

Un budismo secular

Stephen Batchelor

Resumen: Este ensayo explora la posibilidad de una redefinición secular completa del budismo. Argumenta que tal reformulación secular iría más allá de modificar una escuela, ideología o práctica budista tradicional para hacerla más compatible con la modernidad, sino que implicaría repensar las ideas centrales sobre la que se basa la misma noción de “budismo.” Partiendo de una lectura crítica de las cuatro nobles verdades, tal como se presentan en el primer discurso del Buda, el autor propone que en lugar de pensar en el despertar en términos de “verdades” a comprender, uno piense en él en términos de “tareas” a llevar a cabo. Tal aproximación pragmática ofrece la posibilidad de pasar de la metafísica de la soteriología india clásica, basada en creencias (budismo 1.0), a una visión post-metafísica del dharma, basada en la praxis (budismo 2.0).

1.

Utilizaré el término “secular” en tres sentidos superpuestos: (1) en la forma popular en que se usa la palabra en los medios de comunicación actuales: “secular” es aquello que se encuentra en contraste u oposición a lo que se denomina “religioso.” Cuando en una mesa redonda sobre algún tema, como la existencia de Dios, el moderador dice: “Y ahora me gustaría invitar a X a ofrecer una perspectiva secular sobre esta cuestión,” sabemos a lo que se refiere sin tener que definir con precisión “secular” o “religioso.” (2) También voy a utilizar el término en plena conciencia de sus raíces etimológicas en el latín saeculum, que significa “esta época,” “este siglo,” “esta generación.” De este modo, “secular” se refiere a nuestras preocupaciones acerca de este

mundo, es decir, todo lo que tenga que ver con la calidad de nuestra experiencia personal, social y ambiental en este planeta. (3) Asimismo, entiendo el término en su sentido histórico-político occidental, refiriéndose a (según la definición de Don Cupitt) “la transferencia de autoridad, sobre cierta área vital, de la iglesia al ‘poder temporal’ del estado.” Cupitt señala que durante los últimos doscientos o trescientos años “un proceso de secularización de gran escala y a largo plazo está transformando gradualmente toda nuestra cultura, al contraerse lentamente el reino religioso hasta que, al final, la mayoría de la población pueda vivir y viva casi toda su vida sin siquiera pensar en la religión.” (Cupitt, 2011: 100)

Pretendo mostrar qué podría pasar si el “budismo” o “dharma” fueran rigurosamente calificados por estos tres sentidos del término “secular.” En otras palabras, ¿qué aspecto tendría un budismo secularizado, no religioso, de este mundo? ¿En qué medida podemos considerar que este proceso de secularización ya está en curso? ¿Puede el budismo —entendido tradicionalmente— sobrevivir intacto al proceso? ¿O estamos presenciando el fin del budismo, al menos tal como lo conocemos, y el principio de otra cosa?

2.

El nacimiento es dukkha, el envejecimiento es dukkha, la enfermedad es dukkha, la muerte es dukkha, encontrarse lo que desagrada es dukkha, separarse de lo que agrada es dukkha, no conseguir lo que uno quiere es dukkha. En definitiva, estos cinco fajos de aferramiento son dukkha.

El primer discurso (Dhammacakkapavātana Sutta) [1]

Recientemente, estaba enseñando a un grupo de estudiantes de un programa de estudios budistas afiliado a un centro de meditación Vipassana en Inglaterra. Al ser el primer módulo del curso, los estudiantes se presentaron

y explicaron cómo y por qué se habían apuntado. Una mujer joven, “Jane,” contó que había ido a su médico buscando tratamiento para el dolor producido por unas cicatrices que le habían quedado de unas quemaduras severas. El médico la remitió a una clínica de Londres donde le ofrecieron dos opciones: una serie de inyecciones de esteroides o un curso de ocho semanas de meditación de la conciencia plena [mindfulness meditation¹]. Jane optó por la meditación y, al completar el curso, vio que funcionaba.

Esto no significa que el dolor desapareciera milagrosamente sino que Jane fue capaz de tratarlo de una manera que redujo radicalmente la angustia que le causaba, permitiéndole llevar una vida más activa y satisfactoria. Sin duda alguna, muchos pacientes lo hubieran dejado ahí, y simplemente habrían empleado la conciencia plena como una efectiva técnica para gestionar el dolor. Otros, como Jane, parecen darse cuenta de que lo que han aprendido tiene implicaciones más allá del simple alivio del dolor. Aunque los médicos y terapeutas que prescriben la conciencia plena en un marco médico evitan deliberadamente cualquier referencia al budismo, no hace falta ser un genio para descubrir de dónde viene. Una búsqueda en Google te dirá que la conciencia plena es una forma de meditación budista.

Jane no es la única persona que me he encontrado que empezó su práctica del budismo con una exposición a la conciencia plena como tratamiento médico. En cada curso de meditación budista que conduzco actualmente, hay normalmente uno o dos participantes que se han incorporado al retiro porque quieren profundizar su práctica de la “conciencia plena secular” (como se la llama ahora) en un entorno que proporcione un contexto ético, filosófico y contemplativo más rico. Para cierta gente, una consecuencia no intencionada de esta práctica de la conciencia plena es la experiencia de una conciencia calmada, vívida y desapegada que hace más

¹ *Mindfulness*: conciencia plena, atención plena, o simplemente atención, son diferentes términos que designan este tipo de meditación budista (Pali: sati). *N. del T.*

que simplemente tratar un dolor específico; ofrece una nueva perspectiva para asumir la totalidad de la propia existencia, es decir, el nacimiento, la enfermedad, la vejez, la muerte y cualquier otra cosa que tenga cabida en el amplio enunciado de lo que el Buda llamó dukkha. El simple (aunque no necesariamente fácil) paso de tomar distancia y prestar plena atención a la propia experiencia, en lugar de agobiarse acriticamente con los imperativos de pensamientos y emociones habituales, puede permitir vislumbrar cierta libertad interior para no reaccionar a lo que la propia mente insiste en que uno haga. Yo sostengo que la experiencia de esta libertad interior es una muestra del nirvana (nibbāna).

Esta historia ilustra bien los tres usos de la palabra “secular” descritos más arriba. Aquí tenemos (1) una práctica de la conciencia plena que se presenta y se lleva a cabo sin referencia alguna a la religión, (2) que concierne exclusivamente a la calidad de vida de uno mismo en este mundo, esta época, este saeculum, y (3) que es un ejemplo de cómo el “Estado,” en el caso de Jane el Servicio Nacional de Salud británico, ha tomado el mando de cierta área de la vida que tradicionalmente era el dominio de una “Iglesia,” en este caso del budismo theravāda. Sin embargo, como en el caso de Jane y otros, su práctica de la conciencia plena secular no se quedó en eso, sino que abrió puertas inesperadas hacia otras áreas de sus vidas, algunas de las cuales podrían considerarse los campos tradicionales de la religión. Tal vez, la introducción de la conciencia plena en la asistencia sanitaria sea como un caballo de Troya budista; puesto que una vez que la conciencia plena ha sido implantada en la mente/cerebro de un huésped comprensivo, las ideas e informaciones dhármicas pueden extenderse de manera viral, rápida e impredecible.

3.

El tipo de budismo buscado por Jane y otros a partir de su práctica de la conciencia plena tiene poco o nada que ver con el budismo tal como es entendido y presentado tradicionalmente. Por “budismo tradicional” entiendo cualquier escuela o sistema doctrinal que opera dentro de la cosmovisión soteriológica de la antigua India. Ya sean “hīnayāna” o “mahāyāna” en orientación, todas las formas de budismo ven el logro del nibbāna como meta definitiva de su práctica, es decir, el cese completo del anhelo o ansia (tanhā) que impulsa el ciclo incansable de nacimiento, muerte y renacimiento. Tal anhelo se encuentra en la raíz de la avaricia, el odio y el desconcierto que dan pie a que uno cometa actos que causan volver a nacer después de la muerte, en condiciones más o menos favorables en el samsara. Aunque he presentado esta formulación del dilema existencial y de su resolución en términos budistas, el mismo esquema soteriológico es compartido por hindús y jainas. En cada una de estas tradiciones indias, los adeptos alcanzan la salvación o liberación poniendo fin al mecanismo que perpetúa el ciclo de nacimiento y muerte, por lo que uno logra la “no muerte” o “inmortalidad” (pāli: amata / sánscrito: amṛta). Budismo, hinduismo y jainismo difieren solamente en las estrategias éticas, meditativas y doctrinales que utilizan para alcanzar el mismo fin.

Tan incrustado está este marco soteriológico indio en el budismo, que los budistas encontrarían ininteligible que alguien considerara siquiera cuestionarlo, ya que prescindir de doctrinas claves como el renacimiento, la ley del karma y la liberación del ciclo de nacimiento y muerte debilitaría sin duda el edificio entero del propio budismo. Pero para aquellos que han crecido fuera de la cultura india y que se sienten como en casa en una modernidad informada por las ciencias naturales, que se les diga que uno no puede “realmente” practicar el dharma a menos que se adhiera a los principios de la soteriología india antigua tiene poco sentido. La razón por la

cual la gente ya no puede aceptar estas creencias no se debe necesariamente a que las rechacen como falsas, sino a que tales puntos de vista están demasiado en desacuerdo con todas las demás cosas que conocen y creen sobre la naturaleza de ellos mismos y del mundo. Simplemente ya no funcionan; y la gimnasia intelectual que uno necesita realizar para que funcionen parece casuística y, para muchos, poco convincente. Son creencias metafísicas, en tanto que (como la creencia en Dios) ni pueden ser convincentemente demostradas ni refutadas. Uno debe confiar en ellas, aunque reuniendo tanta razón y evidencia empírica como pueda para respaldarlas.

Para usar una analogía del mundo de los ordenadores: las formas tradicionales del budismo son como programas que operan con el mismo sistema operativo. A pesar de las diferencias aparentes, los budismos Theravāda, Zen, Shin, Nichiren y Tibetano comparten la misma soteriología subyacente, la de la antigua India resumida más arriba. Estas diversas formas de budismo son como “programas” (p. ej. procesadores de textos, hojas de cálculo, Photoshop, etc.) que funcionan en un “sistema operativo” (una soteriología) que llamaré “budismo 1.0.” A primera vista podría parecer que el reto que enfrenta el dharma al entrar en la modernidad fuera escribir otro programa, p. ej. “Vipassana,” “Soka Gakkai” o “budismo Shambhala,” que modificara una forma tradicional de budismo para abordar más adecuadamente las necesidades de los practicantes contemporáneos. No obstante, la división cultural que separa el budismo tradicional de la modernidad es tan grande que esto podría no ser suficiente. Podría ser perfectamente necesario reescribir el propio sistema operativo, resultando en lo que podríamos llamar “budismo 2.0.”

4.

¿En base a qué este budismo 2.0 podría afirmar que es “budismo” y no cualquier otra cosa? Claramente debería fundamentarse en textos canónicos originales, ser capaz de ofrecer una interpretación coherente de las prácticas, preceptos éticos y doctrinas claves, y proporcionar un modelo teórico suficientemente rico e integrado del dharma que sirviera de base para una existencia humana próspera. Diseñar un budismo 2.0 es, ciertamente, un proyecto ambicioso, y lo que sigue no es más que un boceto tentativo. Pero sin hacer este esfuerzo, creo que el dharma podría verse condenado a una existencia cada vez más marginal dentro de la cultura mayoritaria, sirviendo sólo a aquellos dispuestos a aceptar la cosmovisión de la India antigua. Cualquier potencial que las enseñanzas del Buda puedan tener para contribuir positivamente a muchos de los asuntos urgentes de nuestro saeculum quedaría minimizado o sin realizar en absoluto.

La historia del budismo es la historia del desarrollo de su propia interpretación y representación de sí mismo. Cada tradición budista mantiene que posee en exclusiva la interpretación “verdadera” del dharma, mientras que las otras escuelas no alcanzan esa verdad o han sucumbido a “puntos de vista erróneos.” Hoy, desde una perspectiva histórico-crítica, este tipo de afirmaciones parecen estridentes y vacías, ya que reconocemos que cualquier forma de budismo depende de la gran variedad de circunstancias únicas y particulares de las que ha surgido. La idea de que sólo una escuela haya tenido éxito de alguna manera en preservar intacto lo que Buda enseñó, mientras que las otras hayan fracasado, ya no es creíble. Nos guste o no, el budismo se ha vuelto irrevocablemente plural. No existe una judicatura budista independiente que pueda juzgar qué opiniones son correctas y cuáles son erróneas.

Respecto a mi propia teoría del budismo 2.0, tengo que estar alerta a la tendencia a caer en la misma trampa que estoy criticando. Cuanto más me dejo seducir por la fuerza de mis propios argumentos, más tentado estoy de imaginar que mi versión secular del budismo es lo que el Buda originariamente enseñó y que las escuelas tradicionales han perdido de vista o distorsionado. Esto sería un error, ya que es imposible leer la mente del Buda histórico para saber lo que “realmente” quería decir o pretendía. Al mismo tiempo, cada generación tiene el derecho y el deber de reinterpretar las enseñanzas que ha heredado. Al hacer esto, podríamos descubrir significados en estos textos que hablan con lucidez a nuestro propio saeculum, pero de los cuales los autores originales y sus sucesores hayan podido no ser conscientes. Como el mismo término sugiere, “budismo 2.0” contiene un toque de ironía. Me tomo lo que estoy diciendo con suma seriedad, pero reconozco que esto es también tan contingente e imperfecto como cualquier otra interpretación del dharma.

5.

Si alguna doctrina puede considerarse crucial en la dispensación del Buda, ésta sería la de las cuatro nobles verdades tal como fueron enunciadas en el primer discurso, que se cree que tuvo lugar en el Parque de los Ciervos en Isipatana (Sarnath), poco después de su despertar en Uruvelā (Bodh Gaya). Pero cuando leemos este texto en la forma en que nos ha llegado (hay diecisiete versiones en pali, sánscrito, chino y tibetano), podría parecer que está firmemente enraizado en la soteriología del budismo 1.0. El sufrimiento del nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte (la primera noble verdad) se origina en el anhelo (la segunda noble verdad). Solamente poniendo fin a ese anhelo a través de la experiencia del nibbāna (la tercera noble verdad) el sufrimiento causado por el anhelo terminará. Y el único camino para alcanzar esta liberación del sufrimiento es mediante la práctica del noble camino óctuple (la cuarta noble verdad). El fin del sufrimiento, por

lo tanto, sólo es alcanzable terminando el anhelo que pilota el ciclo de renacimientos. Ciertamente, el Buda manifiesta hacia la conclusión del sermón que “éste es el último nacimiento.” Mientras uno permanezca en este mundo como una criatura de carne y hueso, lo más que puede lograr es una cierta mitigación del sufrimiento. Para que el sufrimiento cese de verdad, uno debe detener entero el proceso de renacimiento.

Esta lectura del discurso parecería dejar pocas opciones, o ninguna, para una interpretación secular del texto; puesto que este mundo de nacimiento, enfermedad, envejecimiento y muerte que constituye nuestro saeculum es precisamente a lo que hay que poner fin si pretendemos lograr algún día una salvación o liberación genuina. El budismo ortodoxo se muestra aquí totalmente comprometido con la tradición ascética india, que ve la vida en este mundo lejos de la salvación y como algo a lo que renunciar. La principal virtud de la existencia humana es que, en el curso de la interminable rueda de renacimientos, es el estado más favorable en el que se puede nacer porque proporciona las mejores condiciones para escapar por completo del renacimiento. Y este no es sólo el punto de vista del budismo “hīnayāna.” Las tradiciones mahāyāna dicen exactamente lo mismo; la única diferencia es que el bodhisattva de la compasión renuncia a su liberación final del renacimiento hasta que todos los demás seres sensibles la hayan logrado.

En un análisis más cuidadoso de este discurso, sin embargo, aparecen ciertas incongruencias en la construcción del texto. El primer discurso no debe tratarse como una transcripción textual de lo que el Buda dijo en el Parque de los Ciervos, sino como un documento que ha evolucionado durante un periodo indeterminado de tiempo hasta alcanzar la forma actual que se encuentra en los cánones de las diferentes escuelas budistas. En este punto, las disciplinas histórico-críticas modernas nos ayudan a cuestionar algunos puntos de vista consagrados de la ortodoxia budista.

6.

El filólogo británico K. R. Norman es uno de los principales expertos mundiales en lo que se llaman “lenguas prácritas indo-arias medias,” es decir, las lenguas habladas (prácritos) derivadas del sánscrito que fueron usadas en la India después del periodo clásico y antes del periodo moderno. Entre ellas está el pali, la lengua en que la escuela Theravāda preservó los discursos atribuidos al Buda. En un artículo de 1992 titlado “Las cuatro nobles verdades,” Norman ofrece un análisis filológico detallado del primer discurso y llega a la sorprendente conclusión de que “la forma más antigua de este sutta no incluía la palabra ariya-saccaṃ (noble verdad).” [Norman, 2003: 223] Basándose en la gramática y la sintaxis, muestra cómo la expresión “noble verdad” fue insertada de forma inexperta en el texto en una fecha posterior a su composición original. Pero como tal texto original no ha llegado hasta nosotros, no podemos saber lo que sí decía. Todo lo se puede deducir razonablemente es que en lugar de hablar de cuatro nobles verdades, el texto solamente hablaba de “cuatro.”

El término “noble verdad” se da tanto por sentado que obviamos su tono polémico, sectario y superior. Todas las religiones mantienen que lo que ellas y sólo ellas enseñan es a la vez “noble” y “verdad.” Éste es el tipo de retórica usado en los negocios de la religión. Es fácil imaginar que a lo largo de los siglos después de la muerte del Buda, sus seguidores, como parte del juego de ‘ser más que el vecino’ entre las sectas de la antigua India, fueran haciendo afirmaciones cada vez más elevadas sobre la superioridad de las doctrinas de su maestro, lo cual resultó en la adopción de la expresión “noble verdad” para privilegiar el dharma y distinguirlo de lo que enseñaban sus competidores.

Una implicación del descubrimiento de Norman es que el Buda no debía estar interesado en cuestiones de “verdad” en absoluto. Su despertar debía haber

tenido poco que ver con obtener una cognición verídica de la “realidad,” una comprensión privilegiada que corresponda a la manera en como son las cosas. Numerosos pasajes en el canon atestiguan que el Buda rehusaba abordar las grandes preguntas metafísicas: ¿Es el mundo eterno, no eterno, finito, infinito? ¿Son el cuerpo y la mente lo mismo o son diferentes? ¿Existe uno después de la muerte o no, o ambas cosas, o ninguna? [2] En lugar de dejarse empantanar con estos argumentos, insistió en que revelaba un camino pragmático y terapéutico que abordaba la cuestión esencial del sufrimiento humano. Reconoció que uno podía pasarse la vida debatiendo la verdad o falsedad de proposiciones metafísicas sin llegar jamás a una conclusión final y, mientras tanto, no lograr asumir el problema mucho más urgente del nacimiento y la muerte de uno mismo y de los demás.

Tan pronto como la seductora noción de “verdad” empieza a impregnar el discurso del dharma, el énfasis pragmático de la enseñanza corre el riesgo de ser reemplazado por especulación metafísica, y el despertar pasa a entenderse como lograr un estado interno de la mente que de algún modo concuerde con una “realidad” metafísica objetiva. Esta tendencia se vuelve más patente todavía cuando la “verdad” se califica aún más como o bien “última” (paramattha) o bien meramente “convencional” (samutti). Aunque esta doctrina de las dos verdades es central en el pensamiento de todas las ortodoxias budistas, los términos “verdad última” y “verdad convencional” no aparecen ni una sola vez en los Sutta o Vinaya Pitakas (cestas) del canon pali. Sin embargo, para la mayoría de escuelas budistas de hoy —incluso la Theravāda— la iluminación es entendida como alcanzar un conocimiento directo acerca de la naturaleza de cierta verdad última.

Yo argumentaría que este fenómeno de privilegiar la “verdad” es uno de los indicadores claves de cómo el dharma se transformó gradualmente de una praxis liberadora del despertar a un sistema de creencias religioso llamado budismo.

7.

Abre cualquier libro de introducción al budismo y encontrarás, normalmente en las primeras páginas, una explicación de las cuatro nobles verdades. Invariablemente, serán presentadas en la forma de cuatro proposiciones, algo parecido a esto:

1. La vida es sufrimiento.
2. El origen del sufrimiento es el anhelo.
3. El cese del sufrimiento es el nibbāna.
4. El noble camino óctuple es el camino que conduce al cese del sufrimiento.

Por la forma misma en que se presenta esta información, el lector se ve desafiado a considerar si estas proposiciones son verdaderas o falsas. Desde el comienzo de su implicación con el dharma, uno se encuentra jugando al juego lingüístico de “en busca de la Verdad.” La presunción no explícita es que si tú crees que estas proposiciones son ciertas, entonces reúnes el perfil para ser budista; mientras que si las consideras falsas, no. Así, uno es tácitamente alentado a dar el siguiente paso de afirmar una división entre “creyentes” y “no creyentes,” entre aquellos que han logrado acceso a la verdad y aquellos que no. Esto establece el tipo de separación que en última instancia puede conducir tanto a la solidaridad sectaria como al odio hacia los que no comparten los propios puntos de vista. “Cuando la palabra ‘verdad’ es pronunciada,” dijo el filósofo italiano Gianni Vattimo, “se arroja también una sombra de violencia.” [3] Pero si el Sr. Norman está en lo cierto, puede que el Buda no presentara en absoluto sus ideas en términos de “verdad.”

Cada una de estas proposiciones es un enunciado metafísico, del mismo estilo que “Dios es amor,” “la creación emergió de la respiración del Uno,” “la felicidad es la unión eterna con Brahman” o “sólo llegarás al Padre a través de Mí.” Tal vez debido al tono más psicológico y a la terminología no-teísta del budismo (por no mencionar la percepción generalizada del budismo como “racional” y “científico”), uno puede no notar la naturaleza descaradamente metafísica de las declaraciones de las cuatro nobles verdades hasta que intenta o demostrarlas o refutarlas.

“El anhelo es el origen del sufrimiento.” ¿Cómo, entonces, es el anhelo el origen de la vejez? ¿Cómo es el anhelo el origen del dolor de un niño nacido con fibrosis quística? ¿Cómo es el anhelo el origen de ser atropellado accidentalmente por un camión? He observado que los maestros budistas contemporáneos, incómodos quizás con la metafísica del kamma y la reencarnación, a menudo intentan explicar esto psicológicamente. “El anhelo no causa el dolor físico de la vejez o de ser aplastado bajo las ruedas de un vehículo de 3.5 toneladas,” dirán. “Pero es por anhelar que estas cosas no pasen, por no lograr aceptar la vida como se nos presenta, que nos causamos una angustia mental innecesaria además del dolor físico.” Es evidente que con frecuencia nos causamos angustia mental innecesaria de esta forma, y pueden citarse unos cuantos pasajes del canon pali para apoyar esta lectura. De todos modos, cuando el Buda define lo que quiere decir con dukkha en el primer discurso no lo describe como “angustia mental innecesaria,” sino como nacimiento, enfermedad, envejecimiento y muerte así como los mismos cinco fajos de aferramiento. En otras palabras: la totalidad de nuestra condición existencial en este mundo. Si tomamos el texto como está, la única interpretación razonable de la proposición “el anhelo es el origen del sufrimiento” es la tradicional: el anhelo es el origen del sufrimiento porque el anhelo es lo que causa que cometas acciones que te llevan a nacer, enfermar, envejecer y morir. Pero esto, naturalmente, es

metafísica: una declaración de verdad que no puede ser convincentemente demostrada ni refutada.

En mi libro 'Budismo sin creencias' (1997), yo también cometí el error de interpretar dukkha en términos del anhelo que se dice que lo causa. Llegué a la conclusión de que, si dukkha tiene su origen en el anhelo, entonces debe referirse a la angustia mental que se produce cuando estamos asidos por el anhelo. Por lo tanto traduje dukkha por "angustia." Al margen de si el anhelo hace surgir o no esta angustia, así no es como se presenta dukkha en el primer discurso. Como resultado de este tipo de interpretación, dukkha pasa a verse como un problema puramente subjetivo que puede ser "resuelto" con la aplicación correcta de las técnicas de la conciencia plena y la meditación, puesto que dukkha es sólo el sufrimiento añadido innecesariamente a los dolores y frustraciones inevitables de la vida. Esta lectura psicológica orienta la práctica del dharma cada vez más hacia adentro, lejos de una preocupación por el dukkha penetrante de la vida y del mundo y hacia una preocupación exclusiva, incluso narcisista, con los sentimientos subjetivos de carencia y angustia.

8.

La noción de "verdad" está tan afianzada en nuestro discurso sobre la religión y reforzada aún más por las propias explicaciones budistas de su enseñanza, que puedes encontrar muy difícil, incluso inquietante, desaprender el pensar y hablar del dharma de esta manera. Pero este desaprendizaje es precisamente lo que necesitamos hacer si queremos pasar de un budismo basado en creencias (versión 1.0) a un budismo basado en la praxis (versión 2.0). Debemos entrenarnos hasta el punto en que, al escuchar o leer un texto del canon, nuestra respuesta inicial no sea "¿es eso verdad?", sino "¿funciona?".

Al mismo tiempo, necesitamos emprender un análisis crítico de los mismos textos para descubrir, lo mejor que podamos a esta distancia temporal, los términos y estrategias narrativas básicas que informan un pasaje o discurso particular. Si sustraemos las palabras “nobles verdades” de la expresión “cuatro nobles verdades,” nos quedamos simplemente con “cuatro.” Y la formulación más económica de las cuatro, encontrada a lo largo de las tradiciones budistas, es ésta:

Sufrimiento (dukkha)

Surgimiento (samudaya)

Cese (nirodha)

Camino (magga)

Una vez despojado del epíteto “noble verdad” y ya no articulado en lenguaje proposicional, llegamos a las cuatro piedras angulares sobre las cuales se erigen tanto el budismo 1.0 como el budismo 2.0. Así como hay cuatro bases (citosina, guanina, adenina, y timina) que forman el ADN, el ácido nucleico que contiene las instrucciones genéticas para todos los organismos vivos, se podría decir que “sufrimiento,” “surgimiento,” “cese” y “camino” son las cuatro bases que forman el dharma, el cuerpo de ideas, valores y prácticas instructivas que dan lugar a todas las formas del budismo.

9.

El anhelo es repetitivo, se complace en el apego y la codicia, gratificándose obsesivamente en esto y aquello: el anhelo del deseo sensorial, anhelo de ser, anhelo de no ser.

El primer discurso.

Siguiendo a Carol S. Anderson (1999), traduzco samudaya como “surgimiento” en lugar del más familiar “origen.” También observo que I. B.

Horner (1951) lo traduce como “levantamiento” en su traducción del primer discurso. Aunque es innegable que desde un periodo temprano la ortodoxia budista entendió samudaya como “origen” o “causa” (de dukkha), en un análisis más profundo parece una interpretación algo forzada. Mientras que la proposición “el anhelo es el origen del sufrimiento” al menos tiene sentido lógico (se crea o no en ella), decir “el anhelo es el surgimiento del sufrimiento” suena torpe y confuso. En el primer discurso, anhelo (tanhā) se identifica como samudaya: “surgimiento.” Pero en el habla cotidiana, decir algo “surge” sugiere que sigue de alguna otra cosa, como al decir que “el humo surge del fuego.” No obstante, en la formulación tradicional de las cuatro nobles verdades, este punto de vista del sentido común es invertido: el anhelo, identificado como samudaya, no es lo que surge de dukkha, sino lo que hace surgir dukkha.

Que el anhelo es lo que surge, sin embargo, es fundamental en otra doctrina budista clásica: la de los doce vínculos del surgimiento condicionado (paticcasamuppāda). El anhelo, se dice, es lo que surge de las sensaciones (vedana), que a su vez surgen del contacto, los seis sentidos, nāmarūpa y la conciencia. [cf. S. 12: 1] En conjunto, la cadena de causas que culmina en el surgimiento de los anhelos describe, en una secuencia lineal, la totalidad de la condición existencial humana, comúnmente resumida en el budismo como los “cinco fajos de aferramiento” (materialidad, sensaciones, percepciones, inclinaciones y conciencia). Bien, puesto que el primer discurso ve estos cinco fajos como abreviatura de lo que significa dukkha, entonces, según la teoría de los doce vínculos, está claro que el anhelo es lo que surge de dukkha, y no a la inversa. “Anhelo” describe todas nuestras reacciones instintivas y habituales a la condición trágica, fugaz, poco fiable e impersonal de la vida que nos confronta. Si algo es placentero, anhelamos poseerlo; si algo es desagradable, anhelamos deshacernos de ello. La práctica de la conciencia plena nos entrena para darnos cuenta de cómo esta pauta reactiva surge de nuestro sentido encuentro con el mundo, de tal manera que

dejemos de ser esclavos de sus imperativos y seamos, de este modo, liberados para pensar y actuar de otra manera.

Los doce vínculos, naturalmente, no acaban aquí: el anhelo, se dice, hace surgir el apego (upādāna), que a su vez da pie al devenir (bhava), el cual conduce al nacimiento, envejecimiento y muerte, completando así la secuencia. De este modo, esta teoría valida la creencia ortodoxa de que el anhelo es el origen del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, es decir, dukkha. Aunque no es difícil ver cómo el anhelo conduce al apego, nunca he entendido cómo el apego da lugar al devenir, que luego da lugar al nacimiento. [4] ¿Cómo pueden las emociones como el anhelo y el apego dar pie a un estado existencial de devenir que entonces sirve, de algún modo, de condición para encontrarse otra vez dentro de un óvulo fertilizado? La precisión empírica que caracteriza los vínculos desde “conciencia” y nāmarūpa hasta “anhelo” es reemplazada en los vínculos posteriores por lo que parece ser especulación metafísica.

¿Por qué tenían los primeros budistas tanto interés en insistir en que el anhelo es la causa del nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte? Una respuesta sería: para que el pensamiento budista pudiera ofrecer un relato convincente de la creación que encajara en la cosmovisión de la India antigua y sus implícitas estrategias de consolación. [5] Decir “el anhelo es la causa del sufrimiento” es simplemente una reiteración de la visión india prevalente sobre el origen del mundo, encontrada en los Vedas y los Upaniṣads. En el Rig-Veda encontramos un relato de la creación que describe que “en el principio había deseo (kāma)” (X.129 – traducción no publicada del Dr. John Peacock). El upaniṣad prebudista Bṛhad-āraṇyaka lo amplía explicando que los deseos (kāma) de una persona conducen a acciones (karma) que tienen como resultado renacer en el mundo, mientras que “el que está liberado del deseo” deviene uno con Brahman y después de la muerte “va a Brahman” (IV. 4: 5–6). El modelo budista de los doce vínculos

proporciona un relato no-teísta del mismo proceso: el anhelo conduce al renacimiento y el cese del anhelo tiene como resultado liberarse del renacimiento. Aunque los budistas usan el término taṇhā (anhelo, ansia) en lugar de kāma (deseo), kāma es de todos modos uno de los tres tipos de taṇhā descritos en el primer discurso. Kāmataṇhā se refiere a las ansias del deseo sensual, mientras que bhavataṇhā tiene que ver con el afán narcisista de persistir y vibhavataṇhā, con el afán fastidioso de olvido.

Sin embargo, si consideramos lo que es probablemente una versión más temprana de la teoría de los vínculos, encontrada en el Sutta-Nipāta (Sn. 862-74), se nos presentan no doce sino seis vínculos. Más que intentar explicar cómo surgen el envejecimiento y la muerte, esta versión se dispone más modestamente a describir cómo surgen las “peleas, disputas, lamentaciones y aflicciones, junto con la avaricia, el orgullo, la arrogancia y la calumnia.” No ofrece otra cosa que un análisis empírico del conflicto humano. El Buda apunta que los conflictos surgen de lo que se aprecia profundamente, que apreciar cosas profundamente surge del afán o deseo (chanda), que este afán o deseo surge de “lo que es agradable y desagradable en el mundo,” lo cual surge del contacto, que a su vez surge de nāmarūpa, es decir, estar-en-el-mundo. Dado que con el paso del tiempo las doctrinas religiosas tienden a alargarse, más que a acortarse, la versión de los seis vínculos es probablemente más cercana a lo que originalmente se enseñó. Proporciona un análisis mundano -de este mundo- de los orígenes del conflicto sin apelar a ninguna noción metafísica como bhava o renacimiento. También merece la pena mencionar que en lugar de anhelo o ansia (tahnā), el Sutta-Nipata utiliza el término más neutral chanda - el simple “afán,” “deseo” o “ganas” de algo.

10.

Yam kiñci samudayadhammañ sabbañ tañ nirodhadhammañ. Éstas son las últimas palabras del primer discurso, pronunciadas por Koṇḍañña, uno de los cinco ascetas a quienes el primer discurso fue ofrecido, como una expresión de su comprensión sobre lo que el Buda dijo. Significa literalmente: “cualquier dhamma que surge es un dhamma que cesa,” o de manera más sucinta y coloquial: “todo lo que surge, cesa.” Sāriputta, que se convirtió en el discípulo principal del Buda, también pronunció esta frase como una expresión de su comprensión al escuchar por primera vez un resumen del dharma. [Horner, 1951: 54]

Os daréis cuenta de que la frase contiene dos términos de las cuatro, concretamente el segundo y el tercer elemento: **surgimiento** (samudaya) y **cese** (nirodha). En el contexto del sutta, está claro que Koṇḍañña no está haciendo una generalización banal al estilo de “todo lo que sube, baja.” Está describiendo el cambio central, uno podría incluso decir el “eje” en el que giran las cuatro, que acaba de experimentar por sí mismo (“el desapasionado e inmaculado ojo del dharma surgió en Koṇḍañña”).

El primer discurso define **cese** como:

la desaparición sin rastro y cese de ese anhelo, el soltarlo y abandonarlo, ser libre e independiente de él.

Puesto que se dice explícitamente que lo que cesa es el anhelo, entonces está claro que lo que surge tiene que ser también el anhelo. La declaración de Koṇḍañña proporciona el indicio más sólido de que samudaya se refiere al surgimiento del anhelo, no al surgimiento de dukkha, como se enseña tradicionalmente. Dado que el anhelo es algo que surge, el anhelo es algo que cesa – ésta es la intuición de Koṇḍañña, la “apertura” de su “ojo del

dharma,” la cual es el primer vistazo de la libertad del nibbāna: el cese, aunque momentáneo, del anhelo.

En el Discurso a Kaccānagotta encontramos nuevamente los dos términos, samudaya y nirodha, utilizados ahora como parte de la explicación del Buda sobre qué constituye “visión completa” (sammādiṭṭhi):

Este mundo, Kaccāna, en su mayor parte depende de una dualidad – acerca de la noción de “esto es” (atthita) y la noción de “esto no es” (natthita). Pero para quien ve el **surgimiento** (samudaya) del mundo tal como ocurre, con comprensión completa (sammāpañña), no hay noción de “esto no es” con respecto al mundo. Y para quien ve el **cese** (nirodha) del mundo tal como ocurre, con comprensión completa, no hay noción de “esto es” con respecto al mundo. ... “Todo es,” Kaccāna, éste es un callejón sin salida. “Todo no es,” Kaccāna, éste es otro callejón sin salida. Sin desviarse hacia ninguno de estos callejones sin salida, el Tathāgata enseña el dharma por el medio... [S. 12:15]

Este pasaje, que más tarde serviría como única base canónica explícita para la filosofía del camino medio de Nāgārjuna [MMK. 15: 6–7], extiende el uso de samudaya y nirodha más allá del surgimiento y cese del anhelo para incluir el surgimiento y cese del mundo. Esta visión le libera a uno de lo que yace en la raíz del anhelo, concretamente la reificación, arraigada en los usuarios del lenguaje, de las nociones “es” y “no es”; ya que quien comprende la naturaleza contingente, fluida y procesual de la vida se da cuenta de que las categorías de “es” y “no es” son incapaces de representar adecuadamente un mundo que está continuamente surgiendo y cesando, eludiendo siempre nuestra captación conceptual. Esto es a lo que se refieren Nāgārjuna y sus seguidores cuando dicen que las personas y las cosas están “vacías de ser-propio” (svabhāvaśūnya).

Alcanzar tal entendimiento es llegar a una “visión completa,” también conocida como una “apertura del ojo del dharma” y que es el primer elemento del camino óctuple. Y el camino óctuple, o el camino medio, es lo que el primer discurso define como el cuarto término de las cuatro: **camino** (magga). Desde esta posición, ahora podemos ver que las cuatro describen una trayectoria: el **sufrimiento** (dukkha) es lo que conduce al **surgimiento** (samudaya) del anhelo, con cuyo **cese** (nirodha) emerge la posibilidad de un **camino** (magga).

11.

La estructura narrativa del texto del primer discurso también apoya esta lectura de las cuatro como descripción de una trayectoria de práctica más que como los fundamentos conceptuales para un sistema de creencias. El texto se puede desglosar en cuatro fases principales:

1. La declaración del camino medio que evita los callejones sin salida.
2. Las definiciones de las cuatro.
3. La presentación de las cuatro como tareas a reconocer, llevar a cabo y cumplir.
4. La declaración de que el despertar inigualable se obtiene por el reconocimiento, realización y cumplimiento de estas tareas.

La clave para entender el primer discurso yace en ver que cada fase del texto es el prerrequisito para la siguiente, y que la práctica de cada elemento de las cuatro es el prerrequisito para la práctica del siguiente elemento de las cuatro. Esta estrategia narrativa es en sí misma una demostración del principio básico del surgimiento condicionado (paticcasamuppāda), es decir, “cuando esto es, eso existe; cuando esto no es, eso no existe” [M.79]. A la luz de esto, el texto no está explicando una teoría de “cuatro verdades,” sino mostrándonos cómo llevar a cabo “cuatro tareas.”

Así que, ¿cómo se convierten las cuatro en cuatro tareas a reconocer, llevar a cabo y cumplir? Esto es lo que dice el texto (puro y duro) del primer discurso:

“Tal es **dukkha**. Puede **conocerse plenamente**. Ha sido conocido plenamente.

“Tal es el **surgimiento**. Puede **soltarse**. Ha sido soltado.

“Tal es el **cese**. Puede **experimentarse**. Ha sido experimentado.

“Tal es el **camino**. Puede **cultivarse**. Ha sido cultivado.”

Cada uno de los cuatro elementos debe (a) reconocerse como tal, entonces hay que (b) actuar en consecuencia de una cierta manera hasta que (c) esa acción sea cumplida. De este modo cada uno se vuelve una tarea específica que hay que llevar a cabo de una cierta manera. Así como **dukkha** debe conocerse plenamente (*pariññā*), hay que soltar (*pahāna*) el **surgimiento** (del anhelo), experimentar su **cese** —literalmente “verlo con los propios ojos” (*sacchikāta*)—, y cultivar el **camino** —literalmente, “crearlo, llevarlo a la vida” (*bhāvanā*).

No necesitamos mirar más allá del mismo texto del primer discurso para descubrir que las cuatro constituyen las prácticas centrales del dharma: acoger *dukkha*, soltar el anhelo que surge como reacción, experimentar la desaparición y cese de este anhelo, lo cual permite crear y cultivar el camino óctuple. De acuerdo con este texto, también el despertar del Buda debe entenderse en términos de haber reconocido, llevado a cabo y cumplido estas cuatro tareas. Más que describir su experiencia bajo el árbol en Uruvelā como una penetración trascendente en la verdad última o la inmortalidad, el Buda dice en el primer discurso:

Mientras mi conocimiento y visión no fueron enteramente claros acerca de estos doce aspectos de las cuatro, no afirmé haber tenido un despertar inigualable en este mundo...

El despertar no es una singular intuición en el absoluto, comparable a las experiencias trascendentales que narran los místicos de las tradiciones teístas, sino una compleja secuencia de logros interrelacionados que uno alcanza a través de reconfigurar su relación fundamental con **dukkha**, el **surgimiento**, el **cese** y el **camino**.

Esta lectura del primer discurso también responde una pregunta que ha desconcertado a muchos: ¿por qué las cuatro “nobles verdades” se presentan en la secuencia en que las encontramos? ¿Por qué el texto presenta primero el sufrimiento (un efecto) y después tira atrás para presentar la causa (el anhelo)? Y ¿por qué entonces presenta el fin del sufrimiento (un efecto) y luego tira atrás para presentar su causa (el camino óctuple)? Esta secuencia de “efecto, causa, efecto, causa” es comúnmente interpretada como un ejemplo del enfoque “terapéutico” del Buda. Primero necesitas reconocer que estás enfermo; después vas al médico, quien diagnostica la causa de la enfermedad; entonces el médico te asegura que la enfermedad tiene cura; y finalmente procede a suministrar un remedio. Esta metáfora, sin embargo, no se encuentra en ninguno de los discursos o los textos de formación monástica del canon pali. Es un recurso comentarístico posterior —y, a mi juicio, forzado— con un trasfondo autoritario, introducido para justificar el orden incongruente de las “verdades” proposicionales. Pero si uno entiende las cuatro como tareas en lugar de como verdades, el rompecabezas se resuelve. Las cuatro están presentadas en este orden porque éste es el orden en que ocurren como tareas a realizar: conocer plenamente el sufrimiento conduce a soltar el anhelo, que conduce a experimentar su cese, que conduce a cultivar el camino.

12.

Esta transformación gestáltica (como “transformar” una imagen de un vaso en una de dos caras de perfil) que convierte las cuatro verdades en cuatro tareas es la misma transformación perceptual que convierte el budismo 1.0 en budismo 2.0. Es cuestión de reconfigurar las “bases nucleicas” del **sufrimiento**, el **surgimiento**, el **cese** y el **camino**. En lugar de tratarlas como elementos claves de una creencia metafísica, uno las trata como elementos claves de su práctica de vivir en este mundo.

Para el budismo 2.0 es poco relevante si las proposiciones “la vida es sufrimiento,” “el anhelo es el origen del sufrimiento,” “el nibbāna es el fin del sufrimiento,” o “el noble camino óctuple conduce al fin del sufrimiento” son verdad o no. El propósito de la práctica no es confirmar o refutar tales dogmas consagrados, sino responder de una manera radicalmente diferente a lo que se presenta en cualquier momento dado. Siempre que el sufrimiento ocurre en tu vida —sea caer enfermo por gripe o no conseguir el trabajo que deseabas— buscas conocerlo plenamente en lugar de resentirte o de negarlo. En lugar de distraerte con fantasías o preocupaciones, diriges tranquilamente tu atención a la sensación de lo que está pasando. Al llevar a cabo esta tarea, te vuelves intensamente consciente de tus “surgimientos” reactivos y de la potencia de su fuerza. Éstos también deben incluirse en la misma amplia y calmada acogida. No te liberas de los afanes narcisistas o fastidiosos reprimiéndolos, sino aceptándolos como inclinaciones habituales que se alzan, las cuales pueden ser condicionadas psicológica, cultural, religiosa o instintivamente.

Conocer plenamente el sufrimiento no es un fin en sí mismo, sino un prerequisite para poder soltar el anhelo que, habitualmente, surge en reacción al sufrimiento. En el budismo 2.0, el problema del anhelo no es que cause sufrimiento (aunque, obviamente, a veces lo hace), sino que le impide

a uno entrar en el camino óctuple. En este sentido, el anhelo es un obstáculo (nīvaraṇa), algo que bloquea el libre movimiento a lo largo de un trayecto. En la medida en que uno, consciente o inconscientemente, consiente en los imperativos de los deseos desencadenados por dukkha (“¡quiero esto!” “¡no quiero aquello!”), uno permanece atrapado en los poderosos círculos de los pensamientos y acciones repetitivos que dificultan cualquier intento de embarcarse en un camino vital que no esté determinado por ellos. Paradójicamente, soltar el anhelo no se alcanza renunciando a él obstinadamente, sino profundizando y extendiendo nuestra acogida del “gran asunto del nacimiento y la muerte” —tal como los chinos se refieren a dukkha— que constituye nuestra vida.

Al conocer plenamente el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, uno llega a entender la naturaleza inevitablemente transitoria, trágica e impersonal de la existencia humana. Con el tiempo, esto erosiona la lógica subyacente del anhelo: esto es, que este mundo existe para mi gratificación personal y, que si juego mis cartas correctamente consiguiendo todo lo que quiero y deshaciéndome de todo lo que detesto, entonces encontraré la felicidad duradera que tanto deseo. Este tipo de mundo, desafortunadamente, no es el que habitamos. Una vez esta realización comienza, la absurdidad y futilidad de las ambiciones del anhelo quedan en evidencia. Las ansias, los miedos y animosidades que habitualmente emergen empiezan a disiparse por sí solos (y si en realidad no desaparecen, pierden su control sobre nosotros, lo cual viene a ser básicamente lo mismo), culminando en momentos en que se detienen por completo, abriendo así la posibilidad de una forma de vida que ya no esté motivada por sus demandas y liberándonos para pensar, hablar, actuar y trabajar de otra manera.

Este proceso puede resumirse convenientemente con el acrónimo ASPA [ELSA]:

Acoger (**E**mbrace)

Soltar (**L**et go)

Parar (**S**top)

Actuar (**A**ct)

Uno **acoge** dukkha, es decir, cualquier situación que la vida presente, **suelta** el aferramiento que surge como reacción, **para** de reaccionar, y así puede **actuar** sin estar condicionado por la reactividad. Este procedimiento es un patrón que puede aplicarse al espectro entero de la experiencia humana, desde la visión ética personal de lo que constituye una “buena vida” a las interacciones del día a día con los compañeros del trabajo. El budismo 2.0 no tiene ningún interés en si esta forma de vida conduce a un objetivo final llamado “nibbāna” o no. Lo que importa es un compromiso, en continuo crecimiento y expansión, con un proceso práctico en que cada elemento de ASPA [ELSA] es una parte intrínseca y necesaria. El “cese” ya no se considera como el objetivo del camino, sino como esos momentos en que la reactividad se detiene (o se suspende) de manera que la posibilidad de un camino pueda revelarse y “llevarse a la vida.” Así como dukkha da lugar al anhelo (y no a la inversa), también el cese del anhelo da lugar al camino óctuple (y no a la inversa). De esta forma, el budismo 2.0 pone el budismo 1.0 cabeza abajo.

13.

“Suponed, bhikkhus,” dijo el Buda, “que un hombre que vagara por el bosque viera un antiguo camino transitado por la gente en el pasado; lo siguiera y llegara a una antigua ciudad habitada por gente en el pasado, con parques, arboledas, estanques, murallas... un lugar delicioso. Entonces el hombre informaría al rey o al ministro del rey: ‘Señor, sabed que mientras vagaba por

el bosque vi un antiguo camino. Lo seguí y vi una antigua ciudad. ¡Restaurad esa ciudad, Señor!’ Entonces el rey o el ministro del rey restaurarían la ciudad, y tiempo más tarde esa ciudad sería próspera, muy poblada, logrando crecimiento y expansión.” [S. 12:65]

Al explicar esta historia, el Buda dijo que el “antiguo camino” se refiere al “camino óctuple” mientras que la “antigua ciudad” se refiere a las cuatro y al surgimiento condicionado [6]. Se compara a él mismo con el hombre que fue a vagar por el bosque y descubrió estas cosas, entonces volvió al mundo y, con la ayuda de reyes y ministros, estableció el dharma y la Sangha, que ahora florece a lo largo del territorio.

La estructura narrativa de esta parábola sorprendentemente secular refleja la estructura narrativa del primer discurso. También tiene cuatro fases principales que corresponden a las del primer discurso descritas más arriba en la sección 11.

1. El descubrimiento del camino del bosque (= la declaración del camino medio).
2. El descubrimiento de la antigua ciudad (= la declaración de las cuatro).
3. Involucrarse en la tarea de restaurar la ciudad (= mostrar las cuatro como tareas a reconocer, llevar a cabo y cumplir).
4. Completar la tarea de renovar la ciudad (= lograr el inigualable despertar como resultado de lograr las tareas).

Mientras que el primer discurso presenta estas cuatro fases en términos del despertar de un individuo, La Ciudad los presenta en términos de un proyecto social a realizar en concreto en el mundo. De la misma forma que proporcionan un patrón para conducir la propia vida, ahora se muestra que las cuatro también proporcionan un patrón para el empeño común de alcanzar otro tipo de sociedad. La práctica del dharma, por lo tanto, no se

reduce a alcanzar el despertar para uno mismo. Es una práctica que conlleva necesariamente una actividad cooperativa con los demás para alcanzar metas que quizás no se logren hasta tiempo después de la propia muerte.

Ambos textos sugieren que el camino óctuple no debe verse como una secuencia lineal de estadios que culminan en una meta final, sino como una retroalimentación positiva que es en sí misma la meta. En La Ciudad, el camino óctuple conduce al descubrimiento de las cuatro, pero la cuarta de las cuatro es el mismo camino óctuple, el cual, de acuerdo con el texto, conduce a las cuatro ad infinitum. Para ir paso a paso: conocer plenamente dukkha conduce a soltar lo que surge, lo que lleva a momentos en que lo que surge cesa, lo cual abre una “visión completa,” el primer paso del camino óctuple. Esta visión, entonces, informa cómo pensamos y tomamos decisiones (paso 2), que conduce a cómo hablamos (paso 3), actuamos (paso 4) y trabajamos (paso 5), que proporcionan un marco ético para aplicarse (paso 6) a cultivar la conciencia plena (paso 7) y la concentración (paso 8). ¿Pero de qué es uno conciente? ¿En qué se concentra uno? Uno es conciente y se concentra en la vida tal cual se presenta en cada momento, que es la manera en que uno conoce plenamente dukkha. Así uno vuelve, a un nivel más profundo de comprensión y conciencia empática, a la primera tarea de las cuatro, la cual conduce a la segunda tarea, etc.

Este círculo que estoy describiendo, sin embargo, no es cíclico. Si lo fuera, uno se encontraría de vuelta adonde empezó, lo que sería análogo al samsara, el ciclo de repetido nacimiento y muerte del que tradicionalmente los budistas buscan liberarse. Yo comparo el proceso de ASPA [ELSA] a una retroalimentación positiva, parecida a la de las contracciones del parto, que sueltan la hormona oxitocina, que a su vez estimula más contracciones, resultando finalmente en el nacimiento de un bebé. [7]

14.

Y éste es el camino: el camino con ocho ramas: visión completa, pensamiento completo, habla completa, acción completa, sustento completo, esfuerzo completo, conciencia plena completa, concentración completa.

El primer discurso

“Cuando, bhikkhus, un noble discípulo ha abandonado la perplejidad acerca de las cuatro,” declara el Buda, “entonces se le llama uno que entra en la corriente (sotāpanna)” [S. 24:1]. En otra parte, Sāriputta define explícitamente la “corriente” como el camino óctuple y “uno que entra en la corriente” como aquél que ha hecho suyo tal camino [S. 55:5]. El proceso de despliegue de ASPA [ELSA] es comparable al fluir de agua de una corriente. Esta imaginiería implica que, una vez uno se embarca a conocer plenamente dukkha, desencadenando por tanto la retroalimentación positiva que es el camino, ya no siente su vida como si estuviera en cierto modo “atascada” o “boqueada” o “arrestada.” Empieza a fluir. Te das cuenta de que la frustración de estar obstruido para alcanzar tus más hondas aspiraciones se debe a los anhelos instintivos que surgen sin haber sido solicitados, obsesionándote en la tarea exclusiva de satisfacer un deseo o repeler una amenaza que ha acaparado tu atención. A veces, por supuesto, conviene hacer caso a tales reacciones instintivas — después de todo, están allí porque han proveído y todavía proveen “ventajas de supervivencia.” Pero estos instintos están tan arraigados que ahora subvierten y se sobreponen a otros intereses, que uno se ha comprometido a perseguir.

La explicación más completa de la ‘entrada en la corriente’ (sotāpatti) en todo el canon se encuentra en la Sotāpattisaṃyutta – el penúltimo capítulo del Saṃyutta Nikāya. Uno que entra en la corriente, dice el texto, es alguien que posee “confianza lúcida” (aveccappasāda) en el Buda, Dharma y Sangha y

encarna “las virtudes apreciadas por los nobles” [S. 55:2]. La primera parte de esto remite a lo que comúnmente se llaman las “Tres Joyas.” Pero en lugar de presentarlas como objetos de un ritual en el que uno afirma su identidad como seguidor de la religión budista, aquí son entendidas como los parámetros de una reorientación consciente de los valores éticos fundamentales de uno mismo. Aquél que acoge dukkha, suelta el anhelo, experimenta el cese del anhelo y, de esta manera, entra en la corriente del camino óctuple es alguien que gana cada vez más lucidez y confianza en un estilo de vida basado en unos valores que no están determinados por los imperativos del anhelo. “Buda” se refiere al despertar al que uno aspira; “Dharma” al cuerpo de instrucciones y prácticas que guían la realización del despertar; y “Sangha” a aquellos hombres y mujeres que comparten tales metas y, a través de su amistad, apoyan tu propia realización de las mismas.

Al mismo tiempo, se dice que hay tres “ataduras” que se desvanecen al entrar en la corriente de este camino: narcisismo (sakkāyadiṭṭhi), ritos y moralidad normativos (sīlabbata) y duda (vichikicchā) [Sn. 231]. Un examen cuidadoso de la propia condición humana le deja a uno con poco sobre lo que ser narcisista. Cuanto más de cerca uno mira la condición impersonal, trágica y transitoria de la propia existencia, más se rompe y disuelve el reflejo de la amada y fascinante imagen de uno mismo. Puṇṇa Mantāniputta, el sobrino de Koṇḍañña y tutor de Ānanda, compara el apego (upādāna) que surge del anhelo a la manera en que “una mujer o hombre joven, amante de los ornamentos, examinaría la imagen de su cara en un espejo o en un cuenco lleno de agua limpia y clara” (S. 22:83). Aferrándose a su forma de este modo, explica, surge la arrogancia “yo soy” (asmi). Sakkāyadiṭṭhi, que he traducido por “narcisismo,” significa literalmente “la visión del propio cuerpo existente.”

Además, en la misma medida en que uno entiende la complejidad y singularidad del dukkha peculiar de todo dilema moral, uno reconoce que las

estrictas normas morales de la religión no pueden ser más que pautas generales para la acción. La conciencia empática del sufrimiento de otro llama a una respuesta que no esté determinada por el engrimiento de saber qué es lo correcto en general, sino por el humilde coraje de arriesgarse a lo que pueda ser la cosa más sabia y amorosa en ese caso particular. Y como el proceso de ASPA [ELSA] está basado en la experiencia de primera mano más que en una creencia, una vez este camino se ha vuelto “tuyo,” se hace difícil, si no imposible, albergar dudas sobre su autenticidad.

En cuanto institución religiosa gobernada por una élite profesional, el budismo ha tendido con el tiempo a elevar la entrada en la corriente a tan alejada altura espiritual que se vuelve inaccesible para cualquier practicante del dharma, excepto los más dedicados. Sin embargo, los suttas insisten en que muchos de los que entraron en la corriente en tiempos de Buda eran “seguidores y seguidoras laicos, vestidos de blanco, disfrutando de los placeres sensuales,” que habían “ido más allá de la duda” y se habían “vuelto independientes de los demás en la enseñanza” [M.73]. Tal vez el ejemplo más sorprendente de esto sea el de un borracho llamado Sarakāni el Sākiya, de quien el Buda afirmó que había entrado en la corriente, a pesar de las objeciones de la gente local [S. 55:24].

15.

Así como el cristianismo se ha esforzado en explicar cómo un Dios esencialmente bueno y amoroso pudo haber creado un mundo con tanto sufrimiento, injusticia y horror, el budismo se ha esforzado en justificar la presencia del gozo, el deleite y el encanto en un mundo que es, supuestamente, nada más que un valle de lágrimas. Ambos casos ilustran las limitaciones de los sistemas de pensamiento basados en creencias. En cuanto te comprometes a sostener la verdad de proposiciones metafísicas tales como “la vida es dukkha” o “Dios es bueno,” eres arrastrado a la tarea

interminable de tratar de justificarlas. En el cristianismo esto se conoce como “teodicea,” mientras que el equivalente budista podría denominarse “dukkhodicea.” Los sistemas basados en la praxis evitan el callejón sin salida de estas justificaciones al fundamentarse en invitaciones a hacer algo, en lugar de en proposiciones de creer algo. Así, en lugar de intentar justificar tu creencia de que “la vida es dukkha,” buscas “conocer plenamente dukkha.” Y en lugar de esforzarte en entender que “el anhelo es el origen de dukkha,” buscas “soltar el anhelo.”

Los suttas contienen un número de pasajes que sugieren esta perspectiva más pragmática y matizada. “Yo no digo que el descubrimiento de las cuatro esté acompañado de sufrimiento,” declara el Buda en el capítulo final del Saṃyutta Nikāya; “está acompañado solamente por gozo y felicidad” [S. 56:35]. Acoger plenamente el sufrimiento no incrementa el sufrimiento, sino que, paradójicamente, acentúa tu sensación de asombro de estar vivo. Al decir “sí” al nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, abres tu corazón y tu mente al puro misterio de estar aquí siquiera: de que en este momento respires, oigas el viento hacer crujir las hojas de los árboles, mires arriba al cielo nocturno y te pierdas en lo maravilloso. En otro pasaje, el Buda corrige a su amigo Mahāli, el noble licchavi, quien sostiene la creencia errónea de que la vida no es más que sufrimiento: “si esta vida, Mahāli, estuviera impregnada exclusivamente de sufrimiento,” explica, “y no estuviera impregnada también de placer, entonces los seres no se enamorarían de ella” [S. 22:60].

Y en otro texto, también del Saṃyutta Nikāya, encontramos al Buda reflexionando sobre sus propios motivos para embarcarse en su búsqueda. “Cuando todavía era un bodhisatta,” recuerda, “se me ocurrió: ‘¿Cuál es el deleite (assādo) de la vida? ¿Cuál es la tragedia (ādhinavo) de la vida? ¿Cuál es la emancipación (nissaraṇaṃ) de la vida?’ Entonces, bhikkhus, se me ocurrió: ‘la felicidad y el gozo que surge condicionado por la vida, éste es el deleite

de la vida; que la vida es impermanente, dukkha y cambiante, ésta es la tragedia de la vida; la eliminación y abandono del aferramiento (chandarāga) por la vida, ésta es la emancipación de la vida” [S. 35:13]. Sólo cuando hubo entendido estas tres cosas, concluye, consideró que había alcanzado un despertar inigualable en este mundo.

16.

Imaginemos a un niño que nació en el año de la muerte del Buda. Como el Buda, este niño también vivió 80 años, y en el año de su muerte nació otro niño. Si continuamos esta secuencia hasta el día de hoy, dos mil quinientos años más tarde, veremos que solamente treinta tales vidas humanas nos separan del tiempo del Buda. Desde esta perspectiva, no estamos de hecho tan distanciados en tiempo de un periodo que habitualmente, y a veces reverencialmente, consideramos un pasado remoto. La “antigüedad” del budismo actúa como otro tropo para lustrar sus enseñanzas con mayor autoridad (lo cual es reforzado a su vez por la creencia india en la “degeneración del tiempo,” que mantiene que, en todas partes, las cosas han ido constantemente a peor desde el siglo V aC). Pero lo que es remarcable acerca de algunos suttas que se originaron en este tiempo “antiguo” es cuán lucida y directamente dan un testimonio de la condición de nuestra vida aquí y ahora en el siglo XXI. En un sentido primario, existencial, la experiencia humana no es hoy diferente de lo que era en tiempos del Buda.

Este ajuste en la perspectiva temporal cuestiona la idea de que vivimos en una “época del fin del dharma,” en la que ya no es posible conseguir los frutos del camino como lo hicieran los grandes adeptos del pasado. También se podría explicar esta forma de pensar en términos feuerbachianos o marxistas, como un ejemplo de la enajenación progresiva que ocurre cuando un sistema religioso establecido, a menudo sirviendo de brazo moral a un poder político autoritario, afirma ser el único poseedor real de esos valores

humanos, como la sabiduría y la compasión, que la tradición sostiene. Al elevar la “entrada a la corriente,” por ejemplo, a una realización espiritual distante, se coloca fuera del alcance del practicante ordinario, confirmando así tanto la autoridad superior de la institución religiosa y sus representantes como la impotencia de los laicos iniluminados.

Pero ¿no podríamos también imaginar que, en vez de estar llegando a su fin, el budismo sólo estuviera justamente comenzando? La secularización del dharma que parece actualmente en marcha podría no ser una indicación más del agudo y banalización terminales de las enseñanzas del Buda, como sus críticos lamentan, sino más bien un signo del poder menguante de las ortodoxias que han tenido el control durante los pasados dos mil años o más. Puede que la secularización marque ciertamente el colapso del budismo 1.0, aunque también podría pregonar el nacimiento del budismo 2.0.

Para aquellos que, como Jane y otros, tropiezan con el budismo por medio de su práctica de la conciencia plena en tratamientos médicos (o bien a causa de su apreciación de la filosofía de Nāgārjuna, su amor por el haiku y la pintura zen, su admiración por la personalidad del Dalai Lama, o su afán de justicia social como antiguos intocables en la India), el budismo 2.0 ofrece un dharma secularizado que prescinde de la soteriología de la antigua India y, no obstante, está fundado en una lectura crítica de textos canónicos claves como ‘el primer discurso.’ Al reconfigurar el código operativo de las cuatro, el budismo 2.0 ofrece una perspectiva diferente sobre la comprensión y la práctica del dharma, una enraizada en la retroalimentación positiva de ASPA [ELSA]. Queda por ver si esta re-formación es capaz de generar una interpretación coherente y consistente de la práctica, filosofía y ética budistas que pueda servir de base para una existencia humana próspera en el tipo de mundo en que vivimos hoy.

En la parábola de la balsa, el Buda describe a “un hombre en mitad de un trayecto” que llega a un terreno de agua que debe cruzar. Al no haber botes ni puentes disponibles, su única opción es armar una balsa con “hierba, ramas, ramitas, hojas” y cualquier otro material a su alcance. Habiéndolo atado todo y “haciendo un esfuerzo con sus manos y pies,” consigue cruzar hasta la otra orilla. A pesar de su evidente utilidad, se da cuenta de que no hay motivo alguno para acarrear la balsa más lejos, una vez ha cumplido su propósito. Así que la deja en la orilla y continúa su viaje. De la misma manera, concluye el Buda, “os he mostrado que el dharma es parecido a una balsa, para el propósito de cruzar y no para el propósito de aferrarse” [M. 22]. Esta historia muestra que el dharma es algo oportuno, un medio para alcanzar una tarea urgente a mano, no un fin en sí mismo que debe ser preservado a cualquier precio; enfatiza que uno necesita hacer uso de cualquier recurso disponible en un momento dado para cumplir lo que tienes que hacer. No importa si estos recursos son “lo que Buda verdaderamente enseñó” o no. La única cosa que importa es si tal configuración de elementos dispares es de alguna ayuda para conseguir que cruces el río. Así es con el budismo 2.0. A la luz de esta parábola, tiene poco sentido preguntar: “¿es esto realmente budismo?” La única pregunta relevante es: “¿flota?”

Stephen Batchelor

Aquitaine, enero del 2012.

Traducción: Jesús Vicens y Bernat Font

Notas:

1. Éstas y todas las demás citas del primer discurso del Buda son mi propia traducción, que puede consultarse en: <http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/stephen/study-tools>. El texto se encuentra en Mahāvagga I. 6 (Horner, 1951), pp. 15–17, y S. 56:11.
2. El texto dice literalmente: “¿Existe el Tathāgata después de la muerte o no...” Mis razones para reemplazar “Tathāgata” por “uno” se encuentran en Batchelor (2010), p. 263.
3. Vattimo (2011), p. 77. Vattimo añade: “No todos los metafísicos han sido violentos, pero diría que casi todos los perpetradores de violencia a gran escala han sido metafísicos.”
4. La ortodoxia Therāvada recurre a la metafísica del karma y el renacimiento para explicar este punto: bhava se divide en kammabhava (acciones que conducen al devenir) y upapattibhava (el re-devenir que resulta de estas acciones).
5. cf. Gombrich (2009), capítulo 3.
6. La Ciudad presenta las cuatro junto con diez vínculos del surgimiento condicionado. Este modelo de diez vínculos aparece sólo dos veces en el canon (cf. El Mahāpadāna Sutta en el Dīgha Nikāya, ii. 32). Es igual que el modelo de los doce vínculos excepto que los dos primeros vínculos de la ignorancia (avijjā) y las inclinaciones (sankhāra) se omiten. Parece ser una versión intermedia que aparece durante la evolución de la teoría de los seis vínculos a la de los doce vínculos.

7. Que el Buda vio la práctica que enseñaba semejante al nacimiento de un niño es sugerido en un curioso pasaje del Saccavibhanga Sutta (Exposición de las Verdades) [M. 141]. En este discurso, el Buda vuelve a Isipatana, donde hizo el primer discurso, en compañía de sus dos discípulos principales, Sāriputta y Moggallāna; y anima a su audiencia a cultivar la amistad de estos dos en su práctica del camino con estas palabras: “Sāriputta es como una mujer embarazada (janetā); Moggallāna es como una comadrona (jātassa āpādetā).” Aunque se supone que este sutta es una exposición de las cuatro “noble verdades,” cuando Sāriputta es invitado por el Buda a explicarlas, su presentación incluye la definición de las cuatro, pero ignora las conclusiones del primer discurso, en donde las describe como cuatro tareas a ser reconocidas, llevadas a cabo y cumplidas.

Bibliografía:

Abreviaciones:

M. Majjhima Nikāya (Tr. Ñānamoli y Bodhi, 1995)

MMK. Mūlamadhyamakakārikā (Tr. Garfield, 1995)

S. Saṃyutta Nikāya (Tr. Bodhi, 2000)

Sn. Sutta–Nipāta (Tr. Norman, 2001)

Anderson, Carol S. Pain and its Ending: The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

Batchelor, Stephen. Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening. New York: Riverhead, 1997.

----- . Confession of a Buddhist Atheist. New York: Spiegel & Grau, 2010.

Bodhi, Bhikkhu. (Tr.) The Connected Discourses of the Buda (Saṃyutta Nikāya). Somerville: Wisdom Publications, 2000.

Cupitt, Don. Turns of Phrase: Radical Theology from A–Z. London: SCM Press, 2011.

Garfield, Jay L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way. NY/Oxford: OUP, 1995.

Gombrich, Richard. What the Buddha Thought. London/Oakville: Equinox, 2009.

Horner, I.B. (Tr.) The Book of Discipline Vol. IV (Mahāvagga). Oxford: Pali Text Society 1951.

Ñānamoli, Bhikkhu, and Bodhi, Bhikkhu. (Tr.) The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya). Boston: Wisdom Publications, 1995.

Norman, K.R. Collected Papers. Vol. II. Oxford: Pali Text Society, 2003.

----- (Tr.) The Group of Discourses (Sutta-Nipāta). Oxford: Pali Text Society, 2001.

Radhakrishnan, S. The Principal Upanisads. Delhi: HarperCollins, 1994.

Vattimo, Gianni. A Farewell to Truth. New York: Columbia University Press, 2011.