se adelantaron hasta uno de sus asentamientos para reservar camas. El pobre Sāriputta, que al parecer tenía un fuerte resfriado, tuvo que pasar la noche fuera debajo de un árbol. Una descortesía semejante, les dijo el Buda a los culpables, socavaba toda la misión del sangha pues excluía a la gente del dhamma^[180]. Sin embargo, los monjes más aventajados aprendieron gradualmente a dejar a un lado sus propias inclinaciones egoístas y a considerar a sus semejantes. La persona que regresaba antes con la comida que había obtenido pidiendo se aprestaba a preparar el refugio para los demás, preparaba las sillas y ponía el agua a calentar para cocinar. El que llegaba el último comía los restos y se ocupaba de recogerlo todo. «Somos muy distintos en cuerpo Señor —le confesó uno de los monjes al Buda en una ocasión en referencia a su comunidad— pero tenemos, creo, una sola mente. ¿Por qué no podía ignorar sus propias preferencias y desagrados y limitarse a cumplir los deseos de los demás? Este bhikkhu se sentía dichoso de vivir la vida santa con aquellos compañeros^[181]». En la vida en comunidad durante el vassa, el Buda había encontrado otra forma de enseñar a sus monjes a vivir por los demás.

El rey Pasenedi de Kosala estaba muy impresionado por la amistad y la alegría que reinaban en los ārāmas budistas pues, según le confesó al Buda, contrastaban especialmente con la atmósfera imperante en la corte, donde el egoísmo, la ambición y la agresividad estaban a la orden del día. Los reyes luchaban con otros reyes, los brahmanes con otros brahmanes; las familias y los amigos estaban continuamente de pique. Pero en el ārāma veía a bhikkhus «conviviendo de forma tan poco conflictiva como la leche con el agua y mirándose unos a otros con ternura». Había reparado en que los ascetas de otras sectas tenían un aspecto tan escuálido y miserable que uno no podía por menos de llegar a la conclusión de que su estilo de vida no les sentaba bien. «Pero aquí veo bhikkhus sonrientes y gentiles, sinceramente felices... alerta, serenos y sosegados, viviendo de la caridad, y sus mentes permanecen tan apacibles como un ciervo del bosque». Cuando estaba en el consejo, señaló el rey irónicamente, lo molestaban continuamente y aun lo interrumpían. Pero cuando el Buda se dirigía a una enorme multitud de monjes, no había ni uno solo de ellos que tosiera o se aclarara la garganta siquiera^[182]. El Buda estaba creando un estilo de vida alternativo que sacaba a la luz las deficiencias de las nuevas ciudades y estados.

Algunos estudiosos creen que el Buda consideraba a monarcas como Pasenedi y Bimbisāra compañeros de un programa de reforma política y social. Sugieren que el sangha fue diseñado para contrarrestar el individualismo desenfrenado que se había convertido en un mal inevitable a medida que la sociedad pasaba del carácter tribal y comunal a una economía de mercado competitiva y despiadada. El sangha habría de ser un anteproyecto para un tipo de organización social distinta, y sus ideas irían filtrándose gradualmente en el pueblo. Aluden a la frecuente yuxtaposición del Buda y el cakkavatti presente en los textos: sugieren que el papel del Buda consistía en reformar la conciencia humana mientras que los reyes introducían las reformas sociales^[183]. En años más recientes, otros estudiosos del budismo han rebatido esta hipótesis y señalan que lejos de aprobar a la realeza y colaborar con ella, el Buda siempre se mostró muy crítico con la monarquía y prefería el estilo de gobierno republicano que seguía imperando en su Sakka natal^[184].

Parece poco probable que el Buda tuviese semejantes ambiciones políticas; seguramente habría considerado cualquier implicación con un programa social como una forma de «apego» al mundo profano no provechosa. Pero ciertamente, el Buda estaba intentando forjar un nuevo modo de ser humano. La felicidad que sus bhikkhus irradiaban daba fe de que el experimento funcionaba. A los monjes no se les había concedido una gracia sobrenatural ni habían sido reformados por orden de un dios. El método creado por el Buda era una iniciativa puramente humana. Sus monjes estaban aprendiendo a trabajar sus poderes naturales con la misma destreza con la que un orfebre podía hacer que una pieza de metal deslustrado tuviese un aspecto brillante y hermoso, ayudándole para que fuese más plenamente ella misma y alcanzara todo su potencial. Parecía que era posible enseñar a las personas a vivir sin egoísmo

y a ser felices a la vez. Si los bhikkhus hubiesen tenido un aspecto taciturno o frustrado eso habría mostrado probablemente que su estilo de vida estaba ejerciendo violencia contra su humanidad. «Los estados inhábiles o no provechosos» como la rabia, la culpabilidad, la falta de compasión, la envidia y la codicia eran evitados, no porque estuviesen prohibidos por un dios o fuesen «pecaminosos» sino porque la indulgencia de tales emociones se consideraba perjudicial para la naturaleza humana. La compasión, la cortesía, la consideración, la amistad y la amabilidad que eran necesarias en la vida monástica constituían el nuevo ascetismo. Pero, a diferencia del antiguo y extremo tapas, este ascetismo creaba armonía y equilibrio. Si se practicaba con constancia podía evocar el ceto-vimutti del Nibbāna, otro estado psicológico, eminentemente natural.

Pero adquirir el dhamma por completo solo le era posible a los monjes. El ruido y el bullicio de un hogar hindú corriente hacían imposibles la meditación y el yoga, de manera que solo un monje que hubiese abandonado este mundo podía alcanzar el Nibbāna. Un laico como Anāthapindika, inmerso en actividades comerciales y reproductoras que estaban inspiradas por el deseo, no podía albergar la esperanza de extinguir los tres fuegos de la ambición, el odio y el engaño. Lo mejor que un discípulo laico podía hacer era renacer en la próxima ocasión en unas circunstancias que fuesen más favorables a la iluminación. Las Verdades Nobles no estaban hechas para los laicos; había que «tomar conciencia» de ellas y ese conocimiento «directo» no podía adquirirse sin el yoga, que era esencial para todo el régimen budista completo^[185]. Sin la disciplina de la autoconciencia, una doctrina como el anattā carecería de sentido. Pero el Buda no dejaba de la mano a las personas laicas. Según parece había dos líneas principales de predicación: una para los monjes y otra para el laicado.

Esto se hace patente en la conmovedora historia de la muerte de Anāthapindika. Cuando cayó mortalmente enfermo, Sāriputta y ānanda fueron a visitarlo y el primero de ellos pronunció un breve sermón sobre el valor del desapego: Anāthapindika debería instruirse a sí mismo para no aferrarse a sus sentidos pues este contacto con el mundo externo haría que quedase atrapado en el saṃsāra. Se trataba de uno de los preceptos básicos de la doctrina budista, pero Anāthapindika no lo había oído nunca antes. Mientras escuchaba al monje, las lágrimas empezaron a rodarle por el rostro. «¿Qué te pasa, dueño de casa? —pregunto ānanda preocupado—. ¿Te sientes peor?». No, protestó Anāthapindika; no era ese el problema. Le apenaba que «a pesar de haber servido al Maestro y a los bhikkhus contemplativos durante tantos años, jamás hubiese oído hablar antes del dhamma en aquellos términos». Aquellas enseñanzas no eran impartidas a los legos, le explicó Sāriputta. Estaban reservadas solo para los que habían abandonado la vida hogareña. Eso no estaba bien, le repuso Anāthapindika. Los cabeza de familia debían ser instruidos también en aquellos asuntos: había algunos entre ellos que apenas albergaban deseos en su interior y que estarían preparados para la iluminación y podían, por consiguiente, alcanzar el Nibbāna^[186].

Anāthapindika murió aquella noche y, según nos cuentan, nació en el cielo como un «ganador de la corriente» con tan solo siete vidas por delante. Eso se veía, sin duda alguna, como una bendición pero parecía una pobre recompensa por su generosidad y sus devotos servicios. El hecho de no revelar una parte de la doctrina tan esencial a las gentes laicas puede parecer injusto, pero la idea de que todo el mundo debería estar en igualdad de condiciones en términos espirituales es fundamentalmente moderna. La religión premoderna casi siempre se organizaba en dos secciones, con una élite que se pasaba toda la vida estudiando y meditando sobre las escrituras e impartía la instrucción para el laicado, que, inevitablemente, era más ignorante. La igualdad religiosa plena solo puede convertirse en una posibilidad cuando todo el mundo está alfabetizado y tiene acceso a las escrituras. El canon budista no fue escrito hasta el siglo I a. n. e., e incluso entonces los manuscritos era muy escasos. Cualquiera que quisiese escuchar el dhamma tenía que acudir al Buda o a uno de los monjes.

Así pues, ¿qué era lo que el sangha predicaba al laicado? Los laicos se habían «refugiado» con el Buda desde el primer momento. Los hombres y las mujeres laicos daban de comer a los monjes y los mantenían, acumulando méritos que habrían de traducirse en renacimientos mejores. Los monjes también enseñaban a los laicos a vivir moralmente y a realizar un kamma bueno y purificador que hiciese avanzar sus prospectos espirituales. Todo el mundo veía en este intercambio un trato justo. A algunas personas laicas que, como Anāthapindika, pasaban mucho tiempo con el Buda y con los bhikkhus, se les animaba a tomar los cinco votos morales:

un dhamma para principiantes. No debían quitar la vida; no debían robar; no debían tomar sustancias intoxicantes; debían evitar la promiscuidad sexual. Estas eran casi las mismas prácticas exigidas a los discípulos laicos del jainismo. En los días cuartos (*uposatha*) de cada mes, el laicado budista tenía disciplinas especiales para reemplazar el ayuno y la abstinencia de la vieja *upavasatha* védica. Dichas prácticas consistían en realidad en hacer vivir a las gentes legas como si fuesen novicios del sangha durante veinticuatro horas: se abstendían del sexo, no presenciaban espectáculos, se vestían con sobriedad, no tomaban ningún alimento sólido hasta el mediodía^[187]. Eso les daba una idea más completa de lo que era una vida budista más plena y quizá les sirviese de inspiración para convertirse en monjes.

Como cualquier yogui, antes de que el monje budista pudiese empezar a meditar tenía que adquirir una formación moral que consistía en la compasión, el autocontrol y la autoconciencia. El laicado jamás fue capaz de alcanzar un dominio profundo del yoga, de manera que debían concentrarse más en esa moralidad (*sila*) que el Buda adaptó a su forma de vida. Los hombres y las mujeres laicos estaban sentando así los fundamentos de una espiritualidad más plena que les sería de utilidad en su existencia siguiente. Mientras que los monjes aprendían técnicas «provechosas» a través de la meditación, el laicado se centraba en la moralidad «provechosa»^[188]. Dar limosna a un *bhikkhu*, decir siempre la verdad, comportarse amablemente y con justicia con los demás contribuían a fomentar un estado mental más saludable, y a mitigar, cuando no a apagar, los fuegos del egoísmo. Esta moralidad también tenía una ventaja de carácter práctico: podía animar a las demás personas a comportarse del mismo modo para con ellos. En consecuencia, además de acumular méritos para sus próximas vidas, estaban aprendiendo formas de ser más felices en la vida presente.

El dhamma resultaba muy atractivo para los mercaderes y banqueros como *Anāthapindika* quienes carecían de un lugar dentro del sistema védico. Los hombres de negocios podían apreciar la ética «productiva» del Buda porque estaba basada en los principios de una inversión prudente, que daba unos beneficios en esta existencia y en la siguiente. A los monjes se les enseñaba a ser conscientes de sus estados mentales efímeros; a los seguidores laicos se les conducía hacia el *appanada* (atención) en sus tratos comerciales y sociales^[189]. El Buda les recomendaba ahorrar para una emergencia, cuidar a las personas que dependían de ellos, dar limosna a los *bhikkhus*, evitar las deudas, asegurarse de tener suficiente dinero para cubrir las necesidades básicas de sus familias e invertir el dinero con prudencia^[190]. Tenían que ser frugales, sensibles y sobrios. En la *Sigālavada Sutta*, el sermón más elaborado sobre la moralidad laica, *Sigāla* fue instruido para evitar el alcohol, trasnochar, el juego, la pereza y las malas compañías^[191]. Hay una versión laica del Primer Sermón en la que al discípulo se le pide que atienda los tres «fuegos buenos»: cuidar de sus subordinados, ocuparse de su esposa, hijos y sirvientes y mantener a los *bhikkhus* de todos los distintos sanghas^[192].

Pero como siempre, la virtud cardinal era la compasión. Un día el rey *Pasenedi* y su esposa tuvieron una discusión en la que ambos admitieron que no había nada que les fuese tan preciado en el mundo como sus propias personas. Es evidente que esa no era una opinión que el Buda pudiese compartir, pero cuando el rey le habló acerca de esta conversación, el Buda no lo reprendió, ni se lanzó a hablarle del *anattā*, o le endilgó un sermón sobre el Noble Sendero Óctuple. Antes bien, como era habitual en él, entró en el punto de vista de *Pasenedi* y fue construyendo a partir de lo que este tenía en su mente, no a partir de lo que el Buda consideraba que debería tener. En consecuencia, no le dijo al rey que el yo era un engaño, porque sin una vida de practicar el yoga habitualmente no sería capaz de «ver» eso. En su lugar, le dijo que considerase lo siguiente: si le parecía que no había nada más preciado para él que su propia persona, también tenía que ser cierto que las demás personas quisiesen del mismo modo a sus «propias individualidades». «Así pues —concluyó el Buda— una persona que ama el yo no debe causar daño al yo de los demás^[193]». Debía seguir lo que en otras religiones se dio en llamar la Regla de Oro: «No hagáis con los demás lo que no queráis que ellos hagan con vosotros^[194]». Las personas laicas no podían extinguir su egoísmo por completo, pero podían utilizar su experiencia de egoísmo para empatizar con la vulnerabilidad de otras personas. Eso los llevaría más allá de los excesos del ego y los adentraría en el *ahiṃsā*.

La forma en la que el Buda enseñaba al laicado queda reflejada en su famoso sermón a los *Kālāmans*^[195], un pueblo que habitaba en la frontera septentrional de la cuenca del Ganges y

que en otro tiempo habían sido una república tribal pero que ahora estaban bajo el dominio de Kosala. Gradualmente estaban entrando en una nueva civilización urbana y la experiencia les estaba resultando abrumadora y fatigosa. Cuando el Buda pasó por su ciudad de Kesaputta, enviaron a una delegación para pedirle consejo. Un asceta y un maestro tras otro habían llegado hasta ellos, le explicaron; pero cada monje y brahman exponía sus propias doctrinas y vilipendiaba las de todos los demás. No solo sucedía que esos dhamma se contradecían los unos a los otros, también les resultaban extraños, viniendo como venían de una corriente cultural más sofisticada. «¿Cuáles de estos maestros tenían razón y cuáles no?», preguntaron. El Buda les repuso que se daba cuenta de por qué los Kālāmans estaban tan confusos. Como siempre, se metió de pleno en su situación. No aumentó su confusión hablándoles de su propio dhamma y dándoles una doctrina más con la que tuviesen que vérselas, sino que improvisó una lección (reminiscencia de las técnicas de pregunta-respuesta de otros sabios del Tiempo Axial como Sócrates y Confucio) para ayudar a los Kālāmans a deducir las cosas por sí mismos. Empezó diciéndoles que una de las razones de su desconcierto se debía a que esperaban que fuesen los demás quienes les dieran una respuesta a las cosas, pero cuando buscasen en su corazón verían que de hecho ya sabían lo que era cierto.

«Vamos, Kālāmans —les dijo—, no os contentéis con aceptar la verdad de oídas, o porque otros la digan». Las personas tienen que tomar sus propias decisiones en cuestiones de moralidad. ¿Era la ambición, por ejemplo, buena o mala? «Mala, Señor», respondieron los Kālāmans. ¿Se habían dado cuenta de que cuando alguien estaba consumido por el deseo y decidido a obtener lo que quería, esa persona era capaz de matar, robar o mentir? Sí, los Kālāmans habían reparado en ello. Y acaso ¿ese tipo de comportamiento no hacía que la persona egoísta fuese impopular y, por ende, desgraciada? Y ¿qué había del odio, o del apego a lo que a todas luces eran cosas engañosas en vez de intentar verlas como realmente eran? ¿No conducían esas emociones al dolor y al sufrimiento? Paso a paso, fue haciendo que los Kālāmans se refiriesen a sus propias experiencias y percibieran el efecto de los «tres fuegos» de la ambición, el odio y la ignorancia. Al final de su charla, los Kālāmans se dieron cuenta de que en realidad ellos ya conocían el dhamma del Buda. «Esa es la razón por la que os dije que no debíais confiar en ningún maestro —concluyó el Buda—. Si en vuestro interior sabéis que tales cosas son “provechosas” (kusala) y las otras son “no provechosas” (akusala), entonces deberíais practicar esa ética y manteneros firmes en ella sin importaros lo que nadie os diga^[196]».

También convenció a los Kālāmans de que, a la par que evitaban la ambición, el odio y la ignorancia, también debía resultar beneficioso practicar las virtudes opuestas: «La no ambición, el no odio, y el no engaño». Si cultivaban la benevolencia, la amabilidad y la generosidad e intentaban adquirir un conocimiento fiable de la vida, se percatarían de que serían más felices. Si había otra vida por venir (el Buda no les impuso la doctrina de la reencarnación a los Kālāmans, quienes podían no estar familiarizados con ella), en tal caso ese buen kamma quizá consiguiera que renaciesen como dioses en los cielos la próxima vez. Si, por el contrario, no había otro mundo, entonces ese tipo de vida considerado y genial podía animar a otros a comportarse del mismo modo para con ellos. Cuando menos, sabrían que se estaban comportando bien, y eso siempre resultaba reconfortante. Para ayudar a los Kālāmans a practicar esa mentalidad «provechosa», el Buda les enseñó una técnica meditativa que era una versión de los «inmensurables» para gente laica. En primer lugar tenían que intentar eliminar de su mente la envidia, los sentimientos malos y el engaño. A continuación tenían que dirigir sentimientos de benevolencia en todas las direcciones. De hacerlo así, experimentarían una existencia más elevada y engrandecida. Descubrirían que estaban llenos de «una benevolencia abundante, exaltada, desmedida»; romperían los límites de sus propios puntos de vista limitados y abrazarían el mundo entero. Trascenderían la banalidad del egoísmo y, por un instante, experimentarían un éxtasis que los sacaría de sí mismos y los llevaría «arriba, abajo, alrededor y por todas partes», y notarían que sus corazones se expandían con una ecuanimidad desinteresada^[197]. Los hombres y las mujeres laicos quizá no pudieran alcanzar la permanencia del Nibbāna pero podían tener indicios de la liberación final.

Por consiguiente, el Buda enseñaba a monjes y laicos por igual una ofensiva de compasión para mitigar el egoísmo que prevalecía en la nueva sociedad agresiva y que excluía a los seres humanos de la dimensión sagrada de la vida. El estado provechoso que él estaba intentando impulsar está muy bien expresado en este poema que aparece en el Canon Pāli:

¡Dejad que todos los seres sean felices! Débiles o fuertes, de clase alta, media o baja, pequeños o grandes, visibles o invisibles, cercanos o lejanos, vivos o aún por nacer: ¡que todos sean completamente felices!

Que nadie mienta a nadie ni desprecie a ningún ser en ningún lugar.

¡Que nadie desee ningún mal a otra criatura llevado por la ira o el odio!

¡Queramos todos a todas las criaturas, como una madre a su único hijo!

¡Que nuestros pensamientos de amor llenen todo el mundo, arriba, abajo,

al través, sin límites; una buena voluntad hacia el mundo entero,

sin restricciones, sin odio ni enemistad^[198] !

Una persona laica que alcanzara esa actitud habría avanzado un largo trecho en el sendero espiritual.

Las escrituras nos ofrecen algunos ejemplos de discípulos laicos que practicaban la meditación fuera del sangha y alcanzaron el Nibbāna, pero esos *virtuosi* solitarios eran más bien la excepción y no la regla. Se creía que un Arahant no podía seguir llevando la vida de un cabeza de familia: después de alcanzar la iluminación o bien se unía inmediatamente al sangha o perecía. Aparentemente eso fue lo que le sucedió a Suddhodana, el padre del Buda, que alcanzó el Nibbāna en el quinto año del ministerio de su hijo y murió al día siguiente. Cuando la noticia llegó a oídos del Buda, regresó a Kapilavatthu y permaneció algún tiempo en el parque de Nigrodha. Ese acontecimiento desencadenó un nuevo desarrollo del sangha que, al parecer, el Buda no aceptó de entrada.

Mientras estaba viviendo en el ārāma de Nigrodha el Buda recibió la visita de la viuda de su padre, Pajāpatī Gotamī: que era a su vez la tía del Buda y se había convertido en su madrastra después de la muerte de su madre. Dado que ahora era una mujer libre, le dijo a su sobrino, quería ser ordenada en el sangha. El Buda se opuso firmemente. No permitiría que se admitiera a mujeres en el orden. No cambió de opinión a pesar de que Pajāpatī le suplicó tres veces que reconsiderara su postura y se retiró muy apenada. Pocos días después, el Buda partió hacia Vesālī, la capital de la república de Videha en la ribera septentrional del Ganges. A menudo se quedaba en el ārāma de aquella localidad que tenía una sala con un tejado alto a dos aguas. Una mañana, ānanda se quedó horrorizado al hallar a Pajāpatī sollozando en el porche acompañada por un grupo de mujeres sakyas. Se había cortado el cabello, se había vestido con la túnica amarilla y había ido caminando hasta allí desde Kapilavatthu. Tenía los pies hinchados y estaba sucia y extenuada. «Gotamī —exclamó ānanda—, ¿qué estás haciendo aquí en semejante estado? Y ¿por qué estás llorando?». «Porque el Bienaventurado no quiere que las mujeres entren en el sangha», respondió Pajāpatī. ānanda se quedó preocupado. «Espera aquí —le pidió—. Consultaré esto con el Tathāgata».

Pero el Buda insistió en no querer reconsiderar el tema. Se trataba de un momento serio. Si seguía prohibiendo que las mujeres entraran en el sangha, eso significaba que consideraba que la mitad de la raza humana no era apta para la iluminación. Pero el dhamma era supuestamente igual para todos: dioses, animales, ladrones y hombres de todas las castas. ¿Quedarían excluidas solo las mujeres? ¿Acaso era renacer como hombres lo mejor que ellas podían esperar? ānanda abordó el problema desde otro punto de vista. «Señor —le preguntó —, ¿están las mujeres en disposición de convertirse en “ganadoras de la corriente” y en última instancia en Arahants?». «Lo están, ānanda», repuso el Buda. «En ese caso, sería bueno ordenar a Pajāpatī», le suplicó ānanda y le recordó al Buda lo bondadosa que la mujer había sido con él después de la muerte de su madre. El Buda acabó reconociendo la derrota con renuencia. Pajāpatī podía entrar en el sangha si aceptaba ocho estrictas reglas. Dichas disposiciones dejaban claro que las monjas (bhikkhunīs) eran de una clase inferior. Una monja debía permanecer siempre en pie ante la presencia de un bhikkhu masculino, aun cuando este fuese joven o recién ordenado; las monjas debían pasar el retiro del vassa siempre en un

ārāma en el que hubiese monjes y no estuviesen solas; una vez cada quincena debían recibir instrucción de un monje; no podían llevar a cabo sus propias ceremonias; una monja que hubiese cometido una ofensa grave debía hacer penitencia delante de los monjes y de las demás bhikkhunīs; una monja tenía que ser ordenada por un sangha de hombres y de mujeres; jamás debía reprender a un bhikkhu, aunque cualquier monje podía reprenderla a ella; tampoco podía predicar a bhikkhus. Pajāpatī aceptó gustosa estas reglas y fue debidamente ordenada, pero el Buda continuaba sintiendo cierta inquietud. Si las mujeres no hubiesen sido admitidas, le dijo a ānanda, el dhamma se habría practicado durante mil años; ahora apenas duraría quinientos años. Una tribu con muchas mujeres pasaba a ser vulnerable y a ser destruida; del mismo modo, ningún sangha cuyos miembros fuesen mujeres podía durar mucho tiempo. Se extenderían en la orden como el moho sobre un campo de arroz^[199].

¿Qué se supone que tenemos que hacer con esta misoginia? El Buda siempre había predicado tanto para las mujeres como para los hombres. En cuanto dio su permiso, miles de mujeres se convirtieron en bhikkhunīs y el Buda elogió sus logros espirituales, dijo que podían ser iguales que los monjes y profetizó que no moriría hasta que no tuviese suficientes monjes y monjas sabios, y suficientes seguidores y seguidoras laicos^[200]. Parece existir cierta discrepancia en los textos y eso ha llevado a los estudiosos a sacar la conclusión de que su aceptación a regañadientes de las mujeres y las ocho regulaciones pudiesen haber sido añadidos posteriormente y apunten a un machismo en la orden. Alrededor del siglo I a. n. e., algunos monjes culparon a las mujeres de sus propios deseos sexuales que estaban interfiriendo en su iluminación y las consideraban obstáculos universales para el progreso espiritual. Otros estudiosos arguyen que el Buda, aunque iluminado, no podía escapar al condicionamiento social de su tiempo y que no podía imaginarse una sociedad que no fuese patriarcal. Señalan que, pese a la reticencia inicial del Buda, la ordenación de las mujeres fue un acto radical que, quizá por primera vez, les estaba ofreciendo una alternativa a la vida doméstica^[201].

Pese a que lo dicho anteriormente sea cierto, existía una dificultad para las mujeres que no puede pasarse por alto. Es posible que para el Buda, las mujeres no pudiesen separarse del «deseo» que hacía imposible la iluminación. No se le ocurrió llevar con él a su esposa, como algunos de los renunciantes solían hacer cuando abandonaban su hogar para iniciar su búsqueda. Sencillamente el Buda dio por sentado que ella no podía ser su compañera en su liberación. Pero eso no se debía a que la sexualidad se le antojase repulsiva, como era el caso de los padres cristianos de la Iglesia, sino porque sentía apego por su esposa. Las escrituras contienen un pasaje que, los estudiosos convienen, se trata de una interpolación hecha por algún monje. «Señor, ¿cómo debemos tratar a las mujeres?», le preguntó ānanda al Buda en los últimos días de la vida de este. «No las miréis, ānanda». «Si no las vemos ¿cómo debemos tratarlas?». «No habléis con ellas, ānanda». «¿Y en el caso de que tengamos que hablarles?». «Se debe observar la autoconciencia, ānanda^[202]». Es posible que el Buda no se hubiese adscrito personalmente a esa misoginia en toda regla, pero cabe la posibilidad de que esas palabras reflejen una inquietud residual a la que no conseguía sobreponerse.

En el caso de que el Buda albergara sentimientos negativos hacia las mujeres, estos serían un rasgo típico del Tiempo Axial. Lamentablemente, cabe decir que la civilización no ha tratado bien a las mujeres. Descubrimientos arqueológicos apuntan a que las mujeres fueron tenidas a veces en muy alta estima en las sociedades preurbanas, pero el surgimiento de estados militares y la especialización de las ciudades antiguas tuvo como consecuencia el declive de su posición. Pasaron a convertirse en una posesión del hombre, quedaban excluidas de la mayoría de las profesiones, y estaban sujetas a menudo a un control draconiano por parte de sus esposos en algunos de los códigos antiguos. Las mujeres de la élite se las arreglaron para mantener algo de poder, pero en los países axiales las mujeres sufrieron una pérdida aún mayor de estatus, que coincidiría más menos con la época en la que el Buda estaba predicando en la India. En Irán, Irak y posteriormente en los estados helenos, las mujeres tenían que cubrirse con velos y estaban confinadas en harenes; entretanto, las ideas misóginas florecieron. Las mujeres de la Atenas clásica (500-323) estaban en una especial situación de desventaja y vivían prácticamente excluidas de la sociedad; se decía que sus mayores virtudes eran el silencio y la sumisión. Las tradiciones hebreas han exaltado las hazañas de mujeres como Miriam, Débora y Jael, pero después de la reforma profética de la fe, las mujeres quedaron relegadas a un estatus de segunda clase en la ley judía. Es curioso que en países como Egipto, que inicialmente no participó en el Tiempo Axial, hubiese una actitud más liberal hacia las mujeres^[203]. Parece que la nueva espiritualidad encerraba una

hostilidad inherente hacia lo femenino que ha perdurado hasta nuestros días. La búsqueda del Buda era masculina en su heroísmo: la resuelta eliminación de todas las restricciones, el rechazo al mundo doméstico y a las mujeres, la lucha solitaria y la conquista de nuevos reinos eran actitudes que han pasado a ser emblemáticas de la virtud masculina. Se trata de una actitud que solamente ha sido desafiada en el mundo moderno. Las mujeres han buscado su propia «liberación» (incluso han utilizado la misma palabra que el Buda); también han rechazado la vieja autoridad y han partido hacia sus propios viajes solitarios.

El Buda predijo que las mujeres arruinarían la orden, pero en realidad la primera gran crisis del sangha se debió a un enfrentamiento entre egos masculinos^[204]. Según los principios budistas, una falta no es culpable hasta que el autor no se dé cuenta de que ha obrado mal. En Kosambī, un monje sincero e instruido fue suspendido del sangha pero él protestó arguyendo que se trataba de un castigo injusto pues él no era consciente de haber cometido ninguna ofensa. Los bhikkhus de Kosambī se dividieron de inmediato en dos facciones hostiles y el Buda se quedó tan afligido por el cisma que en un momento dado se marchó a vivir solo al bosque, entablando amistad con un elefante que había sufrido a manos de sus agresivos compañeros. El odio, dijo el Buda, nunca se aplacaba con más odio, solo podía ser apaciguado mediante la amistad y la empatía^[205]. Veía que ambas partes tenían algo de razón, pero el egoísmo de todos los bhikkhus implicados les hacía imposible ver el punto de vista contrario, a pesar de que el Buda había intentado hacer entender a cada una de las partes la postura de la otra. Les dijo a Sāriputta y a Pajāpatī, que se había convertido en la jefa del sangha de mujeres, que tratasen a ambas partes con respeto; a Anāthapindika le pidió que fuese imparcial en sus donaciones a ambos campos. Pero el Buda no impuso una solución: la respuesta debía salir de los mismos implicados. Al final, el bhikkhu suspendido fue degradado; pese a no haberse dado cuenta en su momento, había cometido realmente una falta. Inmediatamente, fue rehabilitado y eso puso fin a la disputa^[206].

Esta historia nos dice mucho del sangha antiguo. No era una organización cerrada y no había una autoridad central. Se parecía más a los sanghas de las viejas repúblicas, en los que todos los miembros del consejo eran iguales, que a las nuevas monarquías. El Buda se negó a adoptar el papel de un gobernante autoritario y controlador y no se parecía al padre superior de las órdenes religiosas cristianas posteriores. En realidad, sería inapropiado hablar de una orden, había más bien una serie de órdenes distintas, cada una de las cuales se hallaba situada en una región determinada de la cuenca del Ganges. No obstante, todos los miembros tenían en común el mismo dhamma y seguían el mismo estilo de vida. Cada seis años, los bhikkhus y las bhikkhunīs desperdigados se reunían para recitar una confesión de fe común llamada la Pāṭimokkha («unión»^[207]).

Como su mismo nombre indica, su propósito era unir al sangha:

Evitar todo lo que es pernicioso.

Conseguir todo lo que es provechoso.

Y purificar la mente de uno;

eso es lo que el Buda enseña.

La indulgencia y la paciencia son las más altas austeridades

y los Budas declaran que el Nibbāna es el valor supremo.

Nadie que cause daño a otro ha «Partido» verdaderamente de la vida hogareña.

Nadie que injurie a otro es un auténtico monje.

No criticar, no dañar, abstenerse,

conocer las reglas sobre la comida, la cama individual y la silla.

Aplicarse en la percepción más alta derivada de la meditación.

Eso es lo que el Despierto nos enseña^[208] .

El Buda le daba mucha importancia a esta ceremonia, que coincidía con las asambleas plenarias que habían caracterizado a las repúblicas. Nadie podía perderse la Pāṭimokkha pues, en un estadio temprano, era lo único que mantenía unido al sangha. Mucho más tarde, después de la muerte del Buda, esta sencilla recitación fue sustituida por una asamblea más compleja que se celebraba en cada comunidad local de cada región una vez cada quincena, coincidiendo con los días de la uposatha. Este cambio marcó la transición del sangha desde una secta hasta una orden. En vez de cantar el dhamma, lo que los distinguía de las otras sectas, los monjes y las monjas recitaban ahora las reglas del sangha y se confesaban sus transgresiones unos a otros. Por aquel entonces, las regulaciones del sangha eran más numerosas de lo que lo habían sido en vida del Buda. Algunos estudiosos sostienen que fueron necesarios de dos a tres siglos para que la Regla tomase su forma definitiva, tal y como se recoge en la Vinaya, pero algunos creen que, al menos sustancialmente, el espíritu de la orden puede remontarse al mismo Buda^[209] .

El sangha está en el corazón del budismo, porque su estilo de vida encarna externamente el estado interior del Nibbāna^[210] . Los monjes y las monjas debían «Partir», no solo de la vida familiar sino de sí mismos. Un bhikkhu y una bhikkhuni, un mendigo y una mendiga, al haber renunciado a los «apetitos» que están unidos a tener y a gastar, dependían enteramente de lo que les diesen y aprendían a contentarse con lo mínimo. El estilo de vida del sangha permitía a sus miembros meditar y, por tanto, estaban en disposición de disipar los fuegos de la ignorancia, la ambición y el odio que nos atan a la rueda del sufrimiento. El ideal de la compasión y el amor comunal les enseñaba a dejar de lado el egoísmo y a vivir para los demás. Convirtiendo esas actitudes en prácticas habituales, las monjas y los monjes podían adquirir esa paz inquebrantable que es el Nibbāna, la meta de la vida santa. El sangha es una de las instituciones supervivientes voluntarias más antiguas de la tierra; solo la orden jainista puede alardear de una antigüedad semejante. Su longevidad nos dice algo importante acerca de la humanidad y la vida humana. Los grandes imperios, dirigidos por vastos ejércitos de soldados han sucumbido pero la comunidad de bhikkhus se ha mantenido dos mil quinientos años. Es una polaridad anunciada por las antiguas leyendas budistas que yuxtaponían al Buda con el cakkavatti. El mensaje parece ser que uno no sobrevive protegiéndose y defendiéndose sino entregándose uno mismo.

Pero aunque los miembros del sangha le habían dado la espalda al estilo de vida de la gran mayoría de la población, la gente en general no se sentía ofendida por su presencia sino que, al contrario, les resultaban profundamente atractivos. No parece que las gentes laicas vieran en los bhikkhus y las bhikkunis a renunciantes adustos, sino que iban a su encuentro. Esto nos dice asimismo que el estilo de vida creado por el Buda no se veía como inhumano sino profundamente humano. Los ārāmas no eran lugares solitarios; reyes, brahmanes, mercaderes, hombres de negocios, cortesanos, aristócratas y miembros de otras sectas acudían en tropel allí. Pasenedi y Bimbisāra iban a menudo al ārāma para pedirle consejo al Buda mientras este se hallaba sentado al atardecer junto al estanque de loto o apoyado en el porche de su cabaña mirando cómo las polillas revoloteaba en torno a la llama de la vela. Leemos acerca de multitudes de ascetas llegando a los asentamientos budistas; delegaciones enteras que iban a hacerle una pregunta al Buda; nobles y mercaderes montados a lomo de elefantes, y la flor y nata de la juventud de un distrito que acudían en masa a invitar al Buda a comer.

En medio de todo aquel revuelo y actividad estaba la figura tranquila y controlada del Buda, el hombre nuevo y «despierto». Permanece opaco e inaccesible para aquellos de nosotros que somos incapaces de su absoluto autoabandono porque después de su iluminación pasó a ser impersonal, aunque nunca insensible o frío. No hay signos de lucha o esfuerzo alguno por su parte; como exclamó la noche de su iluminación, había completado todo lo que tenía que hacer. Era el Tathāgata, el hombre que había desaparecido. No tenía vínculos personales y carecía de opiniones agresivamente doctrinarias. En los textos pāli se le compara a menudo con seres no humanos, no porque se le considerase antinatural sino porque la gente no sabía cómo clasificarlo.

Un día, un brahman halló al Buda sereno y contemplativo sentado debajo de un árbol. «Sus facultades estaban en calma, su mente tranquila, todo en él respiraba autodisciplina y serenidad». Aquella visión infundió un respeto reverencial en el brahman. El Buda le hacía pensar en un elefante; era la misma impresión de una fuerza enorme y un potencial masivo sujetos bajo control y orientados hacia una gran paz. Había disciplina, control y completa serenidad. El brahman jamás había visto a alguien así antes. «¿Es usted un dios, señor?», inquirió. «No», repuso el Buda. «¿Se está transformando en un ángel... o en un espíritu?», insistió el brahman. Nuevamente la respuesta fue «no». «¿Es un ser humano?», le preguntó el brahman como último recurso, pero una vez más el Buda le respondió negativamente. Se había convertido en otra cosa. El mundo no había visto una humanidad de esa índole desde que el último Buda había vivido en la tierra, miles de años atrás. Antes había sido un dios en su vida anterior, le explicó el Buda; había vivido como animal y como hombre común, pero todo lo que lo ataba a la vieja y recalcitrante humanidad se había extinguido, «había sido arrancado de cuajo, troceado como el tronco de una palmera y eliminado». ¿El brahman había visto alguna vez lotos rojos que empezasen su vida bajo el agua para alzarse después en el estanque hasta que ya no tocasen la superficie? Le preguntó el Buda. «Del mismo modo yo he nacido y he crecido en el mundo —le confesó a su visitante—, pero he trascendido el mundo y este ya no puede tocarme». Al haber alcanzado el Nibbāna en vida, había revelado un nuevo potencial existente en la naturaleza humana. En este mundo de dolor era posible vivir en paz, control y armonía con uno mismo y en consonancia con el resto de la creación. Pero para acceder a esa inmunidad tranquila, un hombre o una mujer tenía que liberarse de su egoísmo y vivir enteramente para los demás. Una muerte semejante del yo no suponía la oscuridad, por muy terrible que pudiera parecerle a alguien de fuera; hacía que las personas fuesen plenamente conscientes de su propia naturaleza, de modo que viviesen en la cima de sus posibilidades. ¿Cómo debía categorizar el brahman al Buda? «Piensa en mí —le dijo el Buda— como alguien que ha despertado^[211] ».

Parinibbāṇa

Una tarde, cuarenta y cinco años después de la iluminación del Buda, el rey Pasenedi lo llamó inesperadamente para que acudiese a la ciudad de Meda.lumpa, en Sakka. Para entonces era ya un hombre anciano y poco tiempo atrás le había comentado al Buda que la vida política se estaba tornando cada vez más violenta. Los reyes estaban «ebrios de autoridad», «obsesionados por la ambición», y se enzarzaban continuamente en «batallas en las que empleaban elefantes, caballos, carros e infantería»^[212]. La cuenca del Ganges parecía estar encendida por un egoísmo destructivo. Kosala llevaba años rechazando al ejército de Magadha, que se proponía lograr la hegemonía única en la región. Y Pasenedi se sentía desolado. Su amada esposa había muerto recientemente y él había caído presa de una profunda depresión. Eso era lo que sucedía cuando uno depositaba la confianza en otro ser humano mortal. No había ningún lugar en el mundo donde Pasenedi se sintiera bien; en una parodia de la «Partida» de los monjes errantes, le había dado por marcharse de su casa y lanzarse a recorrer muchas millas seguido por su ejército, yendo de un sitio a otro sin ningún rumbo. Una de sus fútiles excursiones le había llevado a Sakka y allí oyó que el Buda estaba por los alrededores. Inmediatamente sintió un profundo anhelo de estar en su compañía. El Buda le recordaba a un árbol enorme: era sereno, reservado, y permanecía ajeno a las trivialidades del mundo, pero uno podía ir a refugiarse allí en un momento de crisis. Marchó sin demora hasta Meda.lumpa y cuando el camino se hizo intransitable, desmontó. Le dejó la espada y el turbante real a su general, Dīgha Kārāyana, y fue a pie hasta la cabaña del Buda. Cuando el Buda le abrió la puerta, Pasenedi le besó los pies. «¿Por qué honras así a este pobre y viejo cuerpo?», le preguntó el Buda. Porque el ārama lo reconfortaba tanto, le repuso el rey; porque la paz del sangha era tan distinta del egoísmo, la violencia y la ambición de su corte. Pero, sobre todo, concluyó Pasenedi, porque: «el Bienaventurado tiene ochenta años y yo también tengo ochenta años»^[213]. Eran dos ancianos juntos, y debían expresar su afecto mutuo en aquel mundo oscuro.

Cuando Pasenedi abandonó la cabaña y regresó al lugar donde había dejado a Dīgha Kārāyana, descubrió que el general se había marchado llevándose consigo la insignia real. Se apresuró a ir al lugar donde el ejército había acampado y lo halló desierto: solo una de las mujeres se había quedado atrás con un caballo y una sola espada. Dīgha Kārāyana se había ido a Sāvātthī, le dijo al rey, y estaba organizando un golpe para entronizar al príncipe Viḍuḍabha, heredero de Pasenedi. Pasenedi no debía regresar a Sāvātthī si estimaba en algo su vida. El viejo rey decidió ir a Magadha, pues estaba emparentado con la casa real por lazos matrimoniales. Pero era un largo viaje y, en el camino, Pasenedi tuvo que tomar alimentos mucho más rancios de los que estaba acostumbrado y beber agua fétida. Cuando llegó a Rājagaha, las puertas habían cerrado y Pasenedi se vio obligado a dormir en una casa de huéspedes barata. Aquella noche enfermó a causa de una grave disentería y murió antes del amanecer. La mujer que había hecho cuanto había podido por el anciano empezó a despertar a toda la ciudad: «¡Mi señor, el rey de Kosala, que gobierna los dos reinos, ha muerto como un indigente y yace ahora en un albergue para pobres en las afueras de una ciudad extranjera!»^[214].

El Buda siempre había pensado en la vejez como un símbolo del dukkha que afligía a todos los seres mortales. Como Pasenedi había subrayado, ahora él también era un anciano. Ānanda, que estaba lejos de ser un joven, empezaba a sentirse consternado por los cambios que había notado en su maestro. Tenía la piel arrugada, los miembros flácidos, el cuerpo encorvado y los sentidos empezaban a fallarle. «Así es, así es, Ānanda», convino con él el Buda^[215]. La vejez es ciertamente cruel. Pero la historia de los últimos años del Buda trata menos de los desastres estéticos que trae consigo el envejecimiento que de la vulnerabilidad de los ancianos. Los jóvenes ambiciosos se rebelaban contra sus mayores, los hijos asesinaban a sus padres. En esta fase final de la vida del Buda, los textos hablan del terror de un mundo en el que el sentido de lo sagrado se ha perdido. El egoísmo no conocía rival; la envidia, el odio, la codicia y la ambición no estaban mitigados por la compasión y la bondad. Todos los que interferían en el camino de los apetitos de un hombre eran eliminados de forma implacable. Toda la decencia y el respeto habían desaparecido. Al resaltar los peligros a que el Buda había

intentado oponerse durante casi cincuenta años, las escrituras nos confrontan con la crueldad y la violencia de la sociedad contra la que él había lanzado su campaña de desinterés y benevolencia.

Ni siquiera el sangha era inmune a ese espíritu profano. Ocho años atrás, la orden se había visto nuevamente amenazada por un cisma y se había visto implicada en un complot para asesinar al rey Bimbisāra, otro anciano, que había sido seguidor devoto del Buda durante treinta y siete años. Encontramos el relato completo de esta rebelión únicamente en la Vinaya. Es posible que no sea del todo histórico, pero lanza una advertencia: incluso los principios del sangha podían ser subvertidos y letales. Según la Vinaya, el culpable fue Devadatta, el cuñado del Buda que había entrado en el sangha después del primer viaje del Buda a su casa en Kapilavasthu. Comentarios posteriores nos dicen que Devadatta había sido una persona llena de malicia desde su juventud y siempre fue un enemigo declarado del joven Gotama mientras los dos crecían juntos. No obstante, los textos pāli no mencionan nada al respecto y siempre presentan a Devadatta como un monje excepcionalmente devoto. Parece que fue un orador brillante y, a medida que el Buda envejecía, Devadatta empezó a sentir resentimiento a causa del poder que este ejercía sobre la orden y decidió construir su propia base de poder. Devadatta había perdido todo el sentido de la vida religiosa y empezó a escalar posiciones de forma implacable. Sus horizontes se habían estrechado: en vez de llegar a los cuatro puntos del mundo con su amor estaba centrado únicamente en su carrera y consumido por la envidia y el odio. En primer lugar se acercó al príncipe Ajātasathu, hijo y heredero del rey Bimbisāra y comandante en jefe del ejército de Magadha. Impresionó al príncipe con llamativas exhibiciones de iddhi, signo certero de que estaba profanando sus poderes yóguicos. Pero el príncipe se convirtió en el mecenas de Devadatta: cada día le enviaba quinientos carruajes al monje al ārāma del Pico del Buitre, justo a las afueras de Rājagaha, con enormes cantidades de comida para los bhikkhus. Devadatta se convirtió en un monje favorecido en la corte; las adulaciones se le subieron a la cabeza y resolvió hacerse con el control del sangha. Pero cuando el Buda fue advertido de las actividades de su cuñado no se inquietó. El comportamiento no provechoso en esa escala no podía más que acarrearle a Devadatta un mal final^[216] .

Devadatta hizo el primer movimiento mientras el Buda estaba en el Bosquecillo de Bambú en las afueras de Rājagaha. Delante de una enorme asamblea de bhikkhus, Devadatta le pidió al Buda formalmente que dimitiera y le cediese a él el control del sangha. «El Bienaventurado es un anciano ya, cargado por el peso de los años... ha alcanzado la última etapa de su vida — proclamó efusivamente—. Dejemos que descanse ahora». El Buda se opuso firmemente: ni siquiera delegaría el sangha en Sāriputta y Moggallāna, sus dos discípulos más eminentes. ¿Por qué habría de poner a un alma perdida como Devadatta en esa posición? Humillado y furioso, Devadatta se fue del ārāma jurando venganza. Al Buda no le importaba demasiado la dirección de la orden. Siempre había mantenido que el sangha no necesitaba una figura principal de autoridad, puesto que cada monje era responsable de sí mismo. Pero cualquier intento de sembrar la disensión, como había hecho Devadatta, era un anatema. Una atmósfera de egoísmo, ambición, envidia, hostilidad y competitividad era totalmente incompatible con la vida espiritual y supondría una negación de la razón de ser del sangha. De modo que el Buda se disoció públicamente a sí mismo y al sangha de Devadatta y le dijo a Sāriputta que lo denunciara en Rājagaha. «Antes Devadatta tenía una naturaleza —dijo—. Ahora tiene otra». Pero el daño ya estaba hecho. Algunos de los habitantes del pueblo creían que el Buda estaba celoso de la nueva popularidad que gozaba Devadatta con el príncipe; los más juiciosos, no obstante, se abstuvieron de hacer comentarios^[217] .

Entretanto, Devadatta se presentó ante el príncipe Ajātasattu con una propuesta. En la antigüedad, le dijo, la gente vivía más años que ahora. El rey Bimbisāra tardaba en marcharse y quizá Ajātasattu nunca llegara a sentarse en el trono. ¿Por qué no asesinar a su padre mientras que él, Devadatta, hacía otro tanto con el Buda? ¿Por qué los dos ancianos tenían que interponerse en sus caminos? Juntos, Devadatta y Ajātasattu, podían formar un gran equipo y conseguir cosas extraordinarias. Al príncipe le gustó la idea, pero cuando se deslizó en el aposento particular del rey armado con una daga que llevaba sujeta al muslo, fue arrestado y lo confesó todo. Cuando oyeron la participación de Devadatta en el intento de asesinato, algunos de los oficiales del ejército quisieron exterminar a todo el sangha, pero Bimbisāra señaló que el Buda ya había repudiado a Devadatta y no podía hacerse responsable de los actos de ese sinvergüenza. Cuando Ajātasattu fue conducido ante su

presencia, el rey le preguntó tristemente por qué habían querido asesinarlo. «Quiero ser rey, Señor», le respondió Ajātasattu con una franqueza desarmante. Bimbisāra no había sido discípulo del Buda durante tantos años para nada. «Si lo que deseas es el reino, príncipe, tuyo es^[218]». Es probable que al igual que Pasenedi se había dado cuenta de que las pasiones no provechosas y agresivas resultaban necesarias en la política, y quizá prefiriese pasar sus últimos años dedicado a la vida espiritual. Sin embargo, su abdicación no le deparó un buen final. Con la ayuda del ejército, Ajātasattu arrestó a su padre y lo dejó morir de hambre.

A continuación, el nuevo rey apoyó el plan de Devadatta para matar al Buda, poniendo a su disposición a asesinos entrenados del ejército. Pero en cuanto el primero de ellos se acercó al Buda armado con arco y flechas, se sintió invadido por el terror y permaneció clavado en el suelo. «Vamos, amigo, no temas», le dijo el Buda amablemente. Ya que había visto el error de sus actos, su crimen había sido perdonado. Después, el Buda le impartió las enseñanzas adecuadas para un hombre laico y, en poco tiempo, el asesino arrepentido se convirtió en discípulo suyo. Uno tras otro, sus compañeros conspiradores siguieron la misma suerte^[219]. Después de eso, Devadatta se vio obligado a tomar el asunto en sus propias manos. En primer lugar empujó una enorme piedra por un barranco con la esperanza de aplastar al Buda pero solo logró rozarle el pie. Después alquiló a un elefante famoso por su ferocidad cuyo nombre era *Naligiri* y lo dejó suelto delante del Buda. Pero en cuanto *Naligiri* vio a su presa se sintió embargado por las olas de amor que emanaban del Buda, bajó la trompa y permaneció inmóvil mientras el Buda le acariciaba la frente y le explicaba que la violencia no lo ayudaría en su siguiente vida. Con su trompa *Naligiri* limpió el polvo de los pies del Buda, lo espolvoreó sobre su frente y se retiró de espaldas, contemplando al Buda con ternura hasta que se perdió de vista. Después ambló hasta los establos y a partir de aquel día fue un animal reformado^[220].

En vista de que el Buda parecía estar a prueba de tales asaltos, los conspiradores cambiaron de táctica. Ajātasattu, que había tenido éxito con su petición para llegar al poder, abandonó a Devadatta y se convirtió en discípulo laico del Buda. Devadatta estaba solo ahora e intentó hallar el apoyo del sangha. Apeló a algunos de los monjes de Vesālī más jóvenes e inexpertos, alegando que el Camino Medio del Buda era una desviación inaceptable de la tradición. Los budistas deberían volver a los ideales más estrictos de los ascetas más tradicionalistas. Devadatta proponía cinco nuevas reglas: durante las lluvias monzónicas todos los miembros del sangha deberían vivir en los bosques en vez de en los ārāmas; debían depender exclusivamente de la limosna y no aceptar invitaciones para ir a comer a casa de personas laicas; en lugar de túnicas nuevas, debían vestir solo los harapos que encontrasen por las calles; debían dormir al raso en lugar de hacerlo en cabañas; y jamás debían comer la carne de ningún ser vivo^[221]. Es posible que estas cinco reglas representaran el punto histórico en el relato de la desertión de Devadatta. Quizá algunos de los bhikkhus más conservadores pensasen que los estándares estaban relajándose y, por ese motivo, pudieran haber intentado separarse del sangha principal. Devadatta pudo estar asociado con este movimiento reformista, y sus enemigos, los partidarios del Camino Medio del Buda, quizá mancillaran el nombre de Devadatta inventándose las dramáticas leyendas que encontramos en la Vinaya.

Cuando Devadatta hizo públicas sus cinco reglas y le pidió al Buda que las hiciese obligatorias para todo el sangha, el Buda se negó, argumentando que cualquier monje que deseara vivir de ese modo era libre de hacerlo, pero que la coerción en esos asuntos era algo que iba en contra del espíritu de la orden. Los monjes debían tomar sus propias decisiones y no se les debía obligar a que acatase las directrices de otros. Devadatta se sintió jubiloso. ¡El Buda había rechazado su propuesta piadosa! Anunció triunfante a sus seguidores que el Buda se había dado a una vida de lujos y autoindulgencia y que era su obligación retirarse de la compañía de sus hermanos corruptos^[222]. Con quinientos monjes jóvenes, Devadatta acampó en la colina de Gayāsisa, en las afueras de Rājagaha, mientras el Buda enviaba a Sāriputta y Moggallāna para que trajeran de vuelta a los bhikkhus rebeldes. Cuando Devadatta los vio acercarse, dio por sentado que habían abandonado al Buda y habían ido a unirse a él. Eufórico, convocó una asamblea y se dirigió a sus discípulos hasta bien entrada la noche. Después, arguyendo que le dolía la espalda se retiró a dormir, cediéndoles la palabra a Sāriputta y Moggallāna. En cuanto aquellos dos ancianos leales empezaron a hablar consiguieron convencer en poco tiempo a los bhikkhus para que regresasen con el Buda, quien los recibió sin tomar represalias^[223]. Algunos textos dicen que Devadatta se suicidó; otros que murió antes de tener la oportunidad de reconciliarse con el Buda. Sea cual sea la verdad de esas historias, llaman nuestra atención sobre el sufrimiento de la vejez, y constituyen, asimismo, una historia aleccionadora. Ni

siquiera el sangha era inmune al egoísmo, la ambición, la disensión que estaban tan a la orden del día en la vida pública.

El Buda reflexionó sobre este peligro en el último año de su vida. Ahora tenía ochenta años. El rey Ajātasattu estaba firmemente establecido en el trono de Magadha y visitaba asiduamente al Buda. Estaba planeando una ofensiva contra las repúblicas de Malla, Videha, Licchavi, Koliya y Vajji, todas ellas situadas al este de su reino, y que habían constituido una confederación bajo el nombre colectivo de «los vajjianos». El rey estaba decidido a borrarlos del mapa y absorberlos en su reino, pero antes de lanzar el ataque envió a su ministro Vassakāra, un brahman, para contarle al Buda lo que pensaba hacer y escuchar atentamente sus comentarios. El Buda se mostró críptico. Le dijo a Vassakāra que, mientras los vajjianos permaneciesen fieles a las tradiciones de la república, organizarasen «reuniones frecuentes a las que acudiesen puntualmente», viviesen en armonía, respetasen a los ancianos y escuchasen atentamente sus consejos, y observasen las leyes y las piedades de sus antepasados, el rey Ajātasattu no sería capaz de derrotarlos. Vassakāra escuchó atentamente y le dijo al Buda que puesto que los vajjianos cumplían ya con todas esas condiciones, eran en realidad inexpugnables. Regresó a darle las noticias al rey^[224]. Sin embargo, la tradición budista dice que poco tiempo después de este episodio, el rey Ajātasattu fue capaz de vencer a los vajjianos: consiguió esa hazaña enviando espías a las repúblicas para sembrar la discordia entre sus líderes. Así que había profundidad y urgencia en las siguientes palabras de Buda, después de que la puerta se hubiese cerrado detrás de Vassakāra. Aplicó las mismas condiciones al sangha: mientras sus miembros respetasen a los bhikkhu mayores, convocasen asambleas frecuentes y permaneciesen absolutamente fieles al dhamma, el sangha sobreviviría.

Las repúblicas tribales estaban condenadas. Pertenecían al pasado y poco tiempo después serían barridas por las nuevas monarquías militantes. El hijo del rey Pasenedi no tardaría en derrotar y masacrar a los sakyos, el pueblo del Buda. Pero el sangha del Buda era una versión nueva, actualizada y espiritualmente hábil de los gobiernos de las viejas repúblicas. Se mantendría fiel a unos valores que las monarquías más violentas y coercitivas corrían el peligro de olvidar. No obstante, aquel era un mundo peligroso. El sangha no sobreviviría la disensión interna, la falta de respeto hacia los mayores, la ausencia de benevolencia y la superficialidad que habían brotado durante el escándalo de Devadatta. Bhikkhus y bhikkunis debían estar atentos, espiritualmente alerta, llenos de energía y fieles a las disciplinas meditativas que podían conducirlos a la iluminación. La orden no declinaría mientras los monjes evitaran aquellos objetivos no provechosos como «las murmuraciones, la indolencia y socializar; mientras no tuviesen amigos sin principios y evitaran caer en el hechizo de esas personas; mientras no se parasen en mitad de su búsqueda y se sintiesen satisfechos con un nivel de espiritualidad mediocre»^[225]. Si fallaban, el sangha dejaría de ser distinto a cualquier institución secular; caería presa de los vicios de las monarquías y se corrompería irremediamente.

Después de su encuentro con Vassakāra, el Buda decidió abandonar Rājagaha y viajó hacia el norte para pasar el vassa en su lugar de retiro de Vesālī. Parecía como si la revelación de los planes del rey Ajātasattu de «exterminar y destruir» a los vajjianos le hubiese repugnado y le hubiese hecho tomar conciencia de la afinidad que sentía con las repúblicas aliadas asediadas. Había pasado la mayor parte de su tiempo de ministerio en Kosala y Maghada y había conseguido llevar a cabo una importante misión allí. Pero ahora, siendo un anciano que había sufrido en carne propia las agresiones que sustentaban la vida política de esos reinos, partió hacia las regiones más marginales de la cuenca del Ganges.

Lentamente y acompañado por un gran séquito de monjes, el Buda viajó por el territorio de Maghada, primero a Nālanda y después a Pāṭaligāma (la actual Patna), que más adelante se convertiría en la capital del gran rey budista Aśoka (c. 269-232 a. n. e.), quien creó una monarquía que evitaba la violencia e intentó aplicar la ética compasiva del dhamma. El Buda reparó en las altas fortalezas que estaban construyendo los ministros de Maghada como preparativos para la inminente guerra con los vajjianos y profetizó la futura grandeza de la ciudad. Allí, una delegación de discípulos laicos puso una casa de retiro a disposición del Buda, arreglada con alfombras y lámparas de aceite, y el Buda pasó toda la noche predicando la versión del dhamma que había adaptado a las necesidades del laicado. Señaló que la prudencia de un comportamiento útil y provechoso podía beneficiar a hombres y mujeres

virtuosos incluso en este mundo, y les aseguraba que en sus vidas siguientes estarían un paso más allá en el sendero que conducía hacia la iluminación^[226].

Finalmente, el Buda llegó a Vesālī. A primera vista todo estaba igual que siempre. Se alojó en un bosquecillo de mangos propiedad de Ambapālī, una de las cortesanas más prominentes de la ciudad. Ella salió al encuentro del Buda para saludarlo con una flota de carruajes, se sentó a sus pies para escuchar el dhamma y lo invitó a cenar aquella noche. Justo cuando acababa de aceptar la invitación, los miembros de la tribu de Licchavi, que vivían en Vesālī, partían en pleno con el mismo propósito de invitar al Buda, formando una espléndida procesión de coloridos carruajes. Era un espectáculo digno de ver, y el Buda sonrió ante ellos y les dijo a sus bhikkhus que ahora tenían una idea de la magnificencia de los dioses en el cielo. Los Licchavis se sentaron alrededor del Buda que los «estimuló, inspiró y animó» con su charla sobre el dhamma. Al final del discurso, los Licchavis le comunicaron su invitación para cenar pero cuando el Buda les dijo que ya tenía un compromiso con Ambapālī, no perdieron el buen humor y chasqueando los dedos comentaron: «Vaya, la chica de los mangos nos ha ganado, la chica de los mangos ha sido más lista que nosotros». Aquella noche, durante la cena, la cortesana donó el Bosquecillo de Mango al sangha, y el Buda permaneció algún tiempo allí, predicando a sus bhikkhus. Se produjo el acostumbrado revuelo, fascinación y excitación en torno al Buda y, en el fondo, la exhortación constante hacia una vida intensa de autoconciencia y meditación^[227].

Pero cuando el ambiente empezó a ensombrecerse, el Buda abandonó Vesālī seguido por sus monjes y fueron a establecerse en la aldea cercana de Beluvagāmaka. Después de permanecer algún tiempo allí, un buen día despidió a sus monjes: estos debían regresar a Vesālī y buscar algún lugar donde instalarse durante la estación de las lluvias. El y Ānanda se quedarían en Beluvagāmaka. Una nueva soledad había tomado posesión de la vida del Buda, y desde aquel momento parecía rehuir las grandes ciudades y pueblos e ir en busca de parajes aún más recónditos. Parecía como si ya hubiese empezado a abandonar el mundo. Después de la partida de los bhikkhus, el Buda cayó gravemente enfermo pero con su supremo autocontrol suprimió el dolor y se repuso a la enfermedad. Todavía no había llegado el momento de morir y alcanzar el Último Nibbāna (*parinibbāna*) que consumaría la iluminación que había alcanzado debajo del árbol bodhi. Antes tenía que despedirse del sangha. Así pues, el Buda se recuperó, abandonó la habitación y fue a sentarse junto a Ānanda en el porche de la cabaña donde vivían.

Su enfermedad había conmocionado profundamente a Ānanda. «Estoy acostumbrado a ver al Bienaventurado rebosante de salud y en buena disposición», le confesó al Buda con voz trémula cuando él fue a sentarse a su lado. Por primera vez había caído en la cuenta de que su maestro podía morir. «Sentía que la rigidez se apoderaba de mi cuerpo —señaló—. No podía ver con claridad, mi mente estaba ofuscada». Pero hubo un pensamiento que lo reconfortó. El Buda no moriría hasta no haber hecho algunos preparativos sobre la sucesión y el gobierno del sangha, que cambiaría una vez que el maestro hubiese partido. El Buda suspiró: «¿Qué es lo que el sangha espera de mí, Ānanda?», le preguntó pacientemente. Los bhikkhus ya sabían todo lo que él tenía que enseñarles. No había ninguna doctrina secreta para unos pocos líderes elegidos. Pensamientos tales como: «Debo gobernar el sangha» o «El sangha depende de mí» no se le ocurrirían a un hombre iluminado. «Soy un hombre viejo, Ānanda, tengo ochenta años —prosiguió el Buda inexorablemente—. Mi cuerpo solo puede ir tirando provisionalmente como un carro viejo». La única actividad en la que hallaba alivio era la meditación que lo introducía a la paz y la liberación del Nibbāna. Y así había de ser para cada bhikkhu y bhikkhunī. «Cada uno de vosotros debe hacer de sí mismo su propia isla, hacer de sí mismo, y de nadie más, su propio refugio». Ningún budista podía depender de otra persona ni necesitar de otros como él para que dirigieran la orden. «El dhamma —y solamente el dhamma— era su refugio.»^[228] ¿Cómo podían los bhikkhus conseguir esa independencia? Ya conocían la respuesta: por medio de la meditación, la concentración, la autoconciencia y un disciplinado desapego del mundo. El sangha no necesitaba que nadie lo gobernase, ni de ninguna autoridad central. El principal objetivo del estilo de vida budista era alcanzar un recurso interior que hiciese tal dependencia superflua.

Pero Ānanda aún no había alcanzado el Nibbāna. No era un yogui adiestrado y, por tanto, no había conseguido llegar a ese nivel de autosuficiencia. Se sentía apegado personalmente a su maestro y pasaría a convertirse en el modelo de aquellos budistas que no estaban aún

preparados para semejante heroísmo yóguico, sino que necesitaba de más devoción humana (*bhakti*) hacia el Buda para infundirle ánimos. Ānanda tuvo otro sobresalto pocos días después cuando un novicio le llevó noticias de las muertes de Sāriputta y Moggallāna en Nālanda. Una vez más, el Buda se sintió exasperado al ver la pena que afligía a Ānanda. ¿Qué esperaba? ¿Acaso no era la esencia misma del dhamma que nada durase eternamente y que uno tuviese que separarse continuamente de todo y de todos a los que amaba? ¿Pensaba Ānanda que Sāriputta se había llevado consigo las leyes y la visión en virtud de la cuales vivían los budistas, o que el código de virtud o el conocimiento de la meditación se había ido del sangha? «No, Señor», protestó el desventurado Ānanda. Era simplemente que no podía por menos que recordar lo generoso que había sido Sāriputta con todos ellos, cómo los había enriquecido y ayudado con su infatigable exposición del dhamma. Le había partido el corazón ver su escudilla de limosna y su túnica que el novicio le había llevado al Buda cuando les fue a comunicar la noticia. «Ānanda —volvió a repetirle el Buda—. Cada uno de vosotros debe hacer de sí mismo su propia isla, hacer de sí mismo, y de nadie más, su propio refugio^[229]».

Lejos de sentirse apenado por la muerte de sus dos discípulos más cercanos, el Buda estaba dichoso de que ambos hubiesen alcanzado el Parinibbāna, la liberación final de las fragilidades de la mortalidad. Para él había sido una alegría tener a dos discípulos como ellos, tan amados por todo el sangha. ¿Cómo iba a estar triste y afligido, si ellos habían alcanzado la meta final de su búsqueda^[230]? No obstante para alguien no iluminado, el final del Buda es motivo de patetismo y tristeza. Ānanda era el único que quedaba de su círculo de colaboradores más estrecho. Los textos intentan disimularlo, pero ya no había multitudes entusiasmadas ni coloridas cenas con amigos. Al contrario, el Buda y Ānanda, dos ancianos, continuaban solos su lucha, soportando el cansancio del sobrevivir y la muerte de los compañeros que constituyen la verdadera tragedia de la vejez. La última aparición de Māra, su yo oculto en esta vida, sugiere que incluso el Buda pudo llegar a tener algunos esbozos de esto y sentirse potencialmente desposeído. Él y Ānanda habían pasado el día juntos en uno de los muchos santuarios de Vesālī, y el Buda remarcó que era posible para un hombre completamente iluminado como él sobrevivir el resto de ese periodo de la historia, si así lo deseaba. Los textos nos dicen que le estaba dando a Ānanda una indirecta más explícita. Si le suplicaba que permaneciese en el mundo por compasión hacia los hombres y los dioses que necesitaban su guía, el Buda tenía el poder de seguir viviendo. Pero, nuevamente, el pobre Ānanda no estuvo a la altura de la ocasión, no lo entendió y, en consecuencia, no le pidió al Buda que permaneciese con el sangha hasta el final de aquella era histórica. Fue una omisión que haría que algunos miembros del sangha antiguo culpasen a Ānanda: una pobre recompensa por los años de devotos servicios prestados a su maestro, que, sin duda alguna, el Buda mismo apreciaba. Pero cuando el Buda dejó caer la indirecta, Ānanda no vio su significado, le dio una réplica educada y evasiva y fue a sentarse a los pies del árbol más próximo.

Por un momento, el Buda quizá sintiera el deseo fugaz de contar con un compañero que entendiera mejor lo que había en su pensamiento, mientras él sentía que se le iba la vida, porque, en aquel preciso instante Māra, su sombra, apareció. «Haz que el Tathāgata alcance su Parinibbāna ahora», le susurró Māra seductoramente. ¿Por qué continuar? Se merece el descanso final; no tiene sentido seguir luchando. Por última vez, el Buda rechazó a Māra. No entraría en la bienaventuranza de su Nibbāna Final hasta que hubiese completado su misión y tuviese la plena certeza de que la orden y la vida santa estaban adecuadamente establecidas. Pero, añadió, no faltaba mucho: «Dentro de tres meses —le anunció a Māra— el Tathāgata alcanzara su Parinibbāna»^[231].

Las escrituras nos dicen que fue entonces, en el santuario de Capala en Vesālī, cuando el Buda consciente y deliberadamente «abandonó el deseo de vivir»^[232]. Fue una decisión que reverberó en todo el cosmos. El mundo de los hombres se estremeció por un terremoto que hizo que incluso Ānanda percibiese que algo trascendental estaba sucediendo y, en los cielos, un tambor solemne empezó a sonar. Ahora ya era demasiado tarde, le dijo el Buda al contrito Ānanda, para que le rogase que siguiera viviendo. Había llegado el momento de hablar con el sangha y despedirse formalmente de sus monjes. En la gran sala pintada del ārama de Vesālī, se dirigió a todos los bhikkhus que se hallaban en los alrededores. No tenía nada nuevo que contarles. «Solo os he enseñado cosas que he experimentado completamente por mí mismo», les anunció. Nunca había confiado en nada y ellos también tenían que hacer del dhamma una realidad para ellos. Tenían que aprender bien todas las verdades que él les había impartido y,

por medio de la meditación, hacerlas una experiencia viva de modo que ellos también las conociesen con el «conocimiento directo» de un yogui. Por encima de todo, debían vivir para los demás. La vida santa no había sido concebida exclusivamente para beneficiar a los iluminados, y el Nibbāna no era un premio que un bhikkhu hubiese de guardarse, egoísta, para sí mismo. Tenían que vivir el dhama «por la gente, por el bienestar y la felicidad de la multitud, por compasión hacia el mundo entero, y para el bien de los dioses y los hombres»^[233].

A la mañana siguiente, después de que el Buda y Ānanda hubiesen mendigado su alimento en la ciudad, el Buda se dio la vuelta y permaneció largo rato contemplando Vesālī; era la última vez que la veía. Después tomaron el sendero que conducía a la aldea de Bhaṇḍagāma. Desde ese lugar, los viajes del Buda parecían dirigirse fuera del mapa del mundo civilizado. Después de haber permanecido algún tiempo en Bhaṇḍagāma enseñando a los bhikkhus del lugar, el Buda partió lentamente hacia el norte acompañado de Ānanda, pasando por las aldeas de Hatthigāma, Ambagāma, Jambuḡāma, Bhoganagama (las cuales han desaparecido sin dejar el menor rastro) hasta llegar a Pāvā, donde permaneció en un bosquecillo que pertenecía a un tal Cunda, el hijo de un orfebre. Cunda honró al Buda, escuchó atentamente sus enseñanzas y después lo invitó a una cena excelente en la que había *sūkkaramaddava* (partes tiernas «del cerdo»). Nadie está plenamente seguro de lo que llevaba aquel plato: algunos comentarios dicen que era un tipo de cerdo suculento que se vendía en el mercado (el Buda nunca comía un animal que hubiese sido sacrificado para prepararle la comida a él); otros señalan que hacía referencia a la forma de carne de cerdo picada o un plato de trufas que comían los cerdos. Otros incluso sostienen que se trataba de un elixir que, temiendo Cunda que el Buda fuese a morir y alcanzase su Parinibbāna, estaba destinado a prolongarle la vida indefinidamente^[234]. En cualquier caso, el Buda insistió en comer el *sūkkaramaddava* y les dijo a los bhikkhus que tomasen los otros alimentos que había en la mesa. Cuando hubo acabado, le dijo a Cunda que enterrase las sobras, pues nadie —ni siquiera un dios— era capaz de digerir aquello. Podría tratarse sencillamente de un elogio de las dotes culinarias de Cunda, pero los estudios modernos apuntan a que el Buda se dio cuenta de que el *sūkkaramaddava* había sido envenenado: ven la soledad del final del Buda y lo remoto del lugar como el signo de la distancia entre el Buda y el sangha y creen que, al igual que los dos ancianos reyes, él también fue víctima de una muerte violenta^[235].

Con todo, los textos pāli no consideran esa espantosa posibilidad. La petición del Buda de que Cunda enterrase la comida resultaba extraña, pero llevaba ya algún tiempo enfermo y esperaba morir en breve. Aquella noche empezó a vomitar sangre y un intenso dolor lo sobrecogió, pero una vez más controló su enfermedad y partió junto a Ānanda hacia Kusinārā. Se hallaba en la república de Malla, cuyos habitantes no parecieron interesarse por las ideas del Buda. Los textos nos dicen que iba acompañado por el habitual séquito de monjes pero, aparte de Ānanda, no había ningún otro miembro veterano de la orden. De camino a Kusinārā, el Buda se sintió fatigado y pidió un poco de agua. A pesar de que el río estaba estancado y turbio, el agua se tornó clara en cuanto Ānanda se acercó a ella con el cuenco del Buda. Las escrituras ponen un énfasis especial en los detalles para mitigar la triste soledad de los últimos días. Oímos que en la última parte de su viaje, el Buda convirtió a un habitante de Malla que, casualmente, había sido discípulo de su antiguo maestro, Ālāra Kālāma. El hombre quedó tan impresionado por la naturaleza de la concentración del Buda que en aquel preciso instante hizo el Triple Refugio y apareció ante el Buda y Ānanda con dos túnicas hechas de tela de oro. Pero cuando el Buda se puso la suya, Ānanda le comentó que parecía apagada en comparación con el resplandor de su piel: el Buda le contestó que se trataba de la señal de que faltaba muy poco —cuando llegaran a Kusinārā— para que alcanzara su Nibbāna Final. Poco después le dijo a Ānanda que nadie debía culpar a Cunda de su muerte: había sido un acto de gran mérito darle al Buda la última cena de limosna antes de que alcanzase el Parinibbāna^[236].

¿Qué era el Parinibbāna? ¿Era sencillamente la extinción? Y, en tal caso, ¿por qué la Nada se veía como un logro glorioso? ¿En qué se diferenciaba el Nibbāna «final» de la paz que el Buda había conseguido debajo del árbol bodhi? Recordamos que la palabra *nibbāna* significaba «enfriamiento» o «extinción» como refiriéndose a una llama. El término usado en los textos para la consecución del Nibbāna en vida es *sa-upādi-sesa*. Un Arahant había extinguido los fuegos de la avidez, el odio y la ignorancia, pero tenían un «residuo» (*sesa*) de «combustible» (*upādī*) mientras viviese en el cuerpo, utilizase sus sentidos y su mente, y experimentase

emociones. Había potencial para una conflagración posterior. Pero cuando un Arahant moría, los khandha ya no podían ser encendidos de nuevo y no podían alimentar la llama de una nueva existencia^[237]. Por consiguiente, el Arahant quedaba liberado del samsāra y podía ser enteramente absorbido en la paz e inmunidad del Nibbāna.

Pero ¿qué significaba eso? Hemos visto que el Buda siempre se negó a definir el Nibbāna porque carecemos de términos adecuados para esa experiencia que trasciende el alcance de los sentidos y la mente. Al igual que los monoteístas que prefieren hablar de Dios en términos negativos, el Buda prefería también a veces explicar que el Nibbāna no era. Era, les dijo a sus discípulos, un estado

donde no había tierra ni agua, luz ni aire; ni infinidad ni espacio; no hay infinidad de razón pero tampoco hay un vacío absoluto... no es ni este mundo ni otro mundo; es el sol y es la luna^[238].

Eso no significaba que realmente fuese «nada»; hemos visto que era una herejía budista afirmar que un Arahant dejaba de existir en el Nibbāna. Pero era una existencia más allá del yo y bienaventurada porque carecía de egoísmo. Aquellos de nosotros que no estamos iluminados y cuyos horizontes siguen constreñidos por el egoísmo no podemos imaginarnos tal estado. Pero los que han alcanzado la muerte del ego saben que la ausencia de yo no es un vacío. Cuando el Buda intentaba darles a sus discípulos un indicio de cómo era ese Edén lleno de paz en el núcleo de la psique, mezclaba términos negativos y positivos. Decía que el Nibbāna era «la extinción de la codicia, el odio y el engaño»; era la Tercera Verdad Noble; era «inmaculado», «no se debilitaba», «no se desintegraba», «inviolable», «sin dolor», «sin aflicción», «sin hostilidad». Todos estos epítetos enfatizan que el Nibbāna anulaba todas las cosas que nos parecen intolerables en la vida. No era un estado de aniquilación; era «inmortal». Pero había también atributos positivos que pudieran decirse del Nibbāna: era «la Verdad», «lo Sutil», «la Otra Orilla», «lo Imperecedero», «la Paz», «la Meta máxima», «la Seguridad», «la Pureza, la libertad, la Independencia, la Isla, el Cobijo, el Puerto, el Refugio, el Más allá»^[239]. El bien supremo de dioses y hombres por igual, una Paz incomprensible, y el refugio seguro final. Muchas de estas imágenes son reminiscencias de palabras que los monoteístas han empleado para describir a Dios.

En realidad, el Nibbāna se parecía mucho al Buda. Los budistas posteriores de la escuela Mahāyāna afirmarían que él estaba tan colmado de Nibbāna que era idéntico a él. Del mismo modo que los cristianos creen ver a Dios al contemplar al hombre Jesús, los budistas podían ver al Buda como una expresión humana de ese estado. Incluso en vida del Buda, hubo personas que tuvieron atisbos de esa verdad. El brahman que no podía clasificar al Buda puesto que ya no encajaba en ninguna categoría mundana ni celestial, se había apercebido de que, al igual que el Nibbāna, el Buda era «Otra Cosa». El Buda le dijo que era el «que había despertado», un hombre que se había despojado de las tristes y dolorosas limitaciones de la humanidad profana y había alcanzado algo Más Allá. El rey Pasenedi también había visto en el Buda un refugio, un lugar de seguridad y pureza. Cuando abandonó su hogar, pasó algún tiempo experimentando con su naturaleza humana hasta encontrar la nueva región de paz en su interior. Pero él no era único. Cualquiera hombre o mujer que se aplicase seriamente a la vida santa podía conseguir aquella serenidad edénica en su interior. El Buda había vivido cuarenta y cinco años como humano sin egoísmo; por tanto, había sido capaz de vivir con el dolor. Pero ahora que se acercaba al final de su vida, estaba a punto de despojarse de las últimas indignidades de la vejez; los khandha, «los montones de leña» que en su juventud habían arduo a causa de la ambición y el engaño se habían extinguido mucho tiempo atrás, y ahora iban a ser eliminados definitivamente. Estaba a punto de alcanzar la Otra Orilla. Así caminó débilmente pero con gran confianza hacia la oscura pequeña ciudad donde alcanzaría el Parinibbāna.

El Buda y Ānanda, dos ancianos, cruzaron el río Hiraññavātī seguidos de una multitud de bhikkhus y se adentraron en un bosquecillo de árboles de sal en el camino que conducía a Kusinārā. El Buda ya había empezado a sentir dolor por entonces. Se tumbó e inmediatamente los árboles de sal florecieron y empezaron a derramar sus pétalos sobre él, a pesar de que no era la estación para ello. El lugar se había llenado de dioses, anunció el Buda, que habían ido a presenciar su último triunfo. Pero lo que más satisfizo al Buda fue la fidelidad de sus seguidores hacia el dhamma que él les había enseñado.

Mientras yacía moribundo, el Buda dio las últimas instrucciones sobre su funeral. Sus cenizas tenían que recibir el mismo trato que las de los cakkavatti; su cuerpo sería amortajado y cremado con maderas olorosas y los restos enterrados en el cruce de caminos de una gran ciudad. Desde el principio hasta el final, el Buda había sido comparado con un cakkavatti, y después de su iluminación había ofrecido al mundo una alternativa al poder basado en la agresión y la coerción. Los preparativos del funeral llaman la atención sobre este irónico contrapunto. Los dos grandes reyes de la región, que parecían ser tan poderosos cuando el joven Gotama había llegado a Maghada y Kosala, habían fallecido. La violencia y la crueldad de sus muertes ponían de relieve que las monarquías estaban alimentadas por el egoísmo, la codicia, la ambición, la envidia, el odio y la destrucción. Era cierto que habían traído la prosperidad y el avance cultural; representaban la marcha del progreso y habían beneficiado a mucha gente. Pero había otra forma de vida que no tenía que imponerse de forma tan violenta, que no estaba dedicada al autoengrandecimiento, y que hacía que los hombres y las mujeres fuesen más felices y más humanos.

Los preparativos funerarios fueron demasiado para Ānanda. Su situación durante aquellos últimos días nos hace pensar en el abismo que separa al no iluminado del Arahant. Ānanda sabía todo acerca del budismo intelectualmente, pero su conocimiento no había sido sustituido por el «conocimiento directo» del yogui. No podía serle de ninguna ayuda cuando empezase a experimentar el dolor por la pérdida de su maestro. Era infinitamente peor que la muerte de Sāriputta. Entendía la Verdad Noble del Sufrimiento con su mente mundana y racional pero no la había absorbido de manera que esta se hubiese fusionado con todo su ser. Seguía sin aceptar el hecho de que todo es pasajero y algún día tenía que morir. Dado que no era un yogui adiestrado, no podía «penetrar» en esas doctrinas y hacerlas realidades vivientes. En vez de la certeza del yogui, solo sentía pena. Después de haber escuchados las lacónicas explicaciones del Buda acerca de sus cenizas, Ānanda se alejó del lecho de muerte de su maestro y huyó a una de las cabañas del bosquecillo. Durante un buen rato permaneció allí de pie, sollozando, con la cabeza apoyada en el dintel. Se sintió un completo fracasado: «Sigo siendo solo un principiante —lloró el anciano bhikkhu—. No he alcanzado el propósito de la vida santa; mi búsqueda está incompleta». Vivía en una comunidad de gigantes espirituales que habían alcanzado el Nibbāna. ¿Quién lo ayudaría ahora? ¿Quién se dignaría ni siquiera a preocuparse por él? «Mi maestro está a punto de alcanzar el Parinibbāna, mi compasivo maestro que siempre ha sido bueno conmigo».

Cuando el Buda se enteró de las lágrimas de Ānanda lo mandó llamar: «Ya es suficiente, Ānanda —le dijo—. No estés triste; no sientas pesar». ¿Acaso no le había explicado una y otra vez que no había nada permanente sino que la separación era la ley de la vida? «Y, Ānanda, —concluyó el Buda—, durante años me has cuidado con constante amor y gentileza. Te has ocupado de mis necesidades físicas y me has apoyado con todas tus palabras y pensamientos. Has hecho todo eso para ayudarme, de buen grado y de todo corazón. Has ganado mérito, Ānanda. Sigue intentándolo y pronto también tú serás un iluminado^[240] ».

Pero Ānanda seguía luchando. «Señor —exclamó— no te vayas al Descanso Final en esta triste pequeña ciudad con murallas de barro; en este lugar pagano y selvático, en este lugar recóndito». El Buda había pasado la mayor parte de su ministerio en ciudades tan grandes como Rājagaha, Kosambī, Sāvattī y Vārānāsī. ¿Por qué no regresaba a una de ellas y acababa su búsqueda rodeado por sus nobles discípulos, en lugar de morir allí solo, entre aquellos no creyentes ignorantes? Los textos muestran que los discípulos del antiguo sangha se sintieron incomodados por la oscuridad de Kusinārā y el hecho de que su Maestro muriese en un lugar tan remoto y en plena selva. El Buda intentó animar a Ānanda, diciéndole que en otro tiempo Kusinārā había sido una ciudad floreciente y la capital de un cakkavatti. Pero es casi seguro que la elección del Buda de morir en Kusinārā se debiese a una razón más profunda. Ningún budista podía descansar sobre los logros pasados; el sangha tenía que seguir hacia delante sin cesar para llevar su ayuda a todo el mundo. Y un Buda no veía un lugar lúgubre como Kusinārā con los mismos ojos que una persona no iluminada. Durante años había ejercitado su mente consciente e inconsciente para ver la realidad desde una perspectiva totalmente distinta, libre del aura de la distorsión del egoísmo que empaña el juicio de la mayoría de seres humanos. No necesitaba el prestigio humano externo del que muchos de nosotros dependemos para elevar nuestro concepto de nosotros mismos. Como Tathāgata, su egoísmo había «partido». Un Buda no tenía tiempo para pensar en sí mismo ni siquiera en su lecho de muerte. Hasta el final, continuó viviendo para los demás, invitando a los habitantes de Malla a

ir a Kusinārā para presenciar su triunfo. También se tomó tiempo para instruir a un mendicante que pasaba por allí, y que pertenecía a otra secta pero que se había sentido atraído hacia las enseñanzas del Buda, pese a que Ānanda protestó que estaba demasiado débil y exhausto para semejante esfuerzo.

Finalmente, se dirigió a Ānanda, capaz, como siempre, de entrar en sus pensamientos. «Debes de estar pensando, Ānanda: “La palabra del Maestro es ahora algo que pertenece al pasado; ahora ya no tenemos Maestro”, pero no es así como deberías verlo. Deja que el dhamma y la disciplina que te he enseñado sean tus maestros cuando yo me haya ido^[241] ». Siempre les había dicho a sus seguidores que no lo mirasen a él sino al dhamma; él como persona nunca había sido importante. Después se dirigió a la multitud de bhikkhus que lo habían acompañado en su último viaje y les recordó una vez más que: «Todas las cosas individuales perecen. Buscad vuestra liberación con diligencia^[242] ».

Después de darles este último consejo a sus seguidores, el Buda entró en coma. Algunos de los monjes fueron capaces de seguir su viaje por los estados más altos de conciencia que él había explorado tan repetidas veces durante la meditación. Pero había entrado en un estado que se hallaba más allá de lo conocido por los seres humanos cuyas mentes siguen dominadas por la experiencia sensual. Mientras los dioses se alegraban, la tierra tembló y los bhikkhus que aún no habían alcanzado la iluminación lloraron, el Buda experimentó una extinción que era, paradójicamente, el estado supremo del ser y la meta final de la humanidad:

Como una llama que se apaga por el viento

halla descanso y no puede ser definida,

así también el hombre iluminado se libera del egoísmo

halla descanso y no puede ser definido.

Va más allá de toda imagen.

Va más allá del poder de las palabras^[243] .

Glosario

Ahimsā : No violencia; la ética adoptada por muchos de los ascetas del norte de la India para contrarrestar la agresión de las nuevas ciudades.

Akusala : Estados «no provechosos» o «inhábiles» que entorpecen nuestra búsqueda de la Iluminación.

Anattā : «Noalma»; la doctrina que niega la existencia de una personalidad constante, estable y discreta.

Arahant : Un Perfecto o Venerable que ha alcanzado el Nibbāna.

Ārāmā : Parque de placeres donado a una orden budista para su asentamiento.

Āsana : La postura correcta para la meditación yóguica, con la espalda recta y las piernas cruzadas.

Ātman : El yo eterno e invariable buscado por los yoguis, ascetas y seguidores de la filosofía Sāṃkhya. En los *Upaniṣad* se identificaba con el brahman.

Avāsā : Asentamientos rurales, que por lo general eran construidos cada año por los monjes budistas para sus retiros monzónicos.

Āyatana : Planos meditativos alcanzados por un yogui muy adiestrado.

Bhikkhu : «Mendigo», un monje mendicante que pide limosna para su alimento diario. La forma femenina es **bhikkhunnī** : monja.

Bodhisatta : Hombre o mujer destinado a alcanzar la iluminación. Sánscrito: *bodhisatva* .

Brahma : El principio fundamental, supremo y absoluto del cosmos en la religión védica y upaniṣadica.

Brahmacariya : La vida santa de castidad, la búsqueda de la iluminación y la liberación del dolor.

Brahmán : Miembro de la casta sacerdotal en la sociedad aria, responsable del sacrificio y la transmisión de los Vedas.

Buda : Persona Iluminada o que Ha Despertado.

Cakkavatti : Señor del Mundo o Emperador Universal del folclore hindú que gobernaría todo el mundo e impondría justicia y virtud por la fuerza.

Ceto-vimutti : La «liberación de la mente»; sinónimo de la iluminación y la consecución del Nibbāna.

Dhamma : Originalmente, la condición natural de las cosas, su esencia, la ley fundamental de su existencia; después: la verdad religiosa, las doctrinas y, por último, las prácticas que constituían un sistema religioso concreto. Sánscrito: *dharma* .

Dhāraṇa : Término yóguico: «concentración». Proceso de visualización interna durante el cual el yogui cobra conciencia de su propia conciencia.

Dukkha : «Fracasado, corrompido, insatisfactorio»; a menudo se traduce sencillamente como «sufrimiento».

Ekāgratā : En yoga, la concentración de la mente «en un solo punto».

Gotamī : Nombre de cualquier mujer perteneciente a la tribu de Gotama.

Iddhi : El dominio del espíritu sobre la materia; se creía que los poderes «milagrosos», como la levitación o la capacidad de cambiar la forma a voluntad, se conseguían mediante el adiestramiento en el yoga.

Jhāna : Trance yóguico; una corriente de pensamiento unificado que profundiza en cuatro estadios distintos. Sánscrito: *dhyāna* .

Jina : Conquistador, título honorario de Buda utilizado por los jainistas.

Kamma : Acciones, actos. Sánscrito: *Karman* .

Khandha : «Montones, agregados»; los constituyentes de la personalidad humana en la teoría budista del anattā. Los cinco agregados son: cuerpo, sensaciones, percepciones, volición y conciencia.

Ksatriya : Casta de guerreros, nobles y aristócratas responsable del gobierno y la defensa en la sociedad aria.

Kusala : Los estados mentales y emocionales «provechosos» o «hábiles» que los budistas tenían que cultivar para alcanzar la iluminación.

Nibbāṇa : «Extinción»; «Apagar»: la extinción del yo que lleva a la iluminación y la liberación del dolor (dukkha). Sánscrito: *Nirvana* .

Nikāya : «Colecciones» o discursos en el Canon Pāli.

Nīyamas : Las disciplinas corporales y mentales que son un prerrequisito para la meditación yóguica.

Pabbajjā : «Partida»; el acto de renunciación al mundo para vivir la vida santa de un monje. Más tarde, el primer paso en la ordenación budista.

Pāli : El dialecto del norte de la India utilizado en la colección más importante de escrituras budistas.

Parinibbāṇa : El «Nibbāṇa Final»; el descanso final de una persona iluminada al morir, puesto que él o ella ya no renacerá en otra existencia.

Pātimokkha : «Vínculo»; ceremonia en la que los primeros monjes se reunían cada seis años para recitar el dhamma budista; posteriormente, después de la muerte del Buda, esta se convirtió en la recitación de la regla monástica y una confesión de las transgresiones, que se llevaba a cabo quincenalmente.

Prakṛtyi : Naturaleza, el mundo natural en la filosofía del *Sāṃkhya* .

Prāṇāyāma : Los ejercicios respiratorios del yoga que inducen un estado de trance y de bienestar.

Pratyāhāra : En yoga, «retracción de los sentidos»; la capacidad de contemplar un objeto solo con el intelecto.

Puruṣa : El Espíritu Absoluto que se extiende por todos los seres en la filosofía del *Sāṃkhya*.

Sakyamūni : «El Sabio de la República de Sakka», título dado al Buda.

Samādhi : Concentración yóguica; meditación; uno de los componentes del Noble Sendero Óctuple.

Sāṃkhya : «Discriminación»: filosofía semejante al yoga que fue predicada por primera vez

por el sabio Kapila en el siglo II a. n. e.

Sammā Sambuda : Maestro de la Iluminación, uno de los que viene a la humanidad cada treinta y dos mil años; Siddhatta Gotama es el Sammā Sambuda de nuestra era.

Samsāra : «Continuar»; el ciclo de la muerte y el renacimiento que impulsa a la gente de una vida a la siguiente; la transitoriedad y el desasosiego de la existencia mundana.

Sangha : Originalmente asamblea tribal; cuerpo de gobierno antiguo en las viejas repúblicas del norte de la India; posteriormente, secta que profesaba el dhamma de un maestro concreto; finalmente, la orden budista de Bhikkhus.

Sankhāra : «Formación»; el elemento formativo en el kamma, que determina y modela la siguiente existencia de una persona.

Sutta : Discurso religioso. Sánscrito: *Sutra* .

Tanhā : El «apetito» o el «deseo» que es la causa más poderosa de sufrimiento.

Tapas : Ascetismo; automortificación.

Tathāgata : El «Así Ido», título que se le dio al Buda después de la iluminación, a veces se traduce como el «Perfecto».

Tipiṭaka : Literalmente «Tres Cestas»; las tres divisiones principales del Canon Pāli.

Upādāna : «Apego», vínculo; está relacionado etimológicamente con *upādi* , combustible.

Upaniṣad : Los textos esotéricos que desarrollaron una comprensión mística y espiritualizada de los Vedas y que conformarían la base del hinduismo.

Uposatha : Los días de ayuno y abstinencia en la tradición védica.

Vassa : El retiro durante las lluvias monzónicas desde junio hasta septiembre.

Veda : Los textos inspirados, recitados e interpretados por los brahmanes en el sistema religioso ario.

Vinaya : Código monástico de la orden budista; una de las «Tres Cestas» del Tipiṭaka.

Vaiśya : La tercera casta de granjeros y ganaderos en el sistema ario.

Vāsanā : Las actividades subconscientes de la mente.

Yama : Las «prohibiciones» observadas por los yoguis y los ascetas, que tenían prohibido robar, mentir, tener relaciones sexuales, tomar sustancias intoxicantes o matar o causar daño a otro ser.

Yoga : La disciplina de «subyugar» los poderes de la mente para cultivar estados de conciencia y percepción alternativos.

Yogin : Practicante del yoga.



KAREN ARMSTRONG (Wildmoor, Worcestershire, Reino Unido, 1944) es una escritora británica especializada en religión comparada, miembro del grupo de alto nivel de la Alianza de Civilizaciones y Premio princesa de Asturias de ciencias sociales 2017.

En 1964 y tras siete años como monja católica en la Society of Holy Child Jesus, abandonó los hábitos. Después de graduarse en la Universidad de Oxford ha dedicado gran parte de su vida a estudiar las religiones desde un punto de vista histórico y a enseñar literatura en la Universidad de Londres y en un colegio público. Miembro honorario de la Association of Muslim Social Scientist, su trabajo se ha traducido a cuarenta idiomas, y ha colaborado en tres documentales para la televisión. Es autora de más de veinte títulos entre los que destacan: *Una historia de Dios* y *Una historia de Jerusalén*.

Karen Armstrong se ha convertido un referente mundial en la historia de las religiones y escribe para varios medios de comunicación, entre otros es columnista de The Guardian.

Desde 2005, Karen Armstrong es miembro del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones, una iniciativa de la ONU a instancias de la propuesta del presidente José Luis Rodríguez Zapatero para promover el compromiso de la comunidad internacional para tender puentes sobre la brecha abierta entre la sociedad islámica y la occidental. El Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones está copresidido por el español Federico Mayor Zaragoza y el turco Mehmet Aydın.

[*] En la cultura occidental, al Buda suele llamársele Siddharta Gautama, si bien aquí se ha respetado el criterio de la autora. (*N. de la T.*). <<

[1] *Majjhima Nikāya* , 89. <<

[2] La fecha del nacimiento de Gotama y de su «Gran Partida» es controvertida. Los estudiosos budistas occidentales pensaban que había nacido en el 563 y que, por consiguiente, habría abandonado su casa alrededor del 534, pero estudios recientes señalan que Gotama podría haber abandonado su casa en fecha tan tardía como el 456 a. n. e. Heinz Berchant, «The Date of the Buda reconsidered», *Indología Taurimensin* , 10. <<

[3] El hijo de Gotama se llamó Rāhula cuyo significado se ha entendido tradicionalmente como «cadena». Algunos estudios modernos han cuestionado esta derivación. <<

[4] *Majjhima Nikāya* , 36, 100. <<

[5] *Ibid.* , 26, 36, 85, 100. <<

[6] *Jātaka* , I:62. <<

[7] Lucas, 9:57-62; 14:25-27; 18:28-30. <<

[8] *Majjhima Nikāya* , 26. <<

[9] *Anguttara Nikāya* , 3:38. <<

[10] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* , trad. Willard J. Trask, Princenton, NJ, 1954. [Hay trad. cast.: *El mito del eterno retorno* , Madrid, Alianza, 2000]. <<

[11] *Majjhima Nikāya* , 26. <<

[12] *Udāna* , 8:3. <<

[13] *Sutta-Nipāta* , 3:1 <<

[14] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* , trad. Michael Bullock, Londres, 1953. [Hay trad. cast.: *Origen y meta de la historia* , Madrid, Alianza, 1995]. <<

[15] *Ibid.* , pp. 2-12. <<

[16] *Ibid.* , pp. 7, 13. <<

[17] *Ibid.* , pp. 28-46. <<

[18] Génesis, 2-3. <<

[19] Joseph Campbell, *Oriental Mythology. The Masks of God* , Nueva York, 1962, pp. 211-218. [Hay trad. cast.: *Las máscaras de Dios* , Madrid, Alianza, 1999]. <<

[20] Vinaya: *Cullavagga* , 6:4; 7:1. <<

[21] *Majjhima Nikāya* , 4. <<

- [22] Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden, 1935; *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburgo, 1943 *passim*. <<
- [23] Richard E. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A social History from Ancient Benares to Modern Columbo*, Londres y Nueva York, 1998, pp. 33-59. <<
- [24] *Ibid.*, pp. 33-34; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, trad. William Hoey, Londres, 1882, pp. 19-21, 44-48; Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Londres, 1973, pp. 66-67. <<
- [25] Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Londres, 1962, p. 73. <<
- [26] Jaspers, *Origin and Goal*, pp. 48-49. <<
- [27] *Ibid.*, p. 55. <<
- [28] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol., Chicago y Londres, 1974, pp. 108-135. <<
- [29] Ling, *The Buddha*, pp. 38-55; Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 13-18; Gombrich, *Theravāda Buddhism*, pp. 50-59. <<
- [30] Ling, *The Buddha*, pp. 48-49. <<
- [31] Gombrich, *Theravāda Buddhism*, pp. 349-350; Carrithers, *The Buddha*, pp. 12-14. <<
- [32] Ling, *The Buddha*, pp. 53-63; Michael Edwardes, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, Londres, 1976, pp. 27-29. <<
- [33] Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Londres y Atlantic Highlands, NJ, 1996, pp. 31-33; *Theravāda Buddhism*, pp. 46-48; Carrithers, *The Buddha*, pp. 24-25; Ling, *The Buddha*, pp. 47-52. <<
- [34] Ling, *The Buddha*, pp. 65-66; Oldenberg, *The Buddha*, pp. 41-44. <<
- [35] *Chandogya Upaniṣad*, 6:13. <<
- [36] Oldenberg, *The Buddha*, pp. 59-60. <<
- [37] *Ibid.*, p. 64; Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, pp. 197-198. <<
- [38] Dutt, *Buddhist Monks*, pp. 38-40. <<
- [39] *Jātaka*, 1:54-55, en Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., 1900, pp. 48-67. <<
- [40] *Dīgha Nikāya*, 2:21-29. <<
- [41] *Jātaka*, 1:54. <<
- [42] *Ibid.*, I:61. <<
- [43] *Ibid.*, I:63. <<
- [44] *Sutta Nipāta*, 3:1. <<

- [45] Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Londres, 1973, pp. 76-82; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, trad. William Hoey, Londres, 1882, pp. 66-71; Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 18-23; Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, Londres, 1962, pp. 38-50. <<
- [46] Ling, *The Buddha*, pp. 77-78. <<
- [47] Richard E. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres y Nueva York, 1988, p. 47. <<
- [48] *Ibid.*, pp. 48-49. <<
- [49] Oldenburg, *The Buddha*, p. 67. <<
- [50] Carrithers, *The Buddha*, p. 25. <<
- [51] Ling, *The Buddha*, pp. 78-82; Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, Nueva York, 1962, pp. 218-234. [Hay trad. cast.: *Las máscaras de Dios*, Madrid, Alianza, 1999]. <<
- [52] Ling, *The Buddha*, p. 92; Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, trad. William J. Trask, Londres, 1958, p. 102. <<
- [53] Sāṃkhya Karita, 59. <<
- [54] Eliade, *Yoga*, pp. 8-35. <<
- [55] *Majjhima Nikāya*, 26, 36, 85, 100. <<
- [56] Eliade, *Yoga*, pp. 35-114, para un estudio del yoga tradicional. <<
- [57] *Ibid.*, pp. 4-5. <<
- [58] Epístola de san Pablo a los Gálatas, 4:1-11. <<
- [59] Génesis, 18 cf. Los Hechos de los Apóstoles, 14:11-17, donde la gente de Lystra piensa que Pablo y Bernabé son epifanías de los dioses Zeus y Hermes. <<
- [60] Isaías, 6:5. <<
- [61] Jeremías, 44:15-19. <<
- [62] Ezequiel, 4:4-17; 12; 24:15-24. <<
- [63] Eliade, *Yoga*, pp. 59-62. <<
- [64] Yoga-Suttas, 2:42. <<
- [65] Eliade, *Yoga*, pp. 53-55. <<
- [66] *Ibid.*, pp. 55-58. <<
- [67] *Ibid.*, p. 56. <<
- [68] *Ibid.*, pp. 47-49. <<

[69] *Ibid.* , pp. 68-69. <<

[70] *Ibid.* , pp. 70-71. <<

[71] *Ibid.* , pp. 72-76; pp. 167-173; Carrithers, *The Buddha* , pp. 32-33; Edward Conze, *Buddhist Meditation* , Londres, 1956, pp. 20-22. <<

[72] Carrithers, *The Buddha* , pp. 30, 34-35. <<

[73] *Ibid.* , p. 33; Eliade, *Yoga* , pp. 77-84. <<

[74] Karen Armstrong, *A History of God* , Londres y Nueva York, 1993. [Hay trad. cast.: *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam* , Barcelona, Círculo de Lectores, 1996]. <<

[75] *Majjhima Nikāya* , 26, 36, 85, 100. <<

[76] *Ibid.* . <<

[77] *Ibid.* , 12, 36, 85, 200. <<

[78] *Ibid.* , 36. <<

[79] *Ibid.* . <<

[80] Joseph Campbell, *Oriental Mythology. The Masks of God* , Nueva York, 1962, p. 236. [Hay trad. cast.: *Las máscaras de Dios* , Madrid, Alianza, 1999]. <<

[81] *Majjhima Nikāya* , 36. <<

[82] *Ibid.* . <<

[83] *Aṅguttara Nikāya* , 9:3; *Majjhima Nikāya* , 38, 41. <<

[84] *Majjhima Nikāya* , 27, 38, 39, 112. <<

[85] *Ibid.* , 100. <<

[86] *Dīgha Nikāya* , 327. <<

[87] *Saṃyutta Nikāya* , 2:36. <<

[88] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6. <<

[89] Udana, 3:10. <<

[90] *Majjhima Nikāya* , 38. <<

[91] *Ibid.* . <<

[92] *Ibid.* , 2. <<

[93] Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* , trad. William Hoey, Londres, 1882, pp. 299-302; Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* , Oxford, 1957, p. 102. [Hay trad. cast.: *Breve historia del budismo* , Madrid, Alianza, 1983]. <<

- [94] *Anguttara Nikāya* , 8:7:3; Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* , Londres y Atlantic Highlands, NJ, 1996, pp. 60-61. <<
- [95] Michael Carrithers, *The Buddha* , Oxford y Nueva York, 1983, pp. 75-77. <<
- [96] *Anguttara Nikāya* , 8:20. <<
- [97] *Majjhima Nikāya* , 100. <<
- [98] *Ibid.* , 36; *Saṃyutta Nikāya* , 12:65. <<
- [99] *Saṃyutta Nikāya* , 12:65. <<
- [100] *Majjhima Nikāya* , 36. <<
- [101] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:5. <<
- [102] *Dīgha Nikāya* , 1:182. <<
- [103] *Majjhima Nikāya* , 36. <<
- [104] *Anguttara Nikāya* , 10:95. <<
- [105] Oldenberg, *The Buddha* , pp. 279-282. <<
- [106] *Sutta Nipāta* , 5:7. <<
- [107] *Jātaka* , 1:68; Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translation* , Cambridge, Mass., 1970, pp. 71-83. <<
- [108] *Jātaka* , 1:70 <<
- [109] *Ibid.* , 1:71. <<
- [110] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* , trad. Willard R. Trask, Nueva York y Londres, 1957, pp. 33-37; 52-54; 169. Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces* , Princenton, NJ, 1986, edn, pp. 40-46, 56-58; *The Power of Myth* (con Bill Moyers), Nueva York, 1988, pp. 160-162. <<
- [111] *Jātaka* , 1:72. <<
- [112] *Ibid.* , 1:73. <<
- [113] *Ibid.* , 1:74. <<
- [114] *Ibid.* , 1:75. <<
- [115] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:4. <<
- [116] *Ibid.* , 1:5. <<
- [117] *Ibid.* . <<
- [118] Eliade, *Sacred and Profane* , p. 200; Campbell, *The Power of Myth* , pp. 174-175. <<

[119] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:5. <<

[120] *Ibid* . <<

[121] *Ibid* ., 1:6. <<

[122] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6. <<

[123] *Ibid* . <<

[124] *Ibid* . <<

[125] *Majjhima Nikāya* , 22. <<

[126] *Saṃyutta Nikāya* , 53:31. <<

[127] *Majjhima Nikāya* , 63. <<

[128] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6; *Saṃyutta Nikāya* , 56:11. <<

[129] *Ibid* . <<

[130] Según la leyenda budista en comentarios posteriores, Kondañña era el brahman que había ido a examinar al bebé Gotama y había profetizado que se convertiría en un Buda. A causa de su experiencia de conversión, pasó a ser conocido siempre como Aññāta Kondañña: Kondañña que conoce. <<

[131] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6 <<

[132] *Ibid* . <<

[133] *Ibid* . Se nos cuenta que estos primeros budistas se graduaron directamente como «ganadores de la corriente», con solo siete vidas por delante, hasta convertirse en Arahants, seres humanos completamente iluminados que están liberados del saṃsāra. Más tarde, la tradición enseñaba que para la mayoría de la gente había dos pasos intermedios: 1) el que «regresa una vez» (sakadāgāmi) a quien solo le queda por delante una vida terrenal, y 2) el que «no regresa nunca» (anāgāmi) que solo renacerá en el cielo como un dios. <<

[134] *Majjhima Nikāya* , 26. Tillman Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* , Londres, Nueva York, Copenhague, Colonia, 1986, p. XXIX. <<

[135] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6. <<

[136] *Saṃyutta Nikāya* , 12:65; *Dīgha Nikāya* , 14; Vinaya: *Mahāvagga* , 1:1; *Udāna* , 1:1-3. <<

[137] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:1. <<

[138] Michael Carrithers, *The Buddha* , Oxford y Nueva York, 1983, pp. 68-70; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* , (trad. William Hoey, Londres, 1882, pp. 224-252); Karl Jaspers, *The Great Philosophers: The Foundations* , trad. Ralph Meinheim, Londres, 1962, pp. 39-40 [hay trad. cast.: *Grandes filósofos: hombres fundamentales: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús* , Madrid, Tecnos, 1993]; Vetter, *Ideas and Meditative Practices* , pp. 240-242. <<

[139] Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* , Londres y Nueva York, 1988, pp. 62-63; Oldenberg, *The Buddha* , pp. 240-

242; Carrithers, *The Buddha* , p. 66. <<

[140] Vetter, *Ideas and Meditative Practices* , pp. 50-52; Oldenberg, *The Buddha* , pp. 243-247. <<

[141] Vetter, *Ideas and Meditative Practices* , pp. 49-50. <<

[142] Oldenberg, *The Buddha* , pp. 248-251; Carrithers, *The Buddha* , pp. 57-58. <<

[143] *Aṅguttara Nikāya* , 6:63. <<

[144] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6; *Sarhyutta Nikāya* , 22:59. <<

[145] *Ibid* . <<

[146] *Saṃyutta Nikāya* , 12:61. <<

[147] *Dīgha Nikāya* , 9. <<

[148] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:6. <<

[149] *Ibid* . <<

[150] *Mijjhima Nikāya* , 1. <<

[151] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:7. <<

[152] *Ibid* . <<

[153] *Ibid* ., 1:8. De hecho, los estudiosos creen que durante la vida del Buda los discípulos solo hacían un «Único Refugio» únicamente al Buda y que el Triple Refugio no pasó a convertirse en habitual hasta después de la muerte del Buda. <<

[154] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:11. <<

[155] Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* , Londres, 1962, p. 33. <<

[156] *Saṃyutta Nikāya* , 22:87. <<

[157] Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism* , Birmingham, Reino Unido, 1994, p. 19. <<

[158] Vinaya: *Cullavagga* , 6:4. <<

[159] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:12; Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India* , Londres, 1962, p. 22. <<

[160] Vinaya, *Mahāvagga* , 1:13. <<

[161] *Ibid* ., 1:14-20. <<

[162] Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom* , trad. Willard R. Trask, Londres, 1958, pp. 85-90. <<

[163] *Sutta-Nipāta* , 136; *Udāna* , 1:4. <<

- [164] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:20. <<
- [165] *Ibid .* , 1:21; *Saṃyutta Nikāya* , 35:28. <<
- [166] Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Columbo* , Londres y Nueva York, 1988, pp. 65-69. <<
- [167] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:21. <<
- [168] *Ibid .* , 1:22. <<
- [169] *Ibid .* , 1:23. <<
- [170] Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* , Oxford, 1957, pp. 91-92. [Hay trad. cast.: *Breve historia del budismo* , Madrid, Alianza, 1983]. <<
- [171] Vinaya: *Mahāvagga* , 1:24. <<
- [172] *Jātaka* , 1:87; Comentario sobre la *Aṅguttara Nikāya* , 1:302; Edward J. Thomas, *The Life of Buddha in Legend and History* , Londres, 1969, pp. 97-102; Bhikkhu Nānamoli, trad. y ed., *The Life of the Buddha, According to the Pāli Canon* , Kandy, Sri Lanka, 1972, pp. 75-77. <<
- [173] Thomas, *Life of Buddha* , pp. 102-103. <<
- [174] Vinaya: *Cullavagga* , 6:4; *Saṃyutta Nikāya* , 10:8. <<
- [175] Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon* , Londres, 1973, pp. 46-47. <<
- [176] Vinaya: *Cullavagga* , 6:4; *Saṃyutta Nikāya* , 10:8. <<
- [177] Dutt, *Buddhist Monks* , p. 58. <<
- [178] Vinaya: *Mahāvagga* , 3:1. <<
- [179] *Ibid .* , 8:27. <<
- [180] Vinaya: *Cullavagga* , 6:5-9. <<
- [181] *Majjhima Nikāya* , 128; Vinaya: *Mahāvagga* , 10:4. <<
- [182] *Majjhima Nikāya* , 89. <<
- [183] Ling, *The Buddha* , pp. 140-152; Michael Edwardes, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man* , Londres, 1976, pp. 30-31. <<
- [184] Gombrich, *Theravāda Buddhism* , pp. 81-86; Michael Carrithers, *The Buddha* , Oxford y Nueva York, 1983, pp. 95-97. <<
- [185] *Dīgha Nikāya* , 3:191. <<
- [186] *Majjhima Nikāya* , 143. <<
- [187] Ling, *The Buddha* , pp. 135-137; Gombrich, *Theravāda Buddhism* , pp. 15-11 . <<

- [188] Carrithers, *The Buddha* , pp. 86-87. <<
- [189] Gombrich, *Theravāda Buddhism* , 78. <<
- [190] *Aṅguttara Nikāya* , 2:69-70. <<
- [191] *Dīgha Nikāya* , 3:180-183. <<
- [192] *Aṅguttara Nikāya* , 4:43-45. <<
- [193] *Samyutta Nikāya* , 3:1-8. <<
- [194] Shabbat 31A; cf. Mateo, 7:12; Confucio, *Analects* , 12:2. <<
- [195] *Aṅguttara Nikāya* , 3:65. <<
- [196] *Ibid* . <<
- [197] *Ibid* . <<
- [198] *Sutta-Nipāta* , 118. <<
- [199] Vinaya: *Cullavagga* , 10:1. <<
- [200] *Dīgha Nikāya* , 16; Isalene Blew Horner, *Women Under Primitive Buddhism* , Londres, 1930, p. 287. <<
- [201] Rita M. Cross, «Buddhism», en Jean Holm y John Bowker, eds., *Women in Religion* , Londres, 1994, pp. 5-6; Anne Bancroft, «Women in Buddhism», en Ursula King, ed., *Women in the Worlds's Religions, Past and Present* , Nueva York, 1987, *passim* . <<
- [202] *Dīgha Nikāya* , 16. <<
- [203] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* , New Haven y Londres, 1992, pp. 11-29. <<
- [204] *Majjhima Nikāya* , 128. <<
- [205] *Dhammapada* , 5-6. <<
- [206] Vinaya: *Mahāvagga* , 10:5. <<
- [207] Dutt, *Buddhist Monks* , 66. <<
- [208] *Dhammapada* , 183-185. <<
- [209] Gombrich, *Theravāda Buddhism* , p. 92; Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* , trad. William Hoey, Londres, 1882, XXXIII. <<
- [210] Gombrich, *Theravāda Buddhism* , pp. 88-89. <<
- [211] *Aṅguttara Nikāya* , 4:36. <<
- [212] *Samyutta Nikāya* , 3:25. <<
- [213] *Majjhima Nikāya* , 89. <<

- [214] Bhikkhu Ñānamoli, trad. y ed., *Life of the Buddha, According to the Pāli Canon*, Kandy, Sri Lanka, 1972, p. 285. (Esta historia aparece en los comentarios y no en el Canon). <<
- [215] *Majjhima Nikāya*, 104. <<
- [216] Vinaya: *Cullavagga*, 7:2. <<
- [217] *Ibid.*, 7:3. <<
- [218] *Ibid.* <<
- [219] *Ibid.* <<
- [220] *Ibid.* <<
- [221] *Ibid.* <<
- [222] *Ibid.* <<
- [223] *Ibid.*, 7:5. <<
- [224] *Dīgha Nikāya*, 16. <<
- [225] *Ibid.* <<
- [226] *Ibid.* <<
- [227] *Ibid.* <<
- [228] *Ibid. Saṃyutta Nikāya*, 47:9. <<
- [229] *Dīgha Nikāya*, 16; *Anguttara Nikāya*, 8:10. <<
- [230] *Ibid.*, 47:14 <<
- [231] *Dīgha Nikāya*, 16; *Anguttara Nikāya*, 8:10. <<
- [232] *Dīgha Nikāya*, 16. <<
- [233] *Ibid.* <<
- [234] Ñānamoli, *Life of Buddha*, pp. 357-358. <<
- [235] Michael Edwardes, *In the Blowing of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, Londres, 1976, p. 45. <<
- [236] *Dīgha Nikāya*, 16. <<
- [237] Richard, F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres y Nueva York, 1988, pp. 65-69. <<
- [238] *Udāna*, 8:1. <<
- [239] *Saṃyutta Nikāya*, 43:1-44. <<

[240] *Dīgha Nikāya* , 16. <<

[241] *Ibid.*, *Aṅguttara Nikāya* , 76. <<

[242] *Dīgha Nikāya* , 16; *Aṅguttara Nikāya* , 4:76. <<

[243] *Sutta-Nipāta* , 5:7. <<

