

# *Primera parte*

## EL BUDA

extraído de:

LAS TRES JOYAS  
Los ideales centrales del budismo  
Sangharákshita

Título original en inglés: The Three Jewels  
Publicado en inglés por Windhorse Publications Ltd , UK, 1988.  
Autor : Urygen Sangharákshita

Traducción al español: Shakyavansa (Santiago Martínez)  
Revisión: Paulina Castañeda, Silamani y Nagapriya  
Imagen de portada: © Flickr , 2017  
Diseño y maquetación de interiores: Saúl Marcos Castillejos

Primera edición en español, Centro Budista de la Ciudad de México ,

2017 © Windhorse Publications, 1998  
© de esta edición, 2017  
Editorial Dharmamegha (España / México)  
Calle Sagunto , 97 bajo  
46009, Valencia (España)

[www .editorialdharmamegha.org](http://www.editorialdharmamegha.org) | [www .librosdebudismo .](http://www .librosdebudismo .)

## VIDA Y TESTIMONIOS

UN RELATO SOBRE el budismo necesariamente empezará con el Buda. Aunque sus seguidores no lo consideren ni profeta ni encarnación de Dios, de él, el maestro perfectamente Iluminado y de compasión infinita por todos los seres, procede el único mensaje sobre el Camino a la Iluminación. Es por consiguiente, su figura, en su forma original o en sus diferentes hipóstasis idealizadas, la que domina toda la historia del budismo. Su espíritu, no sólo activo durante los ochenta años de su vida terrenal, sino también ahora y por siempre, cala en todos los desarrollos posteriores de la Enseñanza, dando guía en medio de la duda y la indecisión, apoyo en momentos de crisis y nuevo ímpetu en épocas de estancamiento y decadencia. Como el águila de la antigua leyenda que sacaba fuerza de mirar al sol, el budista solo, y todo el vasto movimiento espiritual, cultural y social que llamamos budismo, una y otra vez deriva inspiración del recuerdo de la vida ejemplar del más sereno, digno y amoroso de todos los hijos de los hombres. “¡Qué placentera es tu sombra, oh Shramana!” exclamó Rahula, hijo de su propia carne, y la humanidad misma podría hacer eco a tal exclamación.

Incluso si consideramos meramente al Buda desde el punto de vista histórico, su influencia no tiene a quien compararse. Además de ser el fundador del budismo, una enseñanza que acabó por ganar la filiación de un cuarto de la humanidad, él también dio una nueva forma al Hinduismo y modificó profundamente el Taoísmo, el Confucianismo y el Shintoísmo. A través del Neoplatonismo y el Sufismo, respectivamente, el Cristianismo y el Islam recibieron de él impulsos espirituales que durante siglos hicieron mucho por atenuar el duro dogmatismo de

esas religiones. Hoy en día el mundo occidental empieza a estar bajo la influencia de su enseñanza. Gautama el Buda, juzgado por estos criterios es el personaje más sobresaliente de la historia de la raza humana.

¿Pero qué sabemos realmente de su vida? Un puñado de hechos reales, un montón reluciente de leyendas y un cuerpo de abstrusas disquisiciones sobre su verdadera naturaleza, es prácticamente todo lo que queda. Su figura tan alejada en el tiempo y su logro se eleva de tal manera, que le ocurre lo mismo que a la cima de una bella montaña: en la distancia la atmósfera realza la belleza de los colores espirituales de su carrera, pero difumina los contornos de su biografía. Pero a pesar de la relativa escasez de testimonios biográficos, comparada con los materiales doctrinarios y disciplinarios de las escrituras budistas, sabemos bastante más del Buda que de Jesús o Mahoma, y su historicidad es irrefutable.

Aunque no haya ninguna biografía completa en el Tripitaka, o *Las tres colecciones* de tradiciones sagradas provenientes de las comunidades monásticas tempranas, sí que hay ciertos relatos referentes al logro de la Iluminación en Bodh Gaya y el *parinirvana* en Kusinara, así como a los hechos que precedieron y siguieron a estos dos grandes acontecimientos. Además no escasean las anécdotas e incidentes que pertenecen al período de cuarenta y cinco años que los separa, pero una secuencia completa es muy difícil de establecer con exactitud. No obstante, recurriendo a principios estéticos y didácticos, además de científicos, para ordenar la vasta cantidad de materiales de que disponían, los escritores budistas de la antigüedad consiguieron compilar o componer cinco biografías del Buda.

De éstas la más sistemática es el *Lalitavistara*, o *El (relato) extenso de los juegos (del Buda)*, una obra en sánscrito híbrido, probablemente sarvastivadina, que sufrió transformaciones en ediciones mahayanistas. “Sus sonoras *gathas*” dice el Dr. Nalinashka Dutt “están repletas de atrevida imaginería y sus descripciones en prosa y en verso, aunque no son realistas, están hechas con el objetivo de producir fe y devoción por el Gran Ser”.<sup>1</sup> Es aun de mayor antigüedad el *Maha-*

<sup>1</sup> P.V. Bapat ed., *2500 Years of Buddhism*. Departamento de Publicaciones del Ministerio de Información y Radiodifusión de la India, Nueva Delhi 1956, p. 144.

*vastu* o Gran Relato, una obra voluminosa y algo caótica, también en sánscrito híbrido, compilada a partir de materiales más tempranos probablemente 300 años después del *parinirvana* que da a entender que es parte del *vinaya pitaka* del Lokottaravada, una sub-escuela de la Mahasanghika. Ambas obras representan al Buda como a un ser esencialmente trascendental que habiendo alcanzado la perfección en vidas previas, aparece de nuevo entre los seres humanos por compasión. Es de más interés puramente humano, e incluso de mayor valor literario el *Buddhacarita* o *Los Actos del Buda*, de Ashvaghosa, uno de los grandes poetas y dramaturgos de la India, que floreció alrededor del primer siglo de la EC. Desgraciadamente, los últimos quince capítulos de esta obra, que fue escrita en sánscrito puro, se han perdido y sólo existen en traducción. Algo parecido le ha ocurrido a todo el *Sutra Abhiniskranama*, *El discurso de la Gran Renuncia*, una obra perteneciente al Dharmaguptika –una de las dieciocho escuelas tempranas- y probablemente escrita en sánscrito híbrido. Finalmente está el *Nidanakatha*, *El relato conectado*, escrito en pali puro como una introducción al comentario del *Jataka*, atribuido a Buddhaghosa, el eminente erudito Theravadin.

Con la ayuda de estas biografías, junto a la del *Tipitaka Pali* y las porciones de sus textos equivalentes que todavía se encuentran, ya sea en el original o en traducción, será posible ofrecer un esbozo de la trayectoria del Buda sin que sea inaceptable ni para el historiador de rigor científico. También será necesario examinar la importancia de los elementos legendarios y mitológicos que tanto abundan en las biografías tradicionales, así como tener en cuenta las consideraciones de los doctores budistas sobre la naturaleza real del Iluminado. Pero antes de abordar su última vida, en la que se convirtió en Buda, deberemos dirigir nuestra atención a todas esas vidas previas, que fueron muchas, a lo largo de las cuales, el Gran Ser, como Bodhisattva, luchó para ir hacia su meta.

## LA TRAYECTORIA DEL BODHISATTVA

EL BUDISMO ENSEÑA el renacimiento. Pero no, ciertamente, en el sentido de una entidad inmaterial e inmutable (*atman*) que transmigra de un cuerpo físico a otro, sino en un sentido más sutil y profundo. En la existencia presente el estado mental precedente se vuelve la condición para el que le sucede, de modo que dependiendo del último pensamiento de un momento surge el primer pensamiento del momento siguiente. De la misma manera, la relación entre dos vidas, como la que se da entre dos estados metales, es una continuidad causal. La ilustración apropiada para el caso no es la del hombre que se cambia de ropa, permaneciendo él igual mientras esto ocurre, sino la de la llama que, conforme avanza, se alimenta de haces sucesivos de leña.

Es cierto que las exposiciones populares del Dharma, incluidos los discursos que se atribuyen al Buda, hacen a veces uso de términos tales como *atman* y *punarjanma*; pero se utilizan sólo a modo de acomodación a formas de expresión convencionales y no se han de tomar literalmente ni convertirlas en puntos de partida para una serie de deducciones sobre el budismo. Las exposiciones más avanzadas hacen uso de una terminología más precisa. En lugar de *atman* hablan de *cittasantana*, continuo de psique (a veces sólo *santana*), y *punarbhava*, “volver a ser”, reemplaza a *punarjanma*, “reencarnación”.

Decir que con la muerte, la vida psíquica cesa con la del cuerpo es un punto de vista extremo; decir que algún elemento psíquico, como el alma inmortal, sobrevive inmutable a la muerte, es el otro. En esto, como en lo demás, el budismo sigue el camino medio, y enseña que

el “ser” de una vida no es exactamente el mismo, ni completamente distinto, del “ser” de la otra vida. Consiente hablar en términos de el renacimiento , pero excluye el equívoco al señalar que no hay nadie que renazca.

Si no entendemos esto con claridad, seguramente nos inducirían a error aquellos que, basándose en un conocimiento muy superficial del budismo, mantienen que el Buda se contradijo al enseñar *anatman* y el renacimiento , o que enseñó uno pero no lo otro. También estaríamos en peligro de preguntarnos si los relatos de las sucesivas vidas del Buda como Bodhisattva son apócrifos.

Ahora bien, esto no equivale a lanzarnos al extremo opuesto y aceptar todo el contenido de los libros del *Jataka*. Como señala Rhys Davids, sólo los versos del libro del *Jataka* en pali pertenecen al *Tipitaka*. Las 550 “historias de renacimiento” relatadas en el comentario no son canónicas.<sup>2</sup> Las historias de renacimiento canónicas se encuentran dispersas por los *nikayas* del *Sutta Pitaka*. En esos relatos, al Buda (o Bodhisattva, pues eso es lo que era entonces) no se le representa como un pájaro o un animal, como en los cuentos del comentario del *Jataka*, sino que es siempre un sabio, o un maestro, de la antigüedad; que es lo que habríamos supuesto. Los cuentos del libro del comentario del *Jataka*, que han deleitado e inspirado a cientos de generaciones de budistas, no han de descartarse y no ser considerdos de ningún valor por que no sean canónicos. Pertenecan o no al continuo de la psique del mismo Buda Gautama, ilustran, y con frecuencia de una manera muy conmovedora, que el impulso hacia la Iluminación es inmanente en todas las formas y esferas de la vida, desde la más humilde a la más elevada, y que ese impulso se manifiesta siempre que se ejecuta una acción inteligente.

Además, e independientemente de las dudas sobre la autenticidad de uno u otro cuento, no hemos de olvidar que el Buda dijo que tenía el poder de recordar sus existencias previas, remontándose tanto como quisiera. Este poder, conocido por el término *purvanivasanusmrti*, “memoria de las moradas previas”, es uno de los *abhijñas*, “superconocimientos” alcanzados por el Buda en la noche

<sup>2</sup> T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, cap. XI.

de su Iluminación Suprema. Eso es alcanzable también, si bien no en el mismo grado, por otros seres. Es interesante observar que en tiempos modernos hay tentativas, en modos distintos, de verificar el renacimiento experimentalmente.<sup>3</sup> Tentativas de importancia científica que no espiritual, ya que según el budismo, el poder de recordar vidas pasadas, aunque se desarrolla en las fases superiores de la concentración mental, no es en si un factor que conduzca al logro de la Iluminación.

Todos los *Jatakas*, canónicos o no, en teoría representan al Bodhisattva preparándose para el logro de la Iluminación por medio de la práctica de ciertas virtudes posteriormente llamadas *paramitas*, “perfecciones”. En los textos más tempranos que tratan de este tema, que son textos en sánscrito, las perfecciones son seis: la generosidad (*dana*), la ética (*sila*), la paciencia (*ksanti*), la energía (*virya*), la concentración (*samadhi*) y la sabiduría (*prajña*). Otras cuatro fueron añadidas a la lista con posterioridad: los medios hábiles (*upaya-kausalya*), la resolución (*pranidhana*), la potencia (*bala*) y el conocimiento (*jñana*). Una lista más tardía y menos sistemática se encuentra en la literatura pali de los theravadines.

Cada historia de nacimiento tiene por objeto ilustrar la práctica del Bodhisattva de una perfección en particular. En el conocido cuento de la vida en que el Buda era Ksantivadin, el defensor de la paciencia, él predica esa virtud a un grupo de damas de la corte, que para escuchar el sermón dejan a su señor, que duerme, desatendido. Cuando despierta el rey y se encuentra solo se enfurece de tal manera que le corta al predicador las extremidades una a una, preguntándole con cada tajo de la espada si sigue defendiendo la paciencia. Ksantivadin le responde cada una de las veces que así es. En el cuento del rey de los sibus, que es aún más popular, el Bodhisattva sacrifica una porción de su carne equivalente a la de un pájaro para salvarle la vida, practicando así la perfección de la generosidad.

La mayoría de los relatos divide la carrera, de cualquier Bodhisattva, pues no es sólo la de Gautama, en tres períodos cada uno de los cuales de un número de años equivalente a 10 elevado a la 59 potencia. En

<sup>3</sup> Ver: Francis Story, *The Case for Rebirth*, Buddhist Publication Society. Kandy 1959.

el primer período, el Bodhisattva se encuentra con un ser Iluminado (el budismo no enseña solamente la pluralidad de vidas sino la de mundos habitados) e inspirado por su ejemplo desarrolla en su presencia la Voluntad de alcanzar la Iluminación (*bodhicitta*), toma la resolución de alcanzar la Budeidad por el bien de todos los seres y recibe de él la garantía (*vyakarana*) de su éxito final. Por medio de la práctica de la perfección de la generosidad él alcanza “la fase del gozo” (*pramuditabhumi*), la primera de las diez fases de progreso espiritual por las que habrá de pasar el Bodhisattva. En el segundo período practica las perfecciones de la ética, la paciencia, la energía, la concentración, la sabiduría, los medios hábiles y la resolución, así pasa por seis *bhumis* más y alcanza el séptimo. Estos *bhumis* son: lo inmaculado (*vimala*), lo iluminante (*prabhakari*), lo incandescente (*arcismati*), el muy difícil de conquistar (*sudurjaya*), el cara a cara (*abhimukhi*), aquel que va lejos (*durangama*) y el inamovible (*acala*). En el tercer, y último, período el Bodhisattva practica las perfecciones del poder y del conocimiento, y pasa a los dos *bhumis* siguientes, el de los buenos pensamientos (*sadhumati*) y la nube del dharma (*dharmamegha*) y se convierte en un Buda Supremo por el beneficio de todos los seres.<sup>4</sup>

Aunque estos detalles de la trayectoria del Bodhisattva, y otros similares, no se han de tomar al pie de la letra, ni habrán de ser convertidos en artículos de fe, una vez aceptada la premisa básica del “volver a ser”, no parecerán ni fantásticos ni improbables, y no deberán resultar difíciles de aceptar a modo de esquema. De todas formas, siendo la Budeidad tan difícil de alcanzar, es natural que la preparación moral, intelectual y espiritual que se necesita para crear una base sólida para su realización completa y manifestación efectiva lleve algún tiempo y requiera la práctica enérgica de virtudes como las *paramitas* durante, no una, sino muchas vidas.

En el caso de “nuestro” Buda, pues así se le llama, la tradición nos dice que hace un número incontable de eras, en otra época cósmica, él fue un brahmán llamado Sumedha que, perplejo ante los problemas

<sup>4</sup> Para una exposición más detallada, véase: Sangharákshita, *Una panorámica del budismo*, Ediciones Dharma; Novelda (Alicante, España) 2008. capítulo 4.



de la existencia y resuelto a encontrar una salida, renunció a su riqueza y se convirtió en ermitaño morador del bosque:

En aquella época el Buda Dipánkara apareció en el mundo y logró la Iluminación. El Buda Dipánkara iba a pasar por un lugar un día y los hombres le preparaban el camino. Sumedha pidió, y se le dio permiso, de unirse a los que trabajaban y no sólo hizo eso sino que cuando Dipánkara llegó Sumedha se tiró sobre el fango para que el Buda caminara sobre su cuerpo y no se ensuciara los pies. Llamó la atención esto a Dipánkara y se dio cuenta de que Sumedha tenía la intención de convertirse en Buda y, dirigiendo la mirada a eras incontables en el futuro, vio que se convertiría en un Buda de nombre Gautama, y así lo profetizó. Sumedha se regocijó de esto y rechazó la posibilidad inmediata de hacerse Arhat, como discípulo de Dipánkara. “Es mejor que yo sea –dijo– como Dipánkara, y habiendo ascendido al supremo conocimiento de la verdad, haga posible que todos los hombres suban al barco de la verdad para que así los lleve a través del Mar de la Existencia, y que sólo entonces alcance el *Nibbana* yo.”<sup>5</sup>

Después de practicar las *paramitas* y pasar por los *bhumis*, en el modo, y por los períodos descritos, el Gran Ser, ya en el umbral de la Budeidad Suprema, nace en el reino divino conocido por el nombre “Contentado” (*tusitadevaloka*), de donde desciende a la matriz de Mayadevi, y al nacer en el jardín de Lumbini no sólo aparece en el mundo de los hombres por última vez, sino que también se pone al alcance de la investigación histórica.

---

<sup>5</sup> Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Asian Publishing House, Bombay 1956, p. 6 (after *Nidanakatha*).

## LA VIDA DE GAUTAMA

SEGÚN LAS TRADICIONES vigentes en la época de Ashoka, que ascendió al trono de Magadha en 274 AEC, el futuro Buda nació en un lugar entre Kapilavastu y Devadaha. Las fechas que se dan en la tradición budista para el acontecimiento varían considerablemente, pero los eruditos modernos, retrocediendo desde el período de Ashoka, en general lo datan en el 563 AEC. Los Shakyas, la tribu o clan en que nació, eran un pueblo orgulloso e independiente que quizás llegaba al millón de personas y habitaba un territorio de casi dos mil millas cuadradas en la falda de la parte central de la cordillera del Himalaya; la parte norte de esa área cae ahora dentro de los límites fronterizos de Nepal y la del sur forma parte de la India. Desde el punto de vista de la economía, los Shakyas eran una comunidad predominantemente agrícola. En lo que concierne a la política, igual que cierto número de sus pueblos contemporáneos del norte de la India, eran una república. Cuando nació el Buda, o algo más tarde, su padre, Shuddhodana, un patricio terrateniente rico, ocupaba el puesto de presidente elegido de la asamblea pública que llevaba los asuntos administrativos y judiciales del clan.

Al morir su madre, poco después de que naciera, Siddharta, “el que consiguió sus objetivos”, ese era su nombre, fue criado por su tía materna Mahaprajapati, habiendo tomado por esposas Shuddhodana a ambas hermanas. La educación que recibió Siddharta fue buena juzgando por los estándares de la época. Ésta consistía principalmente en los fundamentos éticos y tradicionales del clan, entrenamiento en juegos y ejercicios de armas, e instrucción en la tradición brahmánica

que había penetrado en el territorio de los Shakyas. No hay pruebas de que supiera leer y escribir, y como en todas las comunidades “primitivas” cosas como la genealogía y los topónimos se tenían que aprender de memoria. El acontecimiento más importante de su infancia fue de esos a que se llama, de modo general, místicos. Un día sentado bajo un árbol de pomarrosas, mientras su padre labraba, experimentó de modo espontáneo un estado de pureza, gozo y paz tan intenso que años después, en un momento de gran crisis, el recuerdo de ese momento fue capaz de ejercer una influencia decisiva en el curso de su carrera. El joven creció disfrutando de todo el confort y los lujos, placeres y entretenimientos propios de su edad y clase social. Según él mismo confesaría después, era un joven delicado hasta el punto de ser afeminado, protegido bajo sombrillas blancas, vestido con ropas caras, hacia uso de guirnaldas, perfumes y cosméticos. Pasaba cada estación del año en un lugar, Sudhodana había puesto a su disposición tres mansiones, una para el verano, otra para el invierno y otra para la estación de las lluvias. En cada mansión le hicieron estanques con flores de loto azules, blancos y rojos. La estación de las lluvias, que pasaba rodeado de mujeres que tocaban instrumentos musicales, la dedicaba particularmente a los placeres, cuatro meses seguidos en que no salía. Finalmente se casó, seguramente con más de una mujer, y tuvo un hijo. Pero a pesar de tanto placer y felicidad mundana, no estaba satisfecho. Le atormentaba el problema de la existencia. Le obsesionaba en particular lo lastimoso de la condición humana. ¿Había alguna escapatoria para los seres sometidos a la miseria del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte? Sudhodana, con quien discutía el asunto, era incapaz de darle una respuesta. Luego decidió seguir la práctica honrada por la tradición de renunciar a la familia y a las posesiones por la vida del mendicante que sin hogar vaga en busca de la Verdad. Su padre y su madrastra trataron en vano de disuadirlo. Y un día, a pesar de sus lágrimas y súplicas, se cortó el pelo y la barba, se puso la túnica amarilla y dejó el hogar por la vida errante.

Desde Kapilavastu se dirigió al sudeste penetrando las selvas de lo que es hoy en día la provincia de Bihar y encontró el lugar donde vivía el eremita y conocido sabio Arada Kalama que le aceptó como pupilo.

No se nos dice lo que Siddharta aprendió de él. Pero puesto que en el lado práctico su enseñanza culminaba en la realización de un estado de superconsciencia llamado *akincanyayatana*, la esfera de la Nada, podemos inferir que la enseñanza de aquel sabio era una teosofía relacionada con los Upanishads. Insatisfecho con el mero conocimiento teórico de la enseñanza, Siddharta se aplicó a su desarrollo, y en poco tiempo alcanzó lo que el mismo Arada Kalama había alcanzado. El noble maestro, al discernir su habilidad le invitó a compartir el liderazgo de la comunidad. Pero como Siddharta creía que más allá de la esfera de la Nada había un estado superior, rechazó la generosa oferta y dejó el lugar donde moraba Arada Kalama en dirección al de Udraka Ramaputra. Con la ayuda de este sabio alcanzó un estado todavía más elevado el *naivasamjñanasamjñayatana*, la esfera de ni la percepción ni la no percepción. Pero siguió pensando que eso no era final y, aunque su segundo maestro le hizo la misma propuesta que el primero, decidió continuar solo en su búsqueda. Volvió a su vida errante y tras atravesar el reino de Magadha, llegó a la población llamada Uruvela, y en sus inmediaciones decidió quedarse. Allí pasó seis años de tremendas austeridades. Ningún asceta, declararía más tarde, fue más lejos que él en la propia mortificación. Desnudez, reducción sistemática del alimento, exposición a calor y frío extremos, retención de la respiración hasta que pareciera que el cuerpo ardía, junto a cada una de las prácticas repulsivas y asquerosas que la perversa imaginación asceta de la época había inventado; a todo esto se sometió en búsqueda de la Iluminación Suprema. Aun así el gran esfuerzo fue un fracaso. Al final, casi muerto de agotamiento, de pronto recordó la experiencia de su infancia bajo el árbol de la pomarrosa. ¿No sería ese el camino a la Iluminación? se preguntó. Convencido de que así era, dejó las austeridades y comenzó a alimentarse de nuevo. Los cinco compañeros ascetas que se habían unido a él con la esperanza de compartir la Verdad cuando él la alcanzara, le abandonaron indignados, pensando que había renunciado a la búsqueda y vuelto a la vida fácil. No obstante, sin consternarse por su deserción y con sus fuerzas recuperadas, el Bodhisattva se sentó sobre un motón de hierba, bajo el árbol llamado *pīpal* con la firme resolución de no moverse de su asiento hasta haber alcanzado la Iluminación Suprema. Anocheció.

Durante la primera vigilia, tras haber pasado por los *dhyanas* (ver pág. 80) inclinó su purificada y flexible inteligencia al recuerdo de sus previos nacimientos, recordando así ciento, después miles y después cientos de miles de nacimientos previos. En la segunda vigilia vio con su visión divina sobrehumana como los seres desaparecían de un estado de existencia y reaparecían en otro según sus hechos buenos o malos. Durante la tercera vigilia tras haber dirigido su mente a la destrucción de las tendencias (*asravas*), hacia la experiencia sensual (*kama*), la existencia condicionada (*bhava*) y las opiniones especulativas (*drsti*), él se percató de esa inefable Verdad y vio bajo esa luz el carácter contingente y condicionado de absolutamente todas las cosas mundanas. En el estado de libertad y emancipación resultante surgió la consciencia de que el renacimiento había sido destruido y la vida superior llevada a cabo. Con la llegada del amanecer había un Buda Supremo sentado debajo del árbol.

Las semanas siguientes, que pasó bajo otros de los árboles cerca de allí, las dedicó a la asimilación completa de la Verdad que había descubierto. Durante ese período tuvo tres visitas: un brahmán presuntuoso que, en la segunda semana, fue a preguntarle cuáles eran las características del brahmán, y dos mercaderes que iban de viaje, Trapusa y Bhallika, que, en la cuarta semana, se apartaron del camino para mostrar sus respetos, le ofrecieron pastel de arroz y panal de miel, además tomaron refugio en él y en el Dharma, siendo así los primeros discípulos laicos. En la quinta semana, tras cierta vacilación debido a lo muy abstrusa que era la Verdad que había descubierto, decidió darla a conocer por compasión hacia la humanidad. Al haber muerto recientemente quienes hubieron sido sus dos maestros, decidió buscar a sus cinco compañeros ascetas y predicar primero a ellos. Así pues se dirigió a pie hacia el Parque de los Venados, cerca de la antigua ciudad de Benarés, a unas cien millas de distancia, donde se encontraban entonces. Durante el camino se encontró con un ajivaka de mente escéptica llamado Upaka a quien en respuesta a sus preguntas declaró que habiendo alcanzado el conocimiento por sus propio esfuerzo no tenía maestro, y que era de hecho el más supremo de los maestros, sin igual en el mundo de los hombres y de los dioses, el Iluminado Supremo. Pero a Upaka no le convence

y sigue su camino. Una semana después el Buda entró en el Parque de los Venados. Los cinco ascetas que piensan que él ha renegado del ascetismo, resuelven no recibirlo con las formas de respeto acostumbradas. Pero su apariencia era tan impresionante que cuando se acercó, de modo involuntario se levantaron. Tuvo, aun así, mucha dificultad para persuadirlos de que, lejos de ser un renegado asceta, era un Supremo Iluminado. Convencidos al final, consintieron escuchar sus enseñanzas. A continuación les predicó su primer sermón: el *Sutra Dharmacakrapravartana*, *El discurso de la puesta en marcha de la Rueda de la Verdad*, que según el testimonio unánime de los registros más antiguos consistió en una breve declaración del Camino Medio, las Cuatro Nobles Verdades y del Noble Camino Óctuple. Uno a uno, comenzando por Ajñata Kaundinya, comprendieron el contenido de la enseñanza y recibieron la ordenación del Maestro, convirtiéndose en los primeros *bhikshus*. A ellos les sigue Yasa, un joven rico de Benarés, que se hace monje tras un discurso del Buda a media noche, y sus padres se convierten en discípulos laicos. Al poco tiempo, cincuenta y cuatro amigos de Yasa, todos de familias de comerciantes importantes de la ciudad, siguieron su ejemplo. Incluyendo al Buda, había entonces en el mundo sesenta Arhants, o seres Iluminados.

Entonces el Maestro dio un paso de extraordinaria importancia y gran alcance. Dirigiéndose a los sesenta discípulos Iluminados declaró:

Monjes, yo estoy libre, de todas las trabas humanas o divinas. Vos estáis también libres de todas las trabas humanas o divinas. Partid, monjes, y vagad por el bien de la multitud, por la felicidad de la multitud, por compasión hacia el mundo, por el bien, por el provecho, por el bienestar de los dioses y los hombres. No vayáis dos en la misma dirección. Predicad el Dharma que es precioso al comienzo, precioso en la mitad, precioso al final, en el espíritu y en la letra; proclamad una vida de santidad consumada, perfecta y pura. Hay seres cuyos ojos de la mente están cubiertos por apenas un poco de polvo, pero si no se les predica el Dharma no podrán obtener la salvación.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Mahavagga* I.II.ii *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*, vol. iv (Mahavagga) traducción I.B Horner, Pali Text Society, London 1982, p. 28.

Él, dijo, iría a predicar a Uruvela. Treinta jóvenes vividores que se encontró por el camino se convirtieron a su enseñanza y fueron recibidos en la Orden. Uruvela era en aquella época un lugar importante para los jatilas, los ascetas que adoraban el fuego, mil de ellos residían en la zona bajo el liderazgo de los tres hermanos Kasyapa. Aunque el Buddha estuvo cierto tiempo con Uruvela Kasyapa, el mayor de los hermanos, y por él ejecutó extraordinarias proezas de poder sobrenatural, el testarudo adorador del fuego no se convertía. A pesar de las maravillas que había visto, persistía en pensar que él poseía más santidad que el Buda. Al final el Buda le dijo sin rodeos que ni era santo ni estaba en el camino de la santidad. Uruvela Kasyapa, junto a sus 500 seguidores, se convirtió al final y fue recibido en la Orden. Nadi Kasyapa con 300 seguidores, y Gaya Kasyapa con 200, siguieron su ejemplo. El Buda llevó a los miles de ex-adoradores del fuego al Cerro de Gaya, un promontorio de la zona, donde les predicó el más famoso y magnífico de sus discursos el *Sutra Aditya-paryaya*, *El Sermón del Fuego*. En Rajagrha, la capital del reino de Magadha, a donde se dirigió el Buda con la comitiva de sus seguidores, surgió la duda en las mentes del rey Bimbisara, los brahmanes y los cabezas de familia, respecto a si Uruvela Kasyapa había convertido al Buda, o el Buda a Uruvela Kasyapa. Una vez informados de los hechos, también tomaron refugio en el Buda, el Dharma y la Sangha. El rey Bimbisara además invitó a comer al Buda y a sus discípulos, y después de la comida les dio por obsequio al Buda y a sus discípulos, el Veluvana, el Bosque de los Bambúes, un parque real situado fuera de las puertas de la ciudad. Ésta fue la primera propiedad que fue donada a la Orden. Mientras ocurría esto, Asvajit, uno de los cinco ascetas convertidos en primer lugar, convertía a Shariputra, un seguidor de Sañjaya Belatthiputra, y a su vez él convertía a su amigo Maudgalyayana. Estos junto a 250 compañeros, todos seguidores del mismo maestro, acudieron al Bosque de los Bambúes para ordenarse. Cuando el Buda les ve venir a lo lejos, predice que los dos amigos serían sus discípulos principales. Entonces, como tanta gente se había convertido y unido a la Sangha empezaron a surgir objeciones en la gente, diciendo que el Buda había dejado a los padres sin hijos, había convertido a las esposas en viudas y que estaba causando la destrucción de familias. Incluso se

hizo una canción popular burlesca sobre eso. El Buda les dijo a los monjes que la agitación cesaría en siete días y les dio una estrofa para que recitaran en respuesta a la canción. Al final todo ocurrió como él había predicho y el círculo de sus partidarios siguió creciendo.

En este punto de la historia de la vida del Buda, que hasta ahora había procedido de clímax en clímax con sublimidad épica, pasa a fragmentarse en incidentes y episodios cuyo orden cronológico es imposible de establecer. Aunque de hecho no sea difícil, colocar los acontecimientos más importantes que recogen los testimonios más antiguos en una secuencia admisible, el resultado pertenecería no tanto a la vida como a la leyenda del Maestro. Sólo al aproximarnos al final de su carrera, nos encontramos en terreno tan firme como el del principio, desde el punto de vista cronológico. Pero por muy insatisfactorio que sea desde el punto de vista narrativo el material de que disponemos, esas anécdotas y episodios en general desconectados entre sí, nos hacen llegar una impresión clara. Incluso concediendo que haya exageraciones fruto del fervor, en cuanto a la profundidad y extensión de su influencia, el Buda durante su vida fue evidentemente el mejor propagandista que jamás se ha visto en el mundo, y la imagen que emerge, como al juntar las piezas de un rompecabezas, es la de un movimiento espiritual vigoroso en proceso de constante expansión, adaptación y consolidación. Si los acontecimientos que conducen a la Iluminación y al tiempo inmediatamente después de ésta sugieren una línea narrativa única que asciende de logro a logro como los puntos álgidos en un gráfico, los acontecimientos de los cuarenta y cinco años restantes sugieren un número de líneas que radian desde un centro o fuerza común. La prosa o el verso narrativo pueden ser suficientes para lo primero, si bien sólo la pintura, con su poder de describir simultáneamente un número de episodios, podría hacer justicia a lo segundo. Desde el punto de vista geográfico, el área de influencia personal del Buda en el nordeste de la India forma una especie de triángulo, con Campa al este y Kosambi al oeste, con Kapilavastu de vértice. La zona incluía los reinos de Kosala, Magadha y Anga, en cuyas capitales la Orden tenía bases importantes, además de repúblicas como la de los Shakyas, los kalamas, los mallas y los licchavis. Es el área comprendida hoy en día, aproximadamente, desde el oeste de Allahabad



en Uttar Pradesh, al este de Bhagalpur en Bihar; una distancia de 450 millas de este a oeste por 200 de norte a sur. En este triángulo de unas 50.000 millas cuadradas, la influencia del Buda en lo social, lo cultural -y no digamos ya espiritual-, era ubicua. Bimbisara y Prasenajit, los soberanos de Magadha y Kosala respectivamente, eran partidarios del Buda, como lo eran también las familias más importantes de las repúblicas. Miembros de la rica clase social de los comerciantes, como Anathapindada y Visakha, que edificaron albergues para la Orden en Sravasti, se declararon sus seguidores y contribuyeron con esplendidez a su causa. Los brahmanes cultos y refinados, ritualistas o libre-pensadores, estaban en comunicación habitual con el Buda, y si bien no siempre convertidos a la Enseñanza, eran conscientes de su prestigio y popularidad. Durante sus períodos itinerantes, que le ocupaban nueve meses del año, el Buda tuvo contacto personal no sólo con ascetas errantes de varios tipos, sino también con campesinos, artesanos, tenderos y ladrones, con jóvenes y viejos, con hombres y mujeres, con ricos y pobres, con instruidos e ignorantes. Cantidades de hombres de todas las castas, desde los señoriales *ksatriyas* al humilde *sudra*, llegaban a la Sangha, donde perdían su designación, pasando a ser considerados simplemente “monjes que son hijos del Shakya” (*Sakyaputra-sramanas*). Tan extraordinaria era la influencia del Maestro, que los maestros rivales, no sabiendo a qué atribuir su éxito, afirmaban que él hechizaba y atraía a la gente por medio de encantamientos.

En cierto sentido tenían razón. La fascinación de la personalidad del Buda era inigualable. Los partidarios acérrimos de éste o aquel maestro sectario, tras verlo una sola vez, quedaban como hechizados. A pesar de su sublime dignidad, era notablemente accesible, combinando el distanciamiento aristocrático con cordialidad democrática, la libertad con la reserva. Tan sobrecogedora era su presencia que los reyes se ponían nerviosos cuando se le acercaban, y aun así tan compasivo que los desolados acudían a él como por instinto. La intrepidez, la ecuanimidad, la confianza en sí mismo y la energía estaban entre sus características más sobresalientes. Su paciencia era infalible, ya fuera explicando la Enseñanza a una persona de corto entendimiento o a seguidores obstinados. Resolvía cuestiones prácticas relacionadas con la organización y administración de la Sangha de un modo que

indica que la Iluminación no excluye al sentido común. Además, como muchos episodios atestiguan, el Buda no carecía de sentido del humor. Pero a pesar de éstas y muchas otras cualidades humanas, él era a la par muchísimo más que humano, hasta el punto que sus discípulos más cercanos y avanzados creían que su verdadera naturaleza trascendía a su comprensión. Como el gran océano, el Tathagata es insondable.

Afortunadamente la cronología relativa de lo que, hablando desde el punto de vista histórico, son los tres episodios más importantes de la carrera del Maestro, está clara gracias a la evidencia interna y con estos tendremos que tender puentes entre el final del principio de su carrera y el principio del final. Lo primero se centra en su regreso a Kapilavastu. Su padre, Shuddhodana, disgustado en un principio por verlo mendigar de puerta en puerta, como era su costumbre, accedió al final a escuchar la enseñanza de su hijo y se convirtió. Ananda y Devadatta, primos del Buda, se unieron a la Orden como también lo hicieron cierto número de jóvenes Shakyas. Rahula, a quien envió su madre a exigir su herencia, recibió en lugar de patrimonio mundano alguno el obsequio del Dharma, siendo admitido a la hermandad como novicio por Shariputra y Maudgalyayana. Varias de las admoniciones del Buda a Rahula han sobrevivido en las escrituras. El segundo episodio que ocurrió veinte años después tuvo lugar en Vaishali la capital del estado de los licchavis. Parece ser que en una visita reciente a Kapilavastu, el Buda se había negado a aceptar una petición de Mahaprajapati, su madrastra. Ésta le había pedido que permitiera a las mujeres la vida de renuncia al hogar. Ante la respuesta negativa ella se cortó el pelo y se puso los hábitos color azafrán, para presentarle un *fait accompli* –hecho consumado–, y se dirigió a pie hacia Vaishali con un grupo de mujeres Shakyas. Pero a pesar de sus lágrimas el Buda se negó a admitirla en la Orden. Sólo tras la intercesión de Ananda, que se había convertido entonces en el asistente personal del Buda, finalmente accedió. Con referencia a este episodio, algunos escritores del Budismo representan al Buda declarando que por haber sido admitidas las mujeres a la Orden, ésta mantendría su integridad por 500 años en vez de 1,000. Pero un examen más detallado del texto<sup>7</sup> no

<sup>7</sup> *Culavagga X.6.i.*

permite esa interpretación. Lo que el Buda dice realmente es que las ocho condiciones especiales que le impone a Mahaprajapati tenían por objeto impedir ese deterioro, que de otro modo, dada la naturaleza de las cosas, habría de ocurrir. Sobre el deterioro de estándares que puede que ocurriera más tarde en la Sangha, no hay ninguna evidencia que sugiera una relación con la presencia de las mujeres. El último episodio, o mejor dicho, serie de episodios, tuvieron lugar en Rajagrha y sus inmediaciones durante las últimas décadas de la vida terrenal del Buda. Devadatta, que ya había inducido a Ajatasatu a arrebatarse el trono de Magadha a su padre Bimbisara, le sugirió al Buda que por ser ya viejo, debería pasarle el liderazgo de la Sangha y vivir en jubilación. El Buda rechazó esta sugerencia con severidad. Entonces Devadatta, haciendo uso de su influencia sobre Ajatasatu, conspiró para matar al Maestro. Primero pagó a un asesino para que sorprendiera al Buda, después el mismo Devadatta empujó un pedrusco desde la altura y un trozo de roca que saltó por los aires hirió al Buda en un pie, finalmente le soltó un elefante enloquecido. Todas las tentativas fracasaron. Al no haber podido conseguir el liderazgo de la Sangha, ni eliminar al Buda, Devadatta intentó provocar un cisma y ganarse al menos una sección de la Orden. Pero esto tampoco tuvo éxito y al final murió desesperado. Tras su muerte, el Buda declaró que Devadatta había acabado mal por sus deseos malvados y amistades malvadas, y también por haber parado su progreso en el Camino al obtener los poderes psíquicos inferiores.

Durante los últimos seis meses de su vida el Buda estuvo en catorce lugares distintos, comenzando por Grdhrakuta, el Pico del Buitre, y acabando en el bosque de los árboles de sal de los mallas, en Kusinara, donde alcanzó el Parinirvana. Consciente de que era su último viaje entre sus discípulos, no perdió oportunidad alguna para instruirlos y exhortarlos. En once de los catorce lugares, predicó un “discurso religioso completo” que al ocurrir tantas veces, y bajo tales circunstancias, puede considerarse la esencia de su enseñanza. “De este modo es la conducta correcta (*sila*)”, dice el Buda en el texto,

...de este modo es la meditación (*samadhi*), de este modo es la sabiduría (*prajña*). Grande se vuelve el fruto, grandes las ventajas de la meditación

cuando se la rodea de la conducta correcta. Grande se vuelve el fruto, grandes las ventajas de la sabiduría cuando se la rodea de la meditación. La mente que se rodea de sabiduría está bien libre de las tendencias (*asra-vas*), es decir, de la tendencia hacia la experiencia sensual (*kama*), hacia la existencia condicionada (*bhava*), hacia las opiniones especulativas (*drsti*) y hacia la ignorancia (*avidya*).<sup>8</sup>

Antes de que el Buda partiera de Rajagrha, Ajatasatu, que estaba planificando la destrucción de los vajjianes, le envió a su ministro para averiguar si su tentativa tendría éxito. Recordando las siete condiciones para el bienestar que les había enseñado, el Maestro declaró que mientras éstas fueran observadas por los vajjianes, no decaerían sino que prosperarían. Cuando el ministro se hubo marchado, el Buda hizo reunir a todos los *bhikshus* de la zona y les enseñó “siete veces siete, menos una, condiciones para el bienestar” que si la Sangha observaba era de esperar que no decayese sino prosperase. Durante la última estación de las lluvias, que pasó en Beluva, una aldea cercana a Vaishali, el Maestro cayó enfermo, pero pensando que no sería correcto fallecer antes de dirigirse a sus discípulos y despedirse de la Orden, reprimió la enfermedad con pura fuerza de voluntad y continuó. Poco después, Ananda insinuó la necesidad de unas instrucciones finales para la Orden, sugerencia que el Buda rechazó rotundamente. Haber enseñado el Dharma era bastante, no pensaba que él dirigía la Sangha o que ésta fuera dependiente de él. Que fueran Ananda y los demás lámparas ellos mismos, refugios ellos mismos, que el Dharma fuera su lámpara, que el Dharma fuera su refugio. Esos discípulos verdaderos, practicando la atención consciente en relación al cuerpo, las sensaciones, los estados de ánimo y las ideas podían entonces, o después de su muerte, alcanzar la más elevada de las cimas. Pero debían estar dispuestos a aprender. En Vaishali de nuevo hizo llamar a los monjes y los exhortó, en un tono que recuerda al que usó al despedir a los sesenta primeros Arhants, a que se hicieran maestros de las verdades que les había enseñado, a que las practicasen, a que meditaran sobre ellas y a que las propagasen,

<sup>8</sup> *Digha-Nikaya ii.81.*

... para que la religión pura dure y se perpetúe, para que continúe existiendo por el bien y la felicidad de las grandes multitudes, por piedad por el mundo, para el bien, el provecho y la prosperidad de los dioses y los hombres!<sup>9</sup>

Despidiéndose de las agradables arboledas y altares de Vaishali, el Buda, acompañado de un gran número de monjes, fue caminando en intervalos cortos hasta Pava, llevándole entre dos y tres meses para completar el viaje y predicando en el trayecto.

En Pava tomó su última comida, que fue con Cunda el orfebre, y presumiblemente antes del mediodía. Por desgracia, algunas de las setas que le sirvieron eran venenosas y la comida le provocó un serio ataque de disentería. No obstante el Buda prosiguió hacia Kusinara, aunque en dos ocasiones tuvo que parar a descansar. Pero la debilidad física no le impidió predicar en Pukkusa a un joven mallian, que se apartó del camino cuando vio al Buda descansando al pie de un árbol. El joven se convirtió gracias a la corta discusión que mantuvo con el Buda e hizo que trajeran de su casa un hábito de tela de oro para el Buda y otro para Ananda. El Maestro también encontró un momento para pensar en Cunda el orfebre y advirtió a Ananda de que no se le permitiera a Cunda sufrir remordimiento o sentir culpabilidad debido a la última comida. Al final llegaron a La Arboleda de los Sales de los mallas, en Kusinara. Allí entre dos sales, había un lecho de piedra orientado hacia el norte, sobre el cual se acostó el Buda. Sobre él cayó una lluvia de flores desde las ramas de los árboles, no siendo la estación para ello. Debido a su devoción, Ananda tomó eso por un acto de adoración que le deleitó. Pero ni siquiera en tal momento el Buda tolera la sentimentalidad, y le recuerda con firmeza que la verdadera adoración al Tathagata consiste en seguir su enseñanza. Entonces Ananda le pregunta que habrían de hacer con sus restos mortales. Con más firmeza y seriedad aún, el Maestro le exhorta diciendo que los monjes deben dedicarse a su propio crecimiento espiritual y dejar que los laicos se encarguen de rendir homenaje a su cuerpo una vez

<sup>9</sup> *Digha-Nikaya ii.119. Dialogues of the Buddha*, parte ii. Traducción: T.W. y C.A.F. Rhys Davids. Pali Text Society, Londres 1951, p.127.

que haya fallecido. A pesar de esas exhortaciones, Ananda estaba tan conmovido por la inminente partida de su amado maestro que se retiró y lloró. Tuvo que mandarlo llamar el Buda que, tras consolarlo, predijo que su Iluminación llegaría pronto y, además lo elogió ante los hermanos allí reunidos. Entonces le enviaron a informar a los mallas de Kusinara que el *parinirvana* tendría lugar durante la tercera vigilia de la noche. La primera vigilia fue ocupada pues, por la visita de la gente de la república malla que llegó en grandes grupos para rendir homenaje al Buda por última vez. Durante la segunda vigilia llegó Subhadra, un asceta errante que había oído que el Buda estaba a punto de morir y rogó que se le concediera una entrevista. Ananda se mostró contrario a que se molestara al Tathagata en tales circunstancias, pero el Buda oyó lo que decían y pidió que se admitiera al hombre. Tras una corta discusión en la que el Maestro rotundamente declara que los verdaderos santos se encuentran donde se encuentra el Noble Camino Óctuple y en ningún otro sitio, Subhadra también se convierte y es recibido en la Orden. La tercera vigilia fue dedicada a la hermandad. Tras decirle a Ananda, que después de su muerte tendrían que considerar al Dharma y a la Vinaya como sus maestros, les instó a que declararan cualquier duda o recelo que abrigara sus mentes referente al Buda, al Dharma y la Sangha, o el Camino o el Método. Pero ninguno de ellos tenía duda alguna y el Buda declaró que incluso el más atrasado de ellos tenía la Iluminación asegurada. Entonces se dirigió a ellos y les dijo: “Fíjense hermanos –les exhortó diciendo-, todas las cosas condicionadas son perecederas, perseveren con atención consciente”. Estas fueron sus últimas palabras.

## LAS LEYENDAS

QUIENES EN TIEMPOS modernos han escrito sobre el budismo, en general creen que los relatos tradicionales sobre la vida del Buda constan de un substrato de hechos históricos a los que se les han puesto encima capas sucesivas de material “legendario”, y que su labor consiste en separar lo uno de lo otro; asumiendo que es evidente que “legendario” es sinónimo de “ficticio”. Al adoptar este procedimiento sólo aciertan en parte. Los he seguido hasta cierto punto, para exponer los hechos que han superado su criba en el breve esbozo de la trayectoria del Buda. Pero esta concesión se ha hecho solamente por cuestión de conveniencia, pero no por principio. Esos elementos de las biografías tradicionales descartados por legendarios, lejos de ser todos del mismo tipo, si se analizan, abarcan al menos tres categorías distintas. Pertenecen a la primera categoría los episodios que son legendarios en la acepción común de la palabra, es decir, aquellos que aunque se representan como históricos no tuvieron realmente lugar; a la segunda los episodios que se tratan como falsos porque violan ciertas nociones científicas de lo que es posible y lo que es imposible; a la tercera, aquellos que aunque son presentados en la forma de acontecimientos históricos observables de hechos, simbolizan verdades y experiencias espirituales. Algunos ejemplos de cada una de estas categorías, que es posible subdividir, dejarán la distinción perfectamente clara y demostrarán que “la vida” del Buda no se ha de separar siempre de su leyenda de un modo tan tajante como, generalmente, han supuesto los eruditos.

A la primera categoría pertenecen las leyendas, o los elementos legendarios, que se pueden achacar a la simple exageración, a la invención interesada y a la atribución errónea. De estos los más inocentes y fáciles de detectar son los primeros. La mente clásica india, en contraste con la griega, estaba por constitución inclinada a la extravagancia y la exageración, en particular cuando la enardecía la pasión religiosa. En el caso del budismo, esto dio lugar, por ejemplo, a una pronunciada tendencia al aumento del número de personas que acompañaban al Buda o que se convertían gracias a su predicación. Luego si se mencionan 1.250 monjes en un texto temprano, uno más tardío que trata del mismo episodio seguro que aumenta el número como mínimo a 12.500. Esto de añadir ceros se hace tan habitual entre los redactores de literatura canónica que en uno de los textos de la Sabiduría Perfecta al Señor, el Buda, se le representa tomando como ejemplo a “una madre que tiene muchos hijos; cinco o diez, o veinte, o treinta, o cuarenta, o cincuenta, o cien, o mil”.<sup>10</sup> Esta tendencia a la exageración numérica, así como al exceso y la argumentación de todo tipo, cala de tal modo en el enorme cuerpo de la literatura canónica budista que podría disculparse al estudioso por tomarlo por una característica del budismo en sí. Que esto no es en modo alguno el caso, queda demostrado en la historia del budismo en la China, donde la escuela dhyana, o Chan, en particular, reacciona no tanto contra el budismo indio como contra las formas de expresión típicamente indias, y proporciona el correctivo al crear a partir de recursos autóctonos, una forma de expresión más tersa y compacta para las mismas verdades espirituales.

Igual de fácil de detectar pero menos inocentes y susceptibles a ser corregidas son las leyendas atribuibles a la invención interesada. El interés es con frecuencia de cariz nacionalista. A esta subdivisión se han de asignar esos relatos a que tanta importancia conceden ciertos escritores de los países en cuestión, que narran las visitas del Buda en persona a Sri Lanka y a Birmania. No hay ni un ápice de evidencia de

---

<sup>10</sup> *The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines and Its Verse Summary (Astasahasrika Prajñāparamita)*. Traducción de E. Conze. Four Seasons Foundation, Bolinas, 1973. Véase: p. 173.



esas visitas. Y aun así, hasta tal extremo puede corromper el prejuicio nacional a los eruditos, que incluso escritores de reputación insisten en dar a esas pías ficciones la categoría de hecho histórico indudable. Si fueran presentadas como la expresión de un deseo comprensible por un lazo de unión con la persona del Buda, en vez de algo que la historia garantiza, no cabría objetar nada a esas leyendas. Existen paralelismos en la creencia según la cual Jesucristo estuvo en Gran Bretaña, o en la pura descendencia de los árabes que dicen tener algunos musulmanes indios. Pero cuando con toda seriedad se convierten en la base para reivindicar la preeminencia espiritual en el mundo budista, no pueden dejarse pasar sin contradecirlas.

La atribución errónea, tercera subdivisión de la primera categoría, es relatar sobre el Buda un incidente que en realidad no le ocurrió a él, sino a otra persona, generalmente a un discípulo. Uno de los ejemplos más chocantes de este tipo de “leyendas” se encuentra en el relato del *Vinaya Pitaka* en el que Yasa, uno de los primeros que se convirtió (ver p. 26), una noche abandona su hogar tras ver a sus bailarinas dormidas en posturas indecorosas y repulsivas.<sup>11</sup> Este relato se narra en el *Nidanakatha* refiriéndose al Buda futuro. También aparece en el *Mahavastu*,<sup>12</sup> y es además narrada con detalle en el *Buddhacarita*<sup>13</sup> de Ashvaghosa, en el que constituye uno de los pasajes más admirados de ese noble poema. Claro está que puede que alguien argumente que el episodio fue transferido de la vida del Maestro a la del discípulo. Pero en contra de esto está el que en los relatos de la renuncia del Bodhisattva que parecen más antiguos y auténticos no se menciona en absoluto.

La segunda categoría de material legendario incluye todos los incidentes en que se representa al Buda ejerciendo poderes sobrenaturales, tales como la clarividencia, la facultad de oír lo que tiene lugar lejos, la levitación, así como la conversación con seres no humanos, tales como los *devas*, *brahmas*, *maras*, etc. La antigua generación de orientalistas, educados, como lo estaban su mayoría,

<sup>11</sup> *Mahavagga* i.7.ii.

<sup>12</sup> Traducción de J.J. Jones, *The Mahavastu*, Luzac, Londres 1952, vol. Ii, pp. 154-5.

<sup>13</sup> *Buddhacarita* v. 47-62.

bajo la influencia patente, o encubierta, del racionalismo del siglo dieciocho y del materialismo del siglo diecinueve, naturalmente descartaron esos incidentes creyéndolos pura invención, asumiendo que en un universo gobernado por la ley natural no pudieron haber ocurrido. Sus homólogos modernos generalmente no se precipitan tanto. El pensamiento científico es hoy en día menos tendencioso hacia el materialismo, y muy pocos científicos se atreverían a dogmatizar sobre los límites de lo posible. Hay, en efecto, algunos que investigan seriamente, y por medio de procedimientos estándar, una serie de fenómenos agrupados bajo la categoría “percepción extrasensorial”. Los experimentos de Rhine en este campo son bien conocidos. Pero desafortunadamente y debido en parte a que las obras de los antiguos orientalistas siguen en circulación, y a la operación de una especie de lapso cultural por el cual al menos medio siglo pasa antes de que una idea o descubrimiento sea del conocimiento general, las obras sobre el Buda y el budismo siguen reflejando formas de pensar que ya han sido desacreditadas definitivamente. Incluso ya en 1948 era posible que aparecieran compilaciones del Canon Pali que deliberadamente eliminaban todas las referencias a lo “sobrenatural”.<sup>14</sup> Esto no quiere decir que no aparezcan cuentos de falsedades en la literatura budista, ni que cada milagro y maravilla encontrada en el *Tripitaka* merezca credibilidad ilimitada. Se deberá seguir el camino medio entre la credulidad y el escepticismo. Además no hemos de olvidar que el budismo, contrariamente al Cristianismo, no considera que los milagros de su fundador establecen la verdad de su enseñanza ni la unicidad de sus logros espirituales personales. Poderes psíquicos, como los que exhibe el Buda, son naturales y no sobrenaturales, y pueden ser desarrollados por cualquiera que esté dispuesto a practicar los ejercicios apropiados. Pero estos no conducen a la liberación ni a la Iluminación. Del mismo modo, los *devas* y los *brahmas*, por muy superiores que sean a la humanidad, pertenecen al mundo natural y están sometidos a sus leyes. Aunque mostrar respeto por ellos es algo tradicional en la mayor parte de las tierras budistas, es bien sabido

<sup>14</sup> Edición y traducción J.G. Jennings, *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, Motilal Barnarsidass, Delhi, 1947.

que esas prácticas no conducen al logro final de la Enseñanza. Una vez que tengamos presentes todos estos puntos no será difícil adoptar una actitud realmente más científica hacia esta categoría de material “legendario”, no sólo en lo que concierne a las narraciones tradicionales de la vida del Buda, sino también a toda la literatura budista en general. Ciertamente, no podemos aceptar todos los episodios “legendarios” de este tipo sin que sean cuestionados, pero no hay justificación para rechazar ni aun el más absurdo de ellos con razones establecidas *a priori*. Quizás la grandeza del Buda tenga dimensiones para las que el conocimiento moderno no tiene aún formas de entender.

Todo esto, verdadero para la segunda categoría, lo es aún más para la tercera y última que consta de las leyendas cuya importancia no es en absoluto histórica sino psicológica y espiritual. Estas leyendas, lejos de ser arrebatos de devoción o de fantasía poética, forman, de hecho, una biografía simbólica del Buda no menos importante que la historia narrativa con la que está entrelazada en las biografías tradicionales y para cuyos episodios constituye un comentario espiritual y metafísico del más elevado valor. Pero no es siempre fácil quitarle lo simbólico al elemento histórico. Los compiladores de las biografías tradicionales no parecen haber hecho la distinción tan absoluta entre hecho y símbolo como se hace ahora. Ni tampoco la hicieron con consistencia rigurosa, de modo que aunque algunos episodios son claramente históricos y algunos simbólicos, otros podrían no sólo ser uno de ellos sino ambos. Pero estas diferencias no son lo que nos concierne ahora. Un estudio sistemático de la biografía simbólica del Buda, si bien sería uno de los trabajos más fructíferos que se podría emprender, requeriría digresiones al pensamiento budista y a la práctica espiritual, así como a la psicología moderna; digresiones demasiado extensas para la presente obra. Todo lo que me propongo es citar unos episodios representativos que, aun no siendo de un simbolismo evidente en sí, son suficientemente simples y requieren el mínimo de interpretación para establecer mi argumento.

La historia de las Cuatro Visiones que Siddharta se encuentra cuando sale de la casa de su padre por primera vez: un anciano, un enfermo, un muerto y un monje, se recoge en todas las biografías tradicionales y aparece en todas las obras modernas. Pero aunque

ningún episodio es mejor conocido que éste, pocos hay que sean menos factuales. Su autenticidad ha sido en efecto desafiada, en general por su improbabilidad inherente. ¿Cómo pudo haber sido posible mantener a un joven en la ignorancia de la vida, como la historia sugiere? se pregunta la gente. ¿Es realmente creíble que hasta sus veintinueve años Siddharta no supiera nada de la vejez, la enfermedad y la muerte? ¿Es concebible que no hubiera visto hasta entonces un asceta errante, cuando los hábitos de color del azafrán y los cuencos de mendigar se encontraban en cualquier esquina? A estas objeciones no se puede contestar, y el episodio deberá ser borrado de la biografía histórica del Buda. Pero eso no quiere decir que se tenga que descartar completamente, o relegarlo al limbo junto a Ossian y los Decretos de Constantino. En el pasaje del *Anguttara-Nikaya* que evidentemente constituye la base psicológica de la historia de las Cuatro Visiones, podemos ver que este episodio no pertenece a la biografía histórica del Buda sino a la simbólica.

Entonces, monjes, yo...pensé de este modo: “una persona ordinaria ignorante que está sometida a la vejez, al ver a un viejo queda preocupado, avergonzado y con repulsión, al extender el pensamiento a sí mismo. Yo también estoy sometido a la vejez, no más allá de la esfera de la vejez y ¿yo que estoy sometido a la vejez, no más allá de la esfera de la vejez, al ver a un anciano debería estar preocupado, avergonzado y con repulsión? Esto no me parece adecuado. Al reflexionar así sobre esto, toda la euforia [*mada*, literalmente: intoxicación] en la juventud desaparece totalmente.<sup>15</sup>

Lo mismo se repite para la enfermedad y la muerte. Como E.J. Thomas pertinentemente observa,

... Es fácil ver como este relato pudo haberse convertido en la historia de su encuentro real con esos objetos, pero no, si la historia es un hecho biográfico real, como pudo haberse convertido en esta forma abstracta.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Anguttara-Nikaya* i.i.145.

<sup>16</sup> E.J. Thomas, *The Life of the Buddha as Legend and History*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1949, p.51.

Con el relato del *Anguttara-Nikaya* ante nosotros, se vuelve obvio que los compiladores de las biografías tradicionales, o las fuentes orales de que se servían, tras objetivar la experiencia psicológica la proyectaron al mundo de los acontecimientos externos con las formas vívidas y de colorido del famoso episodio. Si esto se hizo intencionadamente, por razones pedagógicas, o si las mentes de ciertos budistas tempranos eran más propicias para aprender las verdades espirituales de la vida del Buda mejor a base de imágenes concretas, en vez de abstracciones psicológicas, es algo que quizás no valga la pena investigar. Pero que tal transposición tuvo lugar lo demuestra este ejemplo.

Otro episodio famoso que es en realidad la objetivación de una experiencia psicológica es el que tuvo lugar inmediatamente antes de la Gran Iluminación, cuando Mara lanza su ejército de lujuria, odio y miedo contra la tranquila figura sentada debajo del árbol bodhi. Las leyendas dan una larga y vívida descripción de este tremendo ataque. Figuras demoníacas entre las que hay algunas monstruosamente deformadas, se arremolinan alrededor del Bodhisattva produciendo ruidos amenazantes en una tentativa vana de interrumpir su meditación, blandiendo picas, lanzando rocas y arrancando árboles, disparando flechas y materiales incendiados. Una detonación de la verdad en la mente inconsciente del Bodhisattva hace explotar miles de ideas e impulsos emocionales. Esto no quiere decir, claro está, que no “viera” realmente los fragmentos de su propio inconsciente extenderse ante él con el aspecto de formas amenazantes y seductoras. Lo que no hemos de imaginar, como quizás lo han imaginado generaciones de budistas menos instruidos, es que Mara y sus huestes entraron en escena con cuerpos materiales burdos. Por muy vívidamente que puedan percibirse a veces esos fenómenos mentales exteriorizados, su realidad básica es psicológica.

También conectado al período de la Iluminación, aunque de simbolismo más recóndito, es el episodio de Muchalinda. En la tercera semana del Gran Despertar, según las biografías tradicionales, sobrevino una gran tempestad. Llovió durante siete días con sus siete noches. Para proteger al Buda del aguacero Muchalinda, rey de las serpientes, se enroscó siete veces a su alrededor y lo cubrió con su caperuza. Cuando la tempestad amainó Muchalinda se mostró ante

el Buda en la forma de un bello joven de dieciséis años y le rindió homenaje.<sup>17</sup> Hay, por supuesto, quien da una explicación de carácter puramente naturalista, viendo el episodio como un ejemplo del poder que con frecuencia tienen los hombres santos sobre los animales. Pero no se debe olvidar que las leyendas relacionadas a las semanas que pasó el Buda en los alrededores del árbol bodhi inmediatamente después de su Iluminación (fueron cuatro en los relatos tempranos, siete en los tardíos) tratan de sus experiencias espirituales. En todo caso la aparición del rey de los *nagas*, un tema obviamente simbólico, debe ponernos en guardia contra las explicaciones de carácter naturalista. Los *nagas* habitan en las profundidades del océano, donde moran en palacios maravillosos en que hay montones de joyas de valor inestimable y otros tesoros. Eso representa las energías emergentes del subconsciente, pero no en su aspecto negativo y destructivo (simbolizado por Mara y sus huestes) sino en su aspecto positivo y creativo que pone a la disposición de la mente consciente tesoros de belleza, visión clara y conocimiento que ni soñaba que poseía. Son las fuerzas de la inspiración artística y religiosa en general. Su rey, Muchalinda, es la *kundalini*, el poder “enroscado”, la energía espiritual latente, que según un conocido sistema de yoga, reside en el más bajo de los siete *chakras* o centros psíquicos del cuerpo humano. Que se enroscara siete veces alrededor del Buda, de modo ascendente (como con frecuencia lo muestran las obras de arte budistas) indica el ascenso de esa energía a través de todos esos centros. La tempestad, que dura “siete” días, es la lluvia del gozo que desciende sobre cada parte de su cuerpo en cuanto la *kundalini* alcanza el *chakra* más elevado. En cuanto a la forma de bello joven que asume Muchalinda al final, representa al cuerpo puramente espiritual que ha transmutado las energías de la personalidad humana tras la comprensión del Buda, y que el rey de las serpientes le rinda homenaje significa el servicio perfecto de ese cuerpo como instrumento de la mente Iluminada. Todos los símbolos que ocurren en este episodio son recurrentes en la literatura budista, especialmente en las obras tántricas, que tienen como una de sus características hacer uso sistemático del simbolismo en relación con el

---

<sup>17</sup> *Udana* II.I.i.

ejercicio y la experiencia espirituales. Más investigación probablemente establecería que no sólo el episodio de Muchalinda, sino también otros incidentes que tienen lugar inmediatamente después del *sambodhi*, no representan acontecimientos históricos sino desarrollos simbólicos de aspectos distintos de la Iluminación del Buda.

Para un ejemplo sencillo de episodio “legendario” con significado metafísico, en vez de psicológico, retrocederemos al nacimiento del Buda. Respecto a este episodio, reina totalmente el simbolismo en las biografías tradicionales. Entre otros portentos se relata que el Bodhisattva nada más al nacer dio siete pasos, y conforme los daba brotaba una flor de loto para que apoyara el pie. Mucho podría decirse, claro está, sobre el significado del número de pasos. Pero de momento nos interesan los lotos. Los pétalos de estas bellas flores, como es bien sabido, se abren sin mancha alguna del fango y el agua de donde crecen. Luego en la literatura budista (como en el *Sutta-Nipata*), así como en obras religiosas indias, el loto representa el estado de “vivir en el mundo, pero no del mundo”. Siendo esto así se comprende que quienes consideraron, desde un período muy temprano, quizás durante la vida del Buda, que él no era humano sino un ser puramente trascendental que estaba sometido a las experiencias ordinarias de la vida sólo en apariencia, adoptaran el loto como símbolo de su doctrina. Los lotos brotan conforme da sus primeros siete pasos para impedir el contacto directo con la tierra, haciendo así énfasis en que él era de origen trascendental desde el mismísimo inicio de su carrera terrenal, siendo en realidad no un producto de este mundo sino la irrupción de la realidad trascendental en la forma de una personalidad eternamente iluminada.

## LAS INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS

EN LA MEDIDA en que sigue en contacto con la experiencia viva, el pensamiento budista está siempre construyéndose. En el transcurso de su desarrollo tiene la apariencia de un gran río que, tras nacer en las alturas de las montañas, serpentea a lo largo de millas por campos, bosques y desiertos, recibiendo en su trayecto cientos de afluentes, hasta que, llega al final de su largo viaje y desemboca en el mar. Seguramente ninguna doctrina del budismo es tan novedosa que no la presagie, aunque sea de modo leve, una enseñanza anterior, y ninguna está tan anticuada que no pueda desarrollarse más. Estas observaciones vienen muy al caso en el tema que nos ocupa. Casi mil años después del *parinirvana*, los esfuerzos de santos y sabios para sondear la verdadera naturaleza del Maestro culminaron en la doctrina del *trikaya*, “los tres cuerpos” del Buda. Aunque otras escuelas indias de importancia contribuyeron también a su desarrollo,<sup>18</sup> fueron los yogacarines, “practicantes de yoga”<sup>19</sup> quienes dieron una expresión completa y definitiva a esta doctrina. Tal y como la elaboraron, es uno de los más finos florecimientos del pensamiento budista, ya que combina un profundo significado filosófico con un contenido espiritual y artístico de la mayor riqueza. Si no se comprende bien esta doctrina, *la raison d'être*, mucho de lo que es precioso dentro de la tradición quedará en la oscuridad. Esto no quiere decir que no se pueda comprender la doctrina del *trikaya* sin remontarse a las fases

<sup>18</sup> Ver *Una panorámica del budismo op. cit.*, p.219 et. seq.

<sup>19</sup> Ver *Una panorámica del budismo op. cit.*, p.306 et. seq.



sucesivas de su desarrollo, o sin seguir cada una de sus numerosas ramificaciones. Lo esencial es asir el principio básico de la doctrina; una vez hecho esto el resto sigue.

El principio en que se basa la doctrina del *trikaya*, aun siendo comparativamente sencillo, se verá quizás con más claridad con la ayuda de una ilustración. Tres personas miran una flor: un niño, un botánico y un poeta. El niño sólo ve un objeto de cierta forma con un color vivo y agradable. El botánico igualmente observa el color y la forma pero ve también que la flor pertenece a una especie particular, la cual crece mejor en cierta época y lugares... Al poeta, con una vista tan clara como la del niño, con tanto conocimiento de las flores como el botánico, no le concierne el color de la flor ni la formación de hojas y pétalos. Él ve que la flor está viva, alegremente viva, del mismo modo que está vivo él, y que por la delicada perfección de hojas y pétalos actúa el espíritu de la vida cuyos impulsos creativos siente latir en las profundidades de su propio ser. Pero a pesar de la diferencia de sus visiones, el niño, el botánico y el poeta ven la misma flor, no tres flores distintas. Lo que ve el niño es mera percepción visual. El botánico también la tiene, pero al mirar la flor entra en acción una facultad superior a la percepción -la comprensión- que le permite ver con mayor profundidad la realidad de la flor. El poeta tiene la percepción y la comprensión, pero cuando mira la flor, entra en acción una facultad superior a éstas, la intuición, que le permite ver con mayor profundidad y no sólo para ver sino también para sentir, incluso para llegar a ser uno con aquello que ve y que siente.

Del mismo modo miran al Buda la persona ordinaria, el *yogui* y quien posee *prajña*, sabiduría. El primero, contemplándolo con sus ojos físicos (si es su contemporáneo) o con una inteligencia corriente (si meramente oye hablar del Buda o lee sobre él), percibe o forma la idea de una persona, o una persona que existió, sometida -como él mismo- a las leyes del tiempo, del espacio y de la causa y el efecto. Ve a un Buda cuya existencia está separada de la suya por cientos o miles de años o millas, un Buda que nace, envejece y muere. Dicho con otras palabras, él ve el *nirmanakaya*, o “cuerpo de la transformación”, el primero de los Tres Cuerpos del Iluminado. Algunos textos canónicos designan este cuerpo con el nombre de *rupakaya*, o “cuerpo de la

forma”. Pero los yogacharines cuando sistematizaron la doctrina del *trikaya*, divulgaron el término *nirmanakaya*, “cuerpo creado” o “cuerpo de la transformación”, que se encuentra en otros textos, seguramente porque reflejaba el punto de vista muy extendido entonces de que lo que parecía ser el cuerpo físico del Buda, era en realidad una presencia puramente espiritual creada por la Compasión Absoluta y proyectada sobre el mundo por el beneficio de todos los seres. En el contexto actual da igual usar un término o el otro, ya que incluso quienes mantenían puntos de vista trascendentalistas admitían que el cuerpo humano del Buda era percibido como si fuera en todo material. Como la mayoría de la gente, incluidos también los budistas, hace uso solamente de sus sentidos físicos y de una inteligencia corriente, es natural que el *nirmanakaya* del Buda sea más conocido y mejor comprendido que sus otros dos cuerpos.

El yogui mira al Buda con la atención apartada de los sentidos, de modo que detiene las impresiones sensoriales y el mundo exterior ya no lo percibe. Las emociones insanas, tales como, la codicia, el odio, la ansiedad, el hastío y la perplejidad las ha suprimido, y las formas más toscas de actividad mental están suspendidas, de modo que sólo la ecuanimidad y la concentración están presentes. Dicho en otras palabras, el yogui no ve desde el estado de vigilia normal sino en el estado superconsciente del *samadhi*. Donde la persona ordinaria ve el *nirmanakaya*, él ve el *sambhogakaya*, el segundo de los Tres Cuerpos del Iluminado. El *sambhogakaya*, “cuerpo del gozo mutuo”, según cierta explicación, se llama así porque de su visión disfrutaban los Bodhisattvas, los seres sumamente avanzados que en este mundo y en reinos de existencia superiores practican las Seis o Diez Perfecciones, incluida *dhyana-paramitá*, la perfección de la concentración. Otra explicación es que el cuerpo es “gozado” por el Buda mismo debido a los buenos actos que había ejecutado y el conocimiento que había acumulado durante su número incontable de vidas como Bodhisattva. Estas explicaciones no se excluyen mutuamente. Como la traducción literal del término *sambhogakaya* no alcanza a comunicar su significado completo, también se le traduce por “cuerpo del éxtasis” y “cuerpo glorioso”; siendo quizás esta última la mejor traducción. El yogui en su meditación ha trascendido el tiempo y el espacio, al menos

en la forma que los conocemos, ya que ha trascendido la mente que percibe las cosas bajo esas dos grandes categorías. Por consiguiente, en el momento de su experiencia meditativa ve al Buda presente ante él en esa dimensión del espacio (o mejor dicho, de la consciencia) más elevada, amplia y espiritual que ha sido llamada “el más allá interior”. Lo ve en su forma gloriosa que, aunque humana, es infinitamente más majestuosa, brillante y bella que su armazón mortal. Esa forma está adornada con las treinta y dos marcas mayores y las ochenta menores, dos grupos de marcas características que representan la concepción india antigua del ideal de la belleza. Los budistas, en una época muy temprana, tomaron de las tradiciones relacionadas con el *mahapurusa*, o superhombre, esas marcas y las aplicaron con sus propios propósitos espirituales. Por supuesto que no todos los yoguis perciben al Buda del *sambhogakaya* del mismo modo. La luminosidad de su forma, según parece, hecha de puro resplandor, puede ser de un blanco cegador o de un color particular –rojo, azul, verde o amarillo dorado. Su expresión puede ser pacífica, fascinante, severa, o incluso (en la tradición tántrica) terrible. También hay una gama de *mudras*, o posturas de las manos, cada una con su significado propio. Una de las formas más importantes del *sambhogakaya* es Amitabha, “La Luz Infinita”, también conocido por Amitayus “La Vida Infinita”. Estos nombres indican la universalidad del *sambhogakaya*, cuya actividad espiritual e influencia son ilimitadas con respecto al tiempo y al espacio. Según algunas fuentes, Amitabha ejerce su autoridad sobre diez mil millones de mundos, para el progreso espiritual de todos los seres vivos por los que es responsable. Pero el Buda del *sambhogakaya* no es idéntico al Dios de las religiones teístas, al no ser el creador del universo sino solamente el maestro de sus habitantes. Considerar que la doctrina del *trikaya* supone un tipo de desarrollo teísta dentro del Mahayana es uno de los errores más perniciosos de que puede ser culpable quien estudia el budismo. Otras formas del *sambhogakaya* son: Vairochana o “El Iluminador”, Ratnasambhava o “El Nacido de la Joya”, Amoghasiddhi o “El Éxito sin Obstrucción”, Akshobhya o “El Imperturbable”, y, finalmente, Vaiduryaprabha o “El Resplandor Azul”. Aunque pueda parecer contrario a lo que aparentan en la iconografía budista, ninguna de estas formas está sometida a la limitación espacial

en sentido ordinario, tampoco son percibidas en el mismo modo que se perciben los objetos externos y las imágenes mentales. En las fases tempranas de la meditación, las formas de los Budas puede que sean percibidas de esa manera, y percibidas vívidamente; pero éstas son generalmente imágenes que produce la mente subconsciente, y no vislumbres del *sambhogakaya*. Puesto que los yogacharines insistían en la importancia de la meditación y en que una visión completa de la realidad había de prestar la atención adecuada a la naturaleza del mundo que percibe el yogui en estado de *samadhi*, eran muchísimo más conscientes del *sambhogakaya* que los seguidores de escuelas que insistían en el análisis psicológico o en la dialéctica. De hecho, históricamente, la contribución de los yogacharines a la doctrina del *trikaya* consiste en que distinguieron con claridad el *sambhogakaya* de los otros *kayas* y lo reconocieron como un cuerpo independiente.

Cuando uno posee *prajña*, en el sentido propiamente budista que equivale a la percatación de la naturaleza dolorosa, transitoria e insustancial de todas las cosas condicionadas, ve al Buda como la Realidad Absoluta incondicionada. A medida que se desarrollaba el pensamiento budista, la Realidad o la Verdad fue adquiriendo cierto número de designaciones, según los distintos ángulos desde donde era vista. Alguno de estos, por ejemplo, *shunyata*, la vacuidad, indican que trasciende al mundo o lo fenoménico; otros, como *dharmadhatu*, el reino de la verdad, su característica de totalidad, de incluirlo todo. *Tathata*, talidad, revela su esencialidad única e indefinible; *tathagatagarbha*, su misteriosa inmanencia. *Alaya-vijñana*, almacén de consciencia, la reconoce como principio de la potencialidad, *nirvanadhatu*, la esfera de la extinción, la contempla como el apoyo de la emancipación de la mente; finalmente, *bhutamoti*, pináculo de la existencia, llama la atención sobre su aspecto de consumación y terminación. La Realidad también puede ser concebida como algo que el Buda ha realizado completamente y, por consiguiente, algo revelado en él y por él. Éste es el aspecto conocido por *dhamakaya*, “el cuerpo de la verdad o realidad”, o “el cuerpo esencial”, el tercero de los Tres Cuerpos del Iluminado. Aunque la doctrina del *trikaya* se formuló de un modo sistemático mucho después del *parinirvana*, desde un principio se reconocía al Buda una esencia incondicionada e inefable

que constituía su verdadero ser, más allá de su personalidad humana. En el *Parayana-vagga* del *Sutta-Nipata*, una de las partes más antiguas del Canon Pali, dice el Maestro:

No hay medida del hombre,  
que valga para la meta, por la que se pueda decir  
tal es su medida, o esa no es;  
cuando se eliminan todas las condiciones,  
todas las formas de definir son eliminadas.<sup>20</sup>

De igual modo, en el *Samyutta-Nikaya*, declara sobre él mismo:

Porque el Tathagata aún cuando está presente es incomprensible, es inepto decir de él –La Persona Más Remota, La Persona Suprema, Aquel que ha alcanzado lo Supremo- que después de morir existe, o que ya no existe, o que a la vez existe y no existe, o que ni existe ni no existe.<sup>21</sup>

También, en este mismo sentido, en el *Majjhima-Nikaya*:

Esa forma material, esa sensación, esa percepción, esos impulsos, esa consciencia por lo cual, uno al definir al Tathagata pueda definirlo; de todos ellos se ha deshecho el Tathagata, los ha cortado de raíz, dejado como una palmera truncada que no puede brotar de nuevo. Libre de mediciones por medio de forma material, sensación, percepción, impulsos y consciencia está el Tathagata; es profundo, inconmensurable, insondable como el gran océano. “Surge” no es aplicable, ni “no surge”, ni “ambos surge y no surge”, ni tampoco “ni surge ni no surge”.<sup>22</sup>

La misma idea se perfila en los grandes sutras del Mahayana, particularmente los que pertenecen al corpus de la *Prajñāparamita* o Perfección de la Sabiduría, en los que al Bodhisattva una y otra vez se le insta a no contemplar al Buda en su forma condicionada sino en su

<sup>20</sup> Traducción de E.M. Hare, *Sutta-Nipata 1076 (Woven Cadences)*, Oxford University Press, Londres, 1945, p.155.

<sup>21</sup> *Samyutta-Nikaya* iii. 118.

<sup>22</sup> *Majjhima-Nikaya* i.488.

aspecto incondicionado. Un pasaje del *Vajracchedika* relacionado con este tema concluye con estas famosas estrofas:

Quienes me reconocieron por mi forma  
y quienes me siguieron por la voz,  
vanos fueron sus esfuerzos,  
esas personas no me reconocieron

Por el Dharma verá uno a los Budas,  
del Cuerpo del Dharma viene su guía.  
Aun así la verdadera naturaleza del Dharma no se puede discernir,  
y nadie puede ser consciente de ello como objeto.<sup>23</sup>

En otro pasaje del mismo corpus el Buda deja claro que por ser el *dharmakaya* lo que constituye su verdadera personalidad, sólo eso tendrá presente en la mente el Bodhisattva:

¿Cómo desarrolla el Bodhisattva su imagen mental del Buda? No atenderá al Tathagata fijándose en su forma, o sensación, etc. Ya que la forma, la sensación, etc. no tienen ser propio. Y lo que no tiene ser propio, no existente... Tampoco se debe atender al Tathagata fijándose en las treinta y dos marcas del superhombre... ni fijándose en el resplandor de su aureola, ni sus ochenta características menores. Y esto es por las mismas razones ya dadas.<sup>24</sup>

Todos estos textos indican que el *dharmakaya* es impersonal. Sin embargo, esto lo niega el Dr. D. T. Suzuki, que en una de sus obras tempranas mantiene que es personal.<sup>25</sup> Esto en efecto anula la distinción entre el *dharmakaya*, de una parte, y los otros dos *kayas*, de la otra. Los textos del *Sutra Gandavyuha* que cita parece que quieren

<sup>23</sup> Traducción E. Conze, *Vajracchedika Prajñāparamita* 26a&b, en *Buddhist Wisdom Books*, Unwin Hyman, Londres 1988, p.63. También en *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, Buddhist Society, Londres 1955, p.111; y *Vajracchedika Prajñāparamita*, Serie Orientale, Roma 1957, p.89.

<sup>24</sup> Ver *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, op. cit., p.89.

<sup>25</sup> D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York 1963, p. 222 et seq.

decir que en la medida que se diga que algo constituye la realidad final del *nirmanakaya* y del *sambhogakaya*, incluyendo el amor, la voluntad, la inteligencia, se dirá también indirectamente del *dhamakaya*. No obstante, al abordar la doctrina del *trikaya*, uno deberá tener cuidado de no extraviarse por culpa de las palabras. El *dharmakaya* no es impersonal en el sentido de que excluya completamente a la personalidad, ya que eso sería identificarlo con uno de dos términos opuestos, mientras que la verdad es que al no ser distinto de La Realidad Absoluta, el *dharmakaya* trasciende todos los términos opuestos posibles.

Una vez distinguidos los *kayas* entre sí con el propósito de hacer la presente exposición, será necesario reintegrarlos en una unidad viviente. El niño, el botánico y el poeta de nuestra ilustración no vieron tres flores diferentes. Vieron una flor. La diferencia reside en la mayor o menor medida en que consiguieron penetrar su realidad y verla tal y como realmente es. Del mismo modo el hombre ordinario, el yogui y aquel que posee *prajña* ven todos al mismo Buda. Todos ven el *dharmakaya*. Pero la percepción del hombre ordinario es tan tosca, tanto oscurecen su mente las emociones insanas y las opiniones erróneas que, como quien está casi totalmente ciego y sólo ve del sol una trémula y débil luz, no ve el *dharmakaya* sino el *nirmanakaya*. La percepción del yogui es más refinada. Su mente, disciplinada por una larga práctica de meditación, se ha liberado de los velos más toscos. Cuando mira al Buda a través de los velos sutiles que quedan, el *dharmakaya* aparece como el *sambhogakaya*. Alguien que haya logrado *prajña* ha apartado todos los velos. Esa persona ve al Buda como realmente es; ve el *dharmakaya* desnudo. Entre él y el Buda no hay diferencia, se ha convertido en el Buda. Que ésta sea la interpretación correcta de la doctrina del *trikaya* lo apoya un importante pasaje en *El despertar de la fe en el Mahayana*, una obra china de la que se cree en la tradición, fue traducida de su original en sánscrito por Ashvaghosa. Tras decir que el *dharmakaya* tiene dos aspectos el texto prosigue:

El primero depende de la consciencia que particulariza los fenómenos, por medio de cuya actividad [el *dharmakaya*] es concebido por la mente de la gente común (*prthgjana*), los *Shravakas* y los *Pratyekabuddhas*.

Este aspecto se llama el Cuerpo de la Transformación (*nirmanakaya*)... El segundo aspecto del *Dharmakaya* depende de la consciencia actividad (*karma-vijñana*) por medio de la cual la actividad es concebida por la mente de los Bodhisattvas en el transcurso de su paso desde la fase de la primera aspiración (*cittopada*) de la naturaleza del bodhisattva hasta la octava. A este se le llama El Cuerpo del Gozo (*sambhogakaya*).<sup>26</sup>

Cabe decir que no se ha de pensar que hay una línea clara que separa un *kaya* de otro como tampoco la hay entre un color del arco iris y el que le sigue. Entre las respectivas percepciones de la persona ordinaria, el yogui y aquel que posee *prajña* hay innumerables gradaciones de percepción. Luego el *nirmanakaya* se funde en el *sambhogakaya* y éste en el *dharmakaya* en grados imperceptibles. Los *kayas* son tres, como tres puntos abstractos en una línea en intervalos regulares, como las pulgadas marcadas sobre una regla. Esto habrá de ayudarnos a tener presente que la doctrina del *trikaya* no es cuestión de especulación metafísica abstracta sino de una tentativa de explicar de un modo sistemático la experiencia espiritual cada vez más profunda del devoto del Buda en su búsqueda de la Realidad Absoluta.

---

<sup>26</sup> Ashvaghosa, *Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*, traducción de D.T. Suzuki, edición en ciclostil, London Dharma Group, p.124.