



Transformación del Yo
y del Mundo

en el

Sutra de la Luz Dorada

Sangharákshita

Indice

1 Introducción: Como se desarrolla un sutra de la tradición mahayánica.....	2
2 El Sueño del Bodhisattva	19
3 La Importancia Espiritual de la Confesion	33
4 Los Protectores del Dharma	91
5 El budismo y la cultura.....	105
6 La Naturaleza, el Ser Humano y la Iluminación	119
7 La Economía Budista	131
8 El Orden Moral y Sus Defensores	146

© Sangharákshita

Título original "Transformation of Self and World in the Sutra of Golden Light"

Traducción Shakyavamsa

Distribution digital: www.librosbudistas.com

Aviso: esta traducción es provisional ya que no ha pasado por las revisiones necesarias para publicación impresa. No distribuir sin permiso.

1 Introducción: Como se desarrolla un sutra de la tradición mahayánica

La mayoría de nosotros lleva en la mente lo que podríamos llamar un modelo de la vida espiritual, una imagen que evoca lo que ésta significa para uno. Es muy posible que tendamos a recurrir a ideas de desarrollo, crecimiento y apertura. Incluso puede que con el ojo de nuestra imaginación veamos una flor desplegando los pétalos. Quizá para algunos de nosotros es ésta la mejor manera de pensar en la vida espiritual. Pero no es la única manera. Se puede también ver la vida espiritual, por ejemplo, como una transformación.

La palabra *transformación* sugiere algo radical, un cambio fundamental. Su significado literal es *cambio de forma*. Pero como modelo para la vida espiritual quiere decir algo mucho más profundo y completo: significa un cambio de consciencia, un movimiento total dentro de nuestro ser, una revolución que nos afecta desde las profundidades hasta las alturas de nuestra individualidad. Describe una transición desde lo mundano a lo transcendental. Incluso quiere decir la muerte y el renacimiento.

Si somos sinceros con nosotros mismos, si nos permitimos sentir y pensar profundamente, lo que buscamos seguramente es: la muerte y el renacimiento, pero no necesariamente la muerte del cuerpo. Lo que buscamos es la resecación de las raíces de nuestro ser y un verdadero renacimiento radical. Estamos hartos de nosotros mismos tal y como somos, del Yo al que hemos estado pegados por tanto tiempo, quizás por años y años. Nos gustaría darlo a cambio de un Yo prístino y totalmente nuevo, un Yo que emergiera, como la mariposa de la crisálida, de todas nuestras antiguas condiciones y que viviera una vida de mucha más libertad y alegría, de mucha más consciencia y espontaneidad.

Y no sólo estamos cansados del Yo viejo; también lo estamos del mundo viejo. Queremos transformar el mundo para que apoye nuestro desarrollo espiritual y nuestra transformación a cada paso. Ya hemos tenido bastante de los arreglos políticos, sociales y económicos que ni siquiera permiten a la gente una vida humana decente, cuan menos una que fuese más allá de este modesto ideal. Estamos hastiados de toda la cultura del consumismo y las posesiones. A veces también estamos cansados de las artes de nuestra cultura, cuando ellas expresan la mente enferma y la imaginación malsana. Queremos que todo sea nuevo.

La forma de vida budista no trata de otra cosa que de esa transformación del Yo y del mundo. Es también de lo que trata *El sutra de la Luz Dorada*, ya que lo que transforma al Yo y al mundo es la Luz Dorada ¿Pero de dónde viene esa luz? No basta decir que es una luz espiritual por que es más que eso. Es, se podría decir, una luz transcendental. Lo es en el sentido budista del término *lokuttara*: Eso que está más allá del mundo, de lo mundano, de todo aquello que es condicionado. Por lo tanto es algo sin principio ni final. No reluce desde nada - ni desde ningún sitio, ni dirección particular - aunque así parezca, e incluso se hable como si ese fuera el caso. La podemos llamar la luz de la verdad, la luz de la Realidad, la luz del Buda; pero incluso esto no alcanza a definirla. Es la luz que es la verdad, es la Realidad, es el Buda. Y al examinar el texto nos

abriremos a esa luz dorada, ya que ella baña la totalidad de este popularísimo *sutra* del Mahayana..

Al ser un *sutra* del Mahayana, *El sutra de la Luz Dorada* ejemplifica muchas de las características del budismo mahayánico; si bien también posee ciertos rasgos propios. El Mahayana, una de las tres formas históricas más importantes del budismo indio, no es una escuela o secta particular, es más bien una actitud para el budismo. Su origen fue un movimiento de reacción contra la interpretación estrecha de las palabras de las enseñanzas del Buda y trató de reconectar con el espíritu original de dichas enseñanzas. Este movimiento se extiende a lo largo de la historia del budismo y afecta a todos los aspectos de la vida religiosa, artística e incluso social. El Mahayana ha trascendido su contexto histórico inmediato, ha ido más allá de la reacción que le llevó a su origen y ha desarrollado su carácter espiritual positivo y propio. Lama Anagarika Govinda capta ese carácter distintivo con una sola frase: la perspectiva universal.

La perspectiva universal es aquello que da al Mahayana su nombre. Mahayana quiere decir literalmente *gran camino*, se le llama así porque es el camino a la Iluminación para un gran número de gente, de hecho lo es para todos los seres sintientes. De modo que el budista del Mahayana no piensa sólo en su propio desarrollo espiritual. Para él no es cuestión de ganar su propia Iluminación y dejar al prójimo valerse por sí mismo. La visión del Mahayana es que todos los hombres y las mujeres pueden desarrollarse espiritualmente y que ayudarles para que así lo hagan es parte intrínseca de la vida espiritual. Es por esta razón que el Mahayana hace hincapié en el ideal del Bodhisattva. Como esta palabra implica, el Bodhisattva es aquel que se dedica a la realización espiritual más elevada (literalmente Bodhisattva quiere decir: aquel que se inclina a la Iluminación). Pero el no se dedica a ella sólo por su propio beneficio, sino por el de todos los seres vivos. El expresa su dedicación y determinación cuando hace los cuatro grandes votos:

Por muy innumerables que sean los seres, hago voto de liberarlos.

Por muy inagotables que sean las pasiones, hago voto de extinguirlas.

Por muy innumerables que sean los Dharmas, hago voto de dominarlos.

Por muy incomparable que sea la verdad del Buda, hago voto de alcanzarla.

Puede que sea tradicional el hablar del Bodhisattva como si fuera una persona. Pero si tratamos realmente de llegar a una apreciación intuitiva de estos votos, nos daremos cuenta de que no se puede pensar de un Bodhisattva como se piensa de un hombre o una mujer corriente. No podemos concebir al Bodhisattva como a un individuo extraordinario. El Bodhisattva no es en absoluto una persona. Al menos en las fases más avanzadas de su carrera espiritual, él trasciende completamente la personalidad individual para convertirse en lo que podría llamarse un torrente de energía espiritual supra-personal. Pero por muy sublime que sea el logro del Bodhisattva, el budismo del Mahayana alienta a todos absolutamente para que lo hagan su objetivo. Es decir, alienta a cada persona para que coopere en lo que se describe como la gran obra de la

transformación universal. El ideal del Bodhisattva por consiguiente tiene un objetivo universal, el cual no es nada menos que la Budeidad suprema; tiene un alcance universal, el cual abarca a todos los seres y, finalmente, su fondo es también universal, pues es el espacio infinito y el tiempo ilimitado. Es una aspiración supremamente heroica.

Pero, por supuesto, no todo el mundo quiere ser héroe. Incluso entre los seguidores del Mahayana no todos quieren ser Bodhisattvas. Por extraño que parezca, ¡Algunas personas son bastante reacias a ganar la Iluminación suprema! Por lo tanto, parte de la tarea del Bodhisattva es echarles una mano - o incluso unas muletas. Para hacer eso el Bodhisattva tiene que reunir sus recursos, aquello que recibe el nombre de *medios diestros*: un conjunto de métodos para ayudar a las personas en el campo espiritual, de modo apropiado para la fase de desarrollo en que se encuentren, su temperamento y su posición en la vida. Si el Bodhisattva es lo suficientemente hábil el que recibe su ayuda no notará ni siquiera que se le está ayudando. Es decir, el Bodhisattva se acerca a la gente. Trata de verla en su ámbito, trata de aprender su lengua. En pocas palabras, él le facilita las cosas - es decir, en la medida que eso es compatible con los objetivos y exigencias de la vida espiritual.

Por muy voluntarioso y útil que sea un Bodhisattva, no puede producir mágicamente la transformación espiritual en ti; tienes que hacerlo tú mismo. Por mucho que te dé el Bodhisattva, en forma de guía, ánimo e inspiración, tienes que aportar tu activa cooperación, aún si lo único que haces es simplemente ser receptivo a su influencia.

El Bodhisattva no hace necesariamente mucho - a veces su ayuda consiste en simplemente estar presente. Tampoco aparece necesariamente vestido para su papel (por así decir) con su tocado de joyas y sobre un resplandeciente trono de forma de loto. El puede a veces dejar todo eso atrás y mostrarse como un ser humano alentador, afectuoso, comprensivo, amable y positivo. En la vida espiritual hace falta mucho ánimo: ánimo para no temer comportarse de forma ética, a pesar de lo que piensen los demás; ánimo para ser generoso con nuestro dinero, tiempo y energía; ánimo para expresar nuestros sentimientos de fe y devoción.

En este modo, conforme el Bodhisattva aprende a acercarse a la gente, surge el lado popular, e incluso étnico, del budismo del Mahayana. En Oriente, en los países del budismo Mahayana, la gente es animada a cooperar en la construcción de templos y monasterios, también lo es a hacer ofrendas de comida a los monjes errantes, así como a realizar simples actos devocionales, como la ofrenda de flores al Buda, la recitación de *mantras* y las peregrinaciones a sitios sagrados (actos de forma simple pero de contenido muy significativo). Tal budismo popular no ha de ser despreciado como si de una degeneración de la enseñanza original se tratara. Podemos considerarlo como una especie de puente: un puente entre la existencia mundana ordinaria y la vida puramente espiritual, e incluso transcendental. Conforme el budismo se establece en Occidente ese puente está tomando formas nuevas. Los centros budistas organizan actividades culturales sirviéndose de la tradición cultural occidental, proporcionan actividades tales como clases de yoga, *T'ai Chi Ch'uan* y la técnica de Alexander, además, establecen

negocios tales como restaurantes vegetarianos. Todas estas cosas dan a la gente la oportunidad de acercarse a la forma de vida budista.

Donde el budismo del Mahayana popular representa una degeneración de la enseñanza, lo hace porque se ha convertido en un fin en si mismo; porque allí no ha habido un Bodhisattva para recordar a la gente de que se trata todo eso, y así se ha olvidado la meta definitiva de la Budeidad suprema. Sin nadie presente que les recuerde la razón de lo que hacen, las personas tienen la tendencia a construir casas sobre el puente en vez de utilizarlo para cruzar al otro lado.

Esto mismo es la moraleja de un cuento japonés que trata de la carrera de un monje joven. Previniéndose para el futuro, este joven novicio pensaba:

- Llegará el día en que me encargue de un templo y vendrá la gente a él para instruirse. Es pues muy importante que esté en buenas relaciones con la gente. Ahora bien ¿Qué podría hacer yo que le gustase y le hiciese sentirse cómoda?

El pensó que lo mejor sería aprender a tocar la flauta. Si era capaz de tocar cuando la gente fuera al templo, eso crearía un buena impresión lo que conduciría a relaciones amistosas. Así pues, él comenzó a aprender la flauta y - resumiendo la historia - al final quedó tan absorto con la música que olvidó completamente su intención de hacerse monje. La adopción prematura de *los medios hábiles* se convirtió en su perdición: se desvió del camino.

En el contexto occidental, y tomando como ejemplo un restaurante vegetariano, aquellos que lo llevan pueden olvidar que la razón por la que abrieron el restaurante fue ante todo ofrecer a los recién llegados un punto de contacto con la forma de vida budista. Quizá se estén limitando a tratar que les incluyan en *the Good Food Guide* (la guía del buen comer). La única garantía real contra tal degeneración es asegurarse de que todo ese tipo de actividades son dirigidas por aquellos profundamente comprometidos con la vida espiritual.

Siempre tratando de evitar todos estos riesgos, el budismo del Mahayana se ha extendido verdaderamente mucho, desde la India al Tíbet, a la China, a Japón y, ahora, a Occidente. En la medida que lo ha hecho, ha tomado elementos de cada una de esas culturas. Esto se puede concebir como un aspecto del aprendizaje del Bodhisattva, en el que él aprende la lengua de la gente a la que quiere ayudar. Esa fusión con la cultura popular se ha desarrollado tan abundantemente en Oriente que algún experto académico moderno ha cometido el error de pensar que el Mahayana es esencialmente un movimiento popular. Pero de hecho, aunque el Mahayana sea popular, es también muy profundo, y no sólo intelectualmente sino también espiritualmente.

Para evidencia de esto, nos basta sólo con tomar las enseñanzas que se centran en la Perfección de la Sabiduría, o como a veces se le llama, *la sabiduría que ha ido más allá*, es decir, más allá de lo mundano y a la realidad más remota. Esta realidad más remota se conoce en el lenguaje del Mahayana como *sunyata*, que literalmente quiere decir vacuidad. No obstante esto no debe llevar a la conclusión errónea de imaginar algún tipo

de espacio en blanco o un agujero negro. *Sunyata* no es la vacuidad en el sentido de lo vacío, es la vacuidad en el sentido de estar más allá de todos los conceptos, más allá del pensamiento, fuera del alcance de la mente racional. Desde el punto de vista de la realidad más remota, se puede decir que la Sabiduría Perfecta es la facultad espiritual que intuye a la *sunyata*, y ésta es lo intuido por la Sabiduría Perfecta; siendo una el sujeto y la otra el objeto. Pero desde el punto de vista de la *sunyata*, si es que se puede concebir un punto de vista en la *sunyata*, no hay tal distinción. En la realidad más remota o absoluta sólo hay consciencia entera, sin que sea dividida por la polaridad del sujeto y el objeto.

Lo que hace del Bodhisattva un Bodhisattva es la Sabiduría Perfecta. Al realizar *sunyata* trasciende completamente la distinción entre el Yo y el otro. Sólo entonces, paradójicamente, puede ayudar a los demás. El ideal del Bodhisattva no es un tipo de humanitarismo, ni siquiera un humanitarismo religioso. No es otra cosa que la sabiduría de la vacuidad que irrumpe en el mundo y actúa en medio de los asuntos de la vida cotidiana.

Toda esta énfasis en la sabiduría no quiere decir que el Mahayana descuide la fe y la devoción. Al contrario, en el budismo del Mahayana la devoción es particularmente intensa y no está dirigida sólo al Buda histórico, Shakyamuni, sino también al Buda ideal, al Buda universal, aquel que ocupa el centro del universo espiritual del Mahayana y que aparece en un número de formas y aspectos diferentes, por ejemplo: Amitabha, el Buda de la Luz Infinita, y Vairocana, el Buda del Esplendor Solar. Los devotos del Mahayana también veneran a los Bodhisattvas arquetípicos: Avalokiteshvara, el Señor que contempla con Compasión desde arriba; Manjusri, el de la voz suave, Señor de la Sabiduría; Samantabhadra, el benefactor universal; Ksitigarbha, la Matriz de la Tierra, el cual desciende a las profundidades de los estados de sufrimiento; y muchos otros más. La devoción mahayánica se dirige a todos estos grandes seres.

El sutra de la Luz Dorada ejemplifica muchas de estas características de Mahayana: su universalidad, su énfasis en el ideal del Bodhisattva, su espíritu de devoción intensa, su adoración de una pluralidad de Budas y Bodhisattvas. También es en cierta forma un *sutra* típico (o como mínimo un *sutra* mahayánico típico), es decir, una escritura budista de un tipo particular. Pero antes de considerar que tipo de escritura es un *sutra*, necesitamos hacernos una pregunta más básica ¿Qué es una escritura? La palabra quiere decir en sentido literal simplemente algo escrito. Pero aunque hoy en día podamos ir a una librería y tener la oportunidad de elegir de un estante entero lleno de *sutras* budistas, es importante recordar que estos textos no fueron en absoluto documentos escritos desde su origen.

El Buda mismo, el Buda histórico Shakyamuni, nunca escribió nada. No es siquiera seguro que el supiera leer y escribir. En su época, escribir no era una ocupación muy respetable. Los comerciantes utilizaban la escritura para llevar sus cuentas, pero la idea de poner por escrito algo sagrado, como una enseñanza espiritual, era simplemente inconcebible. Por lo tanto, el Buda no enseñó escribiendo libros de gran éxito, sino hablando con la gente, pasando sus enseñanzas por medio de la conversación, el debate y los discursos. Por su parte, sus discípulos se aseguraban de recordar lo que él decía. A

veces, en verdad, sus palabras fueron tan memorables que nadie que las oyera hubiera podido olvidarlas. Pero aun si había discípulos que las olvidaban, había otros que las recordaban y, llegado el momento, pasaban a sus propios discípulos las enseñanzas que ellos habían oído. De este modo, la enseñanza del Buda fue transmitida oralmente en la India por muchísimas generaciones que abarcaron cientos de años.

Los discípulos antiguos no sólo recordaron cientos y miles de enseñanzas, también lograron ordenarlas, editarlas y catalogarlas oralmente, sin ni siquiera llevar la pluma al papel, o mejor dicho, el punzón a la hoja de palma. Indudablemente todo eso fue un logro tremendo. La persona más importante en este extraordinario proceso fue Ananda, que era primo del Buda y su constante acompañante durante los últimos veinte años de su vida. Adonde iba el Buda, iba Ananda también. Si el Buda iba a pedir limosna, Ananda iba unos pasos detrás; si el Buda aceptaba una invitación, Ananda estaba naturalmente incluido; y si el Buda daba un discurso, Ananda estaba presente entre los que escuchaban. Durante veinte años el Buda fue rara vez visto sin Ananda a su lado, aprendiendo con su prodigiosa memoria todo lo que el maestro decía.

He de confesar haber tenido dudas sobre la memoria sobrehumana de Ananda hasta que precisamente conocí a alguien con poderes de recordación comparables. Un hombre que podía acordarse de todo lo que me había oído decir, palabra por palabra, además del lugar donde lo había dicho, cuando e incluso por qué. Esto fue suficiente para convencerme de que un individuo como Ananda es algo insólito pero no una quimera.

Fue poco después de la muerte del Buda - su *Parinirvana* - cuando el talento de Ananda se manifestó. Esto fue cuando los seguidores del Buda se reunieron en una gran cueva cerca de Rajagrha, en el Bihar actual, para celebrar lo que después se ha llamado *el primer concejo*. Pero esta denominación ni se aproxima a evocar el verdadero carácter de esa ocasión. La palabra sánscrita que describe esa reunión es *sangiti*, que quiere decir literalmente *recitar juntos*, o incluso *cantar juntos*. Los monjes - y se supone que había unos quinientos - recitaron o cantaron juntos todo lo que recordaban de la enseñanza del Buda. No obstante, el *sangiti* fue dominado por la contribución de Ananda a lo que podríamos llamar la memoria colectiva de la comunidad espiritual.

Por lo tanto, las palabras *eso he oído yo* con las que comienzan casi todas las escrituras budistas, representan el testimonio personal de Ananda según el cual lo que sigue es un relato fiable de eso que el Iluminado precisamente dijo. Esas palabras quieren decir que Ananda estaba presente, o que si no lo estaba el Buda le había repetido todo a él después. Son esas palabras, según se cree, la garantía del texto. *Eso he oído yo en cierta ocasión* se usa como un imprimátur general, por así decir, para el contenido de cualquier escritura.

El *sutra* nos es el único tipo de escritura budista, aunque quizá sea el más importante y representativo. Incluso en el período de la transmisión oral, los monjes ya habían sacado una lista de nueve formas (doce para la escuela sarvastivadina) que asumía la comunicación oral del Dharma. Estas formas aparecieron después como subdivisiones de la literatura canónica, pero originalmente eran sólo diferentes modos en que el Buda eligió hablar.

Algunas veces, por ejemplo - y esto quizá nos sorprenda - eligió hablar en verso. Esto no era tan difícil como parece porque las leguas indias antiguas se prestaban con mucha más facilidad a la métrica que el inglés actual. Normalmente, de hecho el Buda pasaba de pronto al verso en *impromptu* (*gatha*) para responder a alguna pregunta. En ocasiones la pregunta se le hacía en verso y el Buda la respondía de igual modo, pero a veces incluso respondía en verso a una pregunta en prosa; quizá porque el verso facilitaba la memorización de lo que él quería decir. Así pues, él producía en el acto una estrofa o una serie de estrofas. Este fue el origen de una de las escrituras budistas más famosas, el *Dhammapada*, así como el de muchos otros textos.

Para enseñar, el Buda no tenía que ser siempre incitado con una pregunta. A veces hablaba sin incitación alguna; incluso cuando no había nadie presente. A estas locuciones espontáneas del Buda, generalmente en verso, se les llama *udana*, que quiere decir literalmente *el aire que se expira*. Según la antigua tradición india hay cinco tipos distintos de respiración, *el aire que se expira*, una expiración contundente, es uno de ellos. De modo que al Buda no se le ha preguntado nada, nadie le está hablando, e incluso está solo, pero de repente surge una *udana*. Esto representa una locución del Buda bajo la tremenda presión del sentimiento espiritual. Se podría decir que la locución explota en el Buda, que no puede quedársela para sí mismo y sale.

Entre las otras formas de escritura está la *geya*, una enseñanza dada en prosa con versos intercalados. En esta categoría se incluye también las ocasiones en que el Buda da primero la enseñanza en prosa, y después es repetida toda en verso, con algunas variaciones a veces. Además están los *jatakas* o *cuentos del nacimiento*, en los que el Buda relata episodios de una u otra de sus existencias anteriores. Y los *abhutadharma*, los *acontecimientos maravillosos*, que describen sucesos extraordinarios en la vida del Buda en esta era; son sucesos que consideraríamos mágicos.

Además de todas estas formas de enseñanza, la *gatha*, la *udana*, la *geya*, el *jataka* y otras más, se encuentra el *sutra*. *Sutra* literalmente quiere decir hilo. Cuando no seguimos algo que alguien nos está diciendo, decimos que hemos perdido el hilo. El hilo es aquello que conecta el discurso. Un *sutra*, pues, es un discurso que sigue un *hilo*, dado por el Buda; o incluso podríamos decir una conferencia, si con ello queremos decir algo inspirador, en vez de algo más seco que el polvo.

En cuanto al contenido, hablando en general, pertenecen a dos tipos: *sutras* del Hinayana y *sutras* del Mahayana. El Hinayana es la primera de las tres formas históricas del budismo, la palabra *hinayana* quiere decir literalmente *camino pequeño*. No es una secta o escuela en particular. El Mahayana identificó al Hinayana como a un amplio movimiento y lo designó como algo contrario a lo que él mismo era. Así creo el término *hinayana* para describir a aquellos que, según el Mahayana, se interesaban predominantemente en su propio desarrollo espiritual y no compartían la perspectiva universal del Mahayana. La tercera forma histórica del budismo es el Vajrayana, el camino del diamante o del rayo. Pero esta tradición encuentra su expresión característica con los textos que se llaman *tantras* y *sadhanas*, y tan sólo ha producido dos *sutras* de importancia.

Los *sutras* del Hinayana y los del Mahayana no podrían ser de carácter más distinto. En los *sutras* del Hinayana, o *suttas*, la enseñanza del Buda está firmemente sujeta a un contexto geográfico e histórico: el noreste de la India durante el sexto siglo antes de nuestra era; el contexto de la vida y época del Buda. Estos *sutras* están llenos de referencias a la situación política de la época, así como a sus circunstancias económicas. También contienen detalles sobre las costumbres de la sociedad, las creencias religiosas, las especulaciones filosóficas, además de información sobre como se vestía la gente, lo que comían, los cultivos que cosechaban, los tipos de casa que construían, los oficios y ocupaciones. Uno de los *sutras* incluso cita treinta o cuarenta juegos a los que jugaban en aquella época - también hace referencia en ellos a todo tipo de oficios y profesiones. Además de toda esta historia social hay además historia natural. Los *sutras* del Hinayana se desenlazan en el marco del bosque impenetrable y las majestuosas cordilleras de la India, en el marco de sus varias estaciones del año - la estación cálida, la estación fría y la estación de las lluvias - y en medio de su fauna y flora, en medio de todo tipo de animales, aves, árboles e insectos.*

En los *sutras* del Hinayana se nos da una imagen detallada y vívida de la India contemporánea a la Atenas de Solón, a la Italia que conoció Pitágoras, a la Persia de Zoroastro y a la China de Confucio. También recibimos una impresión bastante clara del tipo de gente a quien enseñaba el Buda. En verdad, y tal como indican las escrituras, no hubo apenas ningún tipo de persona al que el Buda no enseñase. Lo encontramos dirigiéndose a monjes errantes y ascetas, a reyes, príncipes y ministros; a mercaderes, granjeros y filósofos; a ladrones, prostitutas y marginados. El ejerció su influencia sabia y compasiva por toda la sociedad del norte de la India de su época.

En cambio, los *sutras* del Mahayana nos presentan una imagen muy distinta. En algunos de ellos nos encontramos también en la India; pero cuanto apenas. Podríamos decir igualmente que al menos en alguno de ellos estamos aun sobre la Tierra, pero cuanto apenas. De hecho, en algunos de ellos hemos abandonado la Tierra completamente por un mundo celestial superior - cuya ubicación desconocemos, pero no nos preocupa, ya que es tan bello y encantador. No obstante, en la mayoría de los *sutras* del Mahayana las características principales del paisaje indio son aun tenuemente visibles. Aún vemos en ellos casas y árboles - como mínimo podemos ver como a través de una niebla radiante el pico solitario de una montaña. Pero aunque distingamos estas cosas con que estamos familiarizados, ellas están todas transfiguradas, bañadas con la luz de lo sobrenatural.

No sólo eso. Cuando leemos o escuchamos las escrituras del Mahayana, o mejor dicho, cuando participamos en ellas - pues ése es el sentimiento que se tiene - nos damos cuenta de todo tipo de sensaciones extraordinarias. Suena música celestial, el aire lleva fragancias delicadas, a veces llueven abundantes flores doradas. Y a veces, la escena se extiende más allá del paisaje, transformado para incluir no sólo a este mundo, ni aun al universo, sino a miles y miles de mundos y miles y miles de universos, todos ellos con sus propios Budas y Bodhisattvas que enseñan el Dharma.

En el centro de todo esto, justo en el centro del *sutra* del Mahayana, se sienta el Buda. El se sienta sobre un trono de un loto de muchos pétalos que se apoya sobre dos leones,

bajo árboles de todo tipo que brillan cargados de joyas resplandecientes. El no está rodeado por sólo unos pocos monjes de apariencia mendicante, sino por una gran multitud de seres que incluye a muchos Bodhisattvas. De la concurrencia, y especialmente del Buda, irradia un gran resplandor. Ese Buda, sentado en medio de ese gran resplandor, es el que enseña en los *sutras* del Mahayana. Mientras enseña ocurre todo tipo de prodigio. La Tierra se estremece en modos diferentes, de los cielos llueven flores y aquellos que escuchan alcanzan todo tipo de visión clara transcendental. El mundo del Mahayana es un mundo de luz, de color, de belleza indescriptible y alegría inexpresable.

A la vez es un mundo muy misterioso. Tiene algo que elude a la mente, algo sobrecogedor e insondable. Es desconcertante, y aún así el sentirlo da un sentimiento de felicidad y serenidad profundas. En la totalidad de la literatura espiritual del mundo no hay nada parecido a la atmósfera de los *sutras* del Mahayana - parecen casi ciencia-ficción transcendental. Probablemente lo más similar a ellos en la tradición occidental se pueda encontrar en los libros sagrados de los nósticos, tales como el *Pistis Sophia*, estos están también bañados de luz e impregnados de un sentido de lo misterioso.

El Dr. Conze ha sugerido en su ensayo *Budismo y gnosticismo* que estas similitudes quizá no sean coincidencia y que el gnosticismo podría estar relacionado con el budismo mahayánico. No obstante, sus argumentos no son lo suficientemente convincentes, particularmente parece dudosa la conexión que establece entre la gnosis y la *prajna*, entre la sabiduría en el gnosticismo y en el budismo. De hecho, las diferencias que distinguen a la gnosis de la *prajna* son bastante instructivas. Aun siendo difícil generalizar, ya que el gnosticismo es un fenómeno de mucha amplitud, se puede decir que los nósticos casi siempre pensaron que la sabiduría es la adquisición de conocimiento acerca de ciertos misterios ocultos y detalles mitológicos. Parecen haber tenido la idea de que había ciertos grandes misterios acerca del cosmos -un número de esferas de existencia, un número de eones, etc...- y si uno entendía todos esos misterios, si uno tenía todas las contraseñas y claves, tenía la gnosis. En cambio para el budismo la sabiduría es esencialmente la visión clara metafísica de algo que trasciende los mitos y misterios ocultos en que se interesan los nósticos.

Por ejemplo, los nósticos creían que el hombre estaba prisionero - una metáfora bastante aceptable para la condición humana. Pero también creían que las distintas esferas - el sol, la luna, los planetas - constituían prisiones dentro de prisiones, presidida cada una de ellas por una divinidad particular cuyo nombre o contraseña ha de ser aprendida para liberarse. El conocimiento nóstico era pues conocimiento de ciertos hechos, en vez del de la realidad más remota - *sunyata* - en el sentido metafísico.

Esto sugiere que desde el punto de vista gnóstico, la adquisición de conocimiento no era cuestión de desarrollo espiritual personal, en el modo en que el budista lo vería. En el gnosticismo el conocimiento depende simplemente de conocer a alguien en el modo apropiado, en que nos haga su discípulo y nos imparta cierta información. Esto incluye tomar literalmente ciertas estructuras mitológicas, o si preferís, hechos científicos. Sería como decir que *prajna* en el budismo quiere decir conocimiento de todos los planos de existencia y saber los nombres de todos los dioses que los habitan. Pero ningún budista

diría eso jamás. Ese conocimiento puede ser parte de la tradición budista, pero uno no desarrolla la sabiduría hasta que realiza la naturaleza verdadera de dichos planos de existencia, considerados desde el punto de vista más elevado.

Parece pues que hay una diferencia tremenda entre lo que el gnosticismo entiende por sabiduría y lo que por ello se entiende en el budismo; una diferencia disimulada por el uso de la palabra *sabiduría* para esos dos conceptos diferentes. No obstante, aunque el budismo mahayánico y el gnosticismo se diferencian de este modo, yo he sentido por mucho tiempo que debe de haber alguna conexión entre ellos - no necesariamente una conexión histórica. Hay sin duda una semejanza ligera pero definitiva en su espíritu. Además, parece que se puede detectar un poco ese espíritu en literatura occidental posterior, en la leyendas de rey Arturo (lo temprano y basado en el paganismo, no las incorporaciones cristianas posteriores), en particular en la leyenda del Santo Grial. Pero todo esto es pura conjetura.

Los *sutras* del Mahayana son clasificados como tempranos o posteriores, según estén escritos y divulgados con anterioridad o posteridad a la época de Nagarjuna. A Nagarjuna se le debe la divulgación en una amplia escala de enseñanzas características del Mahayana, particularmente aquellas acerca de la Perfección de la Sabiduría. Es justo decir que él fue el personaje más grandioso del budismo del Mahayana. El *floreció* (como generalmente dicen los eruditos budistas) probablemente en el siglo segundo de nuestra era (es difícil estar seguro sobre las fechas de ese período). Nagarjuna escribió un número importante de obras que todavía se estudian hoy amplia y profundamente, éstas incluyen los celebres *Versos sobre el Camino Medio (Madhyamaka-karika)*. Es porque él cita pasajes de varios *sutras* que podemos estar seguros de que estaban en circulación como documentos escritos durante su época. Este grupo de *sutras* tempranos incluye al *Saddharma Pundarika* o *Sutra del Loto Blanco*, el *Astasahasrika Prajnaparamita* o *La Perfección de la Sabiduría en 8000 líneas*, el *Vimalakirti Nirvedha* o *La exposición de Vimalakirti*, los dos *Sukhavati-vyuha Sutras* o *Sutras del Arreglo de la Tierra Pura* y, finalmente, el *Dasabhumika* o *Las diez fases del progreso del Bodhisattva*. El grupo de *sutras* posteriores incluye obras tan famosas como las ya mencionadas: *El sutra amplio sobre la Perfección de la Sabiduría*, *El sutra Diamante* y *El sutra Lankavatara*, además del *Nirvana Sutra* y muchos otros, incluido *El sutra de la Luz Dorada*.

El sutra de la Luz Dorada apareció en la India durante el período que comprende desde el siglo quinto al octavo de nuestra era, escrito en la lengua que los expertos occidentales denominan sánscrito híbrido budista. No apareció en un momento preciso dentro de esos trescientos años y de una vez, totalmente formado y completo,. Más bien emergió como documento literario gradualmente, durante ese largo período - un proceso nada inusitado en el proceso de composición de los *sutras*, especialmente los del Mahayana.

No hay forma de saber por cuanto tiempo existió el *sutra* antes de que pasara a ser escritura, pero en espíritu al menos descende de la época del Buda histórico. El, por supuesto, no escribió nada en absoluto. Durante un período de unos cuatrocientos años, antes de que se escribiera ni tan sólo una palabra, la gran acumulación de enseñanzas

orales dejada tras su muerte fue ordenada, editada e incluso expandida por los monjes. Incluso entonces, la enseñanza no fue pasada a escritura de una sola vez. El proceso entero de pasar toda la tradición oral a escritura duró mil años; desde el primer siglo antes de nuestra era hasta el siglo décimo. Hablando en general, las enseñanzas exotéricas fueron las primeras que se transformaron en escrituras, mientras que las más esotéricas permanecieron en la mente de los guardianes de la tradición oral por más tiempo y aparecieron como escrituras bastante tarde.

Por esto, las escrituras budistas no pueden ser juzgadas literatura, o descritas con tal palabra. Son más bien como depósitos sucesivos en forma literaria provenientes de la tradición oral. ¿Pero qué pruebas hay de que son realmente *Buddhavacana*, la palabra auténtica de Buda? ¿Cómo sabemos que no fueron simplemente inventados? En el caso de las escrituras del Theravada o Hinayana - que, por cierto, fueron escritas aproximadamente en la misma época que las del Mahayana - se puede señalar que la repetición y (stock formulae) sugieren un elemento mnemotécnico. Si bien no es sorprendente que los sutras del Mahayana no se caractericen por tales elementos. En el Theravada siempre se ha tenido interés en la letra, en la exactitud verbal, de ahí los pasajes muchas veces repetidos y la forma de los textos del Canon Palí. Por esto mismo, es de esperar que tales repeticiones no se encuentren en las escrituras del Mahayana; pues en la tradición mahayánica se interesaban mucho más en la transmisión del espíritu de las enseñanzas del Buda.

Aunque el Sutra de la Luz Dorada es una colección de depósitos de la tradición oral, esos depósitos no fueron necesariamente escrituras totalmente literales de enseñanzas que existían exactamente en esa forma. Es mucho más probable que ciertas ideas estuviesen en circulación en un número de versiones distintas y que cuando se escribiesen se les diese su forma literaria. Eso estaría más de acuerdo con el carácter del Mahayana. Hay muy poca evidencia de que esto fuese así, pero no importa realmente. Lo importante es si uno acepta o no algún tipo de continuidad espiritual entre la enseñanza del Buda y los sutras del Mahayana tal y como nos han llegado. Alguien debió crearlos. Si uno mantiene la idea de que El sutra de la Luz Dorada, El sutra del Loto Blanco y los sutras de la Perfección de la Sabiduría y todos los demás no tienen conexión con el Buda,, entonces ha de proponer un gran número de personalidades espirituales sobresalientes que habrían sido responsables de la creación de estos sutras; personalidades que no han dejado ni rastro ni testimonio de su existencia. Si el pensamiento, o al menos la inspiración espiritual esencial, de una obra tan extraordinaria como el Sutra Avatamsaka no proviene del Buda ¿Quién lo creó?

Como hemos visto, quien enseña en los *sutras* es el Buda eterno, una figura gloriosa y mítica. Pero la tradición mahayánica dice, o parece decir, que esos *sutras* fueron dados por el Buda histórico. De hecho, algunos *sutras* del Mahayana comienzan con la imagen del Buda sentado en el Pico del Buitre que era, y sigue siendo, un lugar en el norte de la India, cerca de Rajagrha, donde el Buda histórico solía enseñar con frecuencia. Por tanto, parece que estemos ante una contradicción. Sin embargo, este tipo de cuestión - si el Buda que enseñó los *sutras* fue histórico o mitológico - no habría ocupado al budista antiguo, ya hubiera sido del Theravada o del Mahayana, porque él no distinguía entre lo histórico y lo mitológico como lo hacemos nosotros. Para nosotros existe la posibilidad

de creer que los *sutras* del Mahayana no fueron predicados literalmente por el Buda histórico. Esto es, en el sentido de que si hubiéramos estado en la India hace dos mil quinientos años habríamos oído predicar al Buda estos *sutras* exactamente con las mismas palabras. Somos libres de creer que después del *parinirvana* del Buda los *sutras* fueron escritos por yoguis, místicos o meditadores que en sus meditaciones habían escuchado al Buda arquetípico (el *sambhogakaya*) predicar de ese modo. Pero eso no es la tradición mahayánica.

Las escrituras que no han llegado, y que varían tan ampliamente en su carácter, representan distintas vetas de la tradición oral. Podríamos decir que el Canon Palí, por ejemplo, representa ciertos elementos de la tradición oral que los theravadines tomaron y han preservado. Había otros elementos que prefirieron dejar a un lado. Lo mahasanghikas intervinieron en esto, porque parecen haber preservado tradiciones que provenían del Buda, pero que fueron dejadas a un lado por los theravadines o bien no las conocían. Por lo tanto no es que diferentes escuelas preservasen diferentes versiones de la misma tradición; más bien es que cada escuela preservó las enseñanzas que en ella se consideraban importantes y no preservó las demás.

Hay un relato antiguo que dice que el canon de los mahasánghikas fue preservado por monjes y gente laica, mientras que el del Theravada fue preservado por la comunidad monástica únicamente. Esto quizá explique la tendencia algo monástica de todo el *Tipitaka Palí*, una tendencia que probablemente no esté justificada por toda la tradición. El hecho de que los mahasanghikas preservaran más de los elementos que no eran monásticos fue una de las causas de que las enseñanzas del Mahayana tuviesen un carácter más universal.

La historia literaria de los *sutras* del Mahayana en la China es bastante diferente de la tuvieron en la tradición india. Los chinos tenían una cultura literaria desde la época de Confucio y eran estudiosos críticos de textos. Eran conscientes de la posibilidad de distintas lecturas de un texto, e incluso en periodos más remotos habían hecho estudios sobre la autenticidad de textos antiguos. Por ejemplo, aproximadamente quinientos años después de la época del Buda hubo un emperador que quiso que la historia comenzara con su reino y ordenó que se quemaran los libros. Una cantidad enorme de literatura fue quemada, pero algunos años después, cuando él murió, los eruditos empezaron a sacar los libros antiguos de sus escondites. En aquella época se produjeron muchas falsificaciones, pero los eruditos chinos fueron capaces de resolver el problema porque sabían, por ejemplo, que algunas palabras no habían existido con anterioridad a ciertos períodos. Si encontraban un texto atribuido a un escritor o maestro del año 300 antes de nuestra era en el que había una palabra que no había estado en circulación hasta el año 100 antes de nuestra era, sabrían que no era auténtico. Ellos comprendían los principios de la crítica de textos, lo cual significa que los *sutras* producidos en la China que decían ser originarios de la India quedaban como falsificaciones literarias intencionadas.

Pero los indios no sabían nada sobre crítica de textos. Por lo que podemos asumir que los *sutras* escritos en la India que no provenían de la época del Buda fueron escritos por personas que estaban en contacto con alguna tradición existente y que creían que lo que

estaban pasando a escritura era la enseñanza del Buda. Ellos no tenían la sofisticación literaria de los chinos.

Así que gradualmente, a lo largo de los siglos, *sutra* tras *sutra* fueron pasados a la escritura. Muchos de ellos, particularmente los *sutras* del Mahayana más largos, no fueron escritos de una sola vez, sino que se escribieron por partes. Es por esto que se puede hablar justamente del crecimiento de un *sutra* del Mahayana. Sin embargo la idea de que se escribió en partes no ha de sugerir una secuencia lógica en el *sutra*, o alguna estructura o unidad puramente literaria; porque como ya hemos visto un *sutra* no puede abordarse como una obra literaria.

En el caso de la mayoría de los *sutras* del Mahayana será mucho más útil buscar un centro o núcleo de energía espiritual, que si fue lo suficientemente poderoso habría atraído hacia sí mismo fragmentos de las vastas reservas de material memorizado que flotaban por la tradición oral. En *El sutra de la Luz Dorada*, ese centro de energía espiritual es el tercer capítulo, el famoso capítulo de la confesión. Como ha demostrado Nobel en su detallada introducción a su edición del *sutra*, toda la obra fue formada alrededor de ese núcleo; o quizá sería más exacto decir que el núcleo atrajo otros materiales de la tradición oral.

Hay algo extraño en el capítulo central de *El sutra de la Luz Dorada*. Como hemos visto, los *sutras* han de estar formados por discursos del Buda relacionados -hay muchas excepciones, pero por lo general este principio se mantiene. No obstante, la parte más importante del *sutra* no es hablada por el Buda. Ni siquiera es hablada por un Bodhisattva: es el sonido de un tambor - un tambor dorado. Y esto ocurre en el sueño de una persona. Además cuando uno sigue leyendo o escuchando el *sutra*, descubre algo más misterioso aún. Tras un momento, si bien no al principio, uno gradualmente se da cuenta de que no es cuestión de sentarse pasivamente y escuchar un discurso particular del Buda, o quien esté hablando. El Buda y los demás personajes en el *sutra* hablan sobre el *sutra*. Todo tipo de prodigios tienen lugar en él. Pero si uno se pregunta dónde está o qué es el *sutra* ve que no está localizado ni identificado. Uno lo escucha, los personajes se refieren a el *sutra*, lo alaban... pero ¿Dónde está el *sutra*? ¿Qué es? ¡Parece que no haya para nada un *sutra*!.

Al final uno cae en la cuenta de que el *sutra* sólo puede ser lo que en él ocurre. Además uno se da cuenta también de que está implicado. *El sutra de la Luz Dorada* no hace referencia a sí mismo como si fuera un texto o escritura sino que se autodenomina *profunda región de los Budas*. Esto quiere decir que el *sutra* no es un objeto más de nuestro propio mundo, sino un mundo entero en sí mismo, la totalidad de un mundo espiritual. Resumiendo es un *sutra vaipulya*.

Existen varios cientos de *sutras* del Mahayana. Algunos en el sánscrito original, otros tanto en sánscrito como en traducciones al chino y al tibetano, y otros solamente en traducción. A un cierto número de los textos más importantes se les conoce como *sutras vaipulya*. *Vaipulya* quiere decir: ancho, vasto, extenso... y los *sutras vaipulya* son ciertamente considerablemente largos, llegando a veces a ser todo un grueso volumen en la traducción al inglés. Pero esto no es realmente lo que significa el término. Se les

llama *vaipulya* porque cubren un campo ancho, vasto y extenso. Su campo, de hecho, no es una subdivisión de la enseñanza, ni siquiera un aspecto: es la totalidad del Dharma. Si bien cada *sutra vaipulya* contempla el Dharma que todo lo incluye desde su ángulo propio y característico y, quizá también en acuerdo con las necesidades particulares de un tipo de aspirante espiritual,

Por consiguiente, cada *sutra vaipulya* es un producto completo. Al menos en lo que atañe a las necesidades del discípulo. Cada uno puede ser estudiado, usado para la reflexión o practicado sin necesitar referirse a ninguna otra formulación del Dharma. Si se quiere estudiar el *sutra* desde el punto de vista lingüístico o académico es otra cosa, pero desde el punto de vista espiritual limitarse a un solo *sutra vaipulya* es bastante satisfactorio.

El sutra de la Luz Dorada no se autodenomina *sutra vaipulya* con esas palabras - la expresión *sutra vaipulya* no forma parte de su título oficial, por así decir - pero indudablemente lo es. Para empezar, es de tamaño extenso y de contenido verdaderamente extenso. *El sutra de la Luz Dorada*, igual que los demás *stras vaipulya*, es un mundo completo en sí mismo. Como ya vimos, el *sutra* mismo es consciente de ello, por así decir. En el capítulo de la introducción dice el Buda: "Proclamaré este *sutra*, la profunda región del Buda, el maravilloso misterio de todos los Budas, durante millones de eones." Con espíritu muy similar, en el capítulo trece, al *sutra* se le llama "la profunda esfera de actividad de un Buda".

Comencemos la exploración de esa profunda región del Buda trazando sus grandes rasgos, sus diecinueve capítulos:

Capítulo primero: Es un capítulo introductorio. El Buda se encuentra en el Pico del Buitre (donde se proclaman muchísimos de los *stras* del Mahayana) cerca de la ciudad de Rajagrha. Ananda está también presente, no sólo escuchando y memorizando, sino también haciendo preguntas al Buda, que él responde alabando *El sutra de la Luz Dorada*.

Capítulo segundo: En Rajagrha, un Bodhisattva llamado Ruciraketu (que quiere decir: bello cometa) está preocupado. El es un Bodhisattva pero tiene un problema - no un problema psicológico, sino espiritual o metafísico. El no llega a entender por qué tuvo el Buda una vida tan corta: tan sólo ochenta años. Para responder a su pregunta se le aparecen cuatro Budas y el resultado de su aparición es que él comprende que la vida del Buda es de hecho imposible de medir.

Capítulo tercero: El sueño del Bodhisattva. Ruciraketu tiene un sueño en el cual un *brahmin* toca un tambor dorado y del tambor surgen una serie de bellos versos de confesión. Estos versos forman el núcleo de todo el *sutra*.

Capítulo cuarto: La abundancia de flores de loto. El Buda habla de un rey que alababa a los Budas del pasado, del presente y del futuro. Aunque no se nos dice en modo explícito, el rey había sido Ruciraketu en una existencia anterior.

Capítulo quinto: Sobre la Vacuidad. Este capítulo trata del tema de *sunyata*.

Capítulo sexto: El capítulo más largo del *sutra*, ocupa casi la quinta parte de su extensión. En él los cuatro grandes reyes, los protectores de las cuatro direcciones de los puntos cardinales del mundo, prometen proteger el *sutra*, así como a los monjes que lo proclamen y a los reyes que lo promuevan.

Capítulos séptimo, octavo y décimo: En estos capítulos aparecen tres diosas: Sarasvati, diosa del conocimiento; Sri, diosa de la riqueza; y Drdha, diosa de la Tierra. Cada una de ellas promete también proteger el *sutra*.

Capítulo noveno: Este trata del mantenimiento de los nombres de los Budas y de los Bodhisattvas, en él son enumerados varios de ellos y se les rinde saludos. Entre estos Budas y Bodhisattvas hay varios que tienen un papel importante en otros *sutras* del Mahayana.

Capítulo undécimo: Samjñaya, el general de los yaksas, un tipo de dioses, se presenta y promete proteger el *sutra*.

Capítulo duodécimo: Sobre las instrucciones para reyes divinos. Este capítulo trata de la base ética, e incluso espiritual, para el ejercicio de la autoridad del rey.

Capítulo décimo tercero: El Buda describe una de sus vidas anteriores en la que, siendo el rey llamado Susambhava, invitó a un monje llamado Ratnoccaya a que expusiera *El sutra de la Luz Dorada*, además de hacer ofrendas al *sutra* a una escala de gran profusión.

Capítulo decimocuarto: Sobre el refugio de los yaksas. El Buda se dirige a Sri, la diosa de la riqueza, y explica que aquellos que deseen adorar a los Budas del pasado, del presente y del futuro deben escuchar *El sutra de la Luz Dorada*. El también enumera una larga lista de divinidades que protegerán el *sutra*.

Capítulo decimoquinto: Un capítulo de profecía y predicción. Diez mil dioses bajan de los cielos a presentarse ante el Buda y a escuchar el Dharma. El Buda predice que en un futuro infinitamente remoto ellos lograrán la Iluminación por su fe en *El sutra de la Luz Dorada*.

Capítulo decimosexto: Sobre la curación de la enfermedad. Este describe como Jalavahana, el hijo del mercader, aprendió el arte de la medicina de su padre, y como viajó por la India curando a las gentes de sus enfermedades. Este capítulo da mucha información sobre antiguas ideas en la India respecto al origen del tratamiento de las enfermedades, además hace mención de la influencia que tienen en la salud la comida, la bebida y las estaciones del año.

Capítulo decimoséptimo: Un cuento de tipo *jataka*. Jalavahana salva diez mil peces de la muerte debido a la sequía. Los peces se reencarnan, posteriormente, como dioses y en gratitud a Jalavahana, una noche, mientras dormía fueron a él y le colmaron con

cuarenta mil collares de perlas. Este capítulo también contiene una declaración sobre la ley del surgimiento condicionado.

Capítulo decimotercero: Otro cuento de tipo *jataka*. En éste, el Buda en una existencia previa, sacrifica su vida para salvar la de la tigresa hambrienta con sus cinco cachorros. Este es uno de los *jatas* más famosos y en el *sutra* se relata extensamente.

Capítulo decimonono: El último capítulo, y es sobre el elogio de todos los *Tathagatas*. En este capítulo, innumerables Bodhisattvas elogian cierto Buda cuyo nombre es tan largo que ocupa casi toda una línea del texto. El Bodhisattva Ruciraketu también elogia a ese Buda, igual que lo hace una diosa que también tiene un nombre largísimo. Entonces, entre el júbilo general, concluye el *sutra*.

Esto es, a grandes rasgos, *El sutra de la Luz Dorada*. Claro está que es terriblemente inadecuada una visión tan rápida de “una profunda región de los Budas”. Ningún resumen podría mostrar adecuadamente el espíritu de fervorosa devoción del *sutra*. Cada página vibra absolutamente con reverencia al Buda - y hacia *El sutra de la Luz Dorada*. Ningún resumen podría captar los momentos de gran belleza literaria del *sutra*, que incluyen himnos de alabanza al Buda tan bellos como los que encontraríamos en la literatura budista de cualquier otra parte. Pero este resumen quizá muestre algo adecuadamente, esto es que el *sutra* está compuesto de muchas partes agregadas y es de carácter un tanto misceláneo. A quien lee el texto por primera vez, puede perdonársele que le parezca algo así como una bolsa de trapos - una bolsa de trapos transcendentales, claro está, llena de maravillosos retales, brocados de joyas; pero aun así bolsa de trapos.

No obstante, a pesar de las apariencias, el *sutra* mantiene una continuidad. Posee unidad espiritual. Considerándolo a grandes rasgos, los diecinueve capítulos pueden dividirse en tres grupos. El primero consiste en un solo capítulo, el de la confesión, el núcleo original del *sutra*. El segundo grupo está formado por todos aquellos capítulos en que se presentan dioses y diosas y prometen proteger el *sutra*. El tercer grupo contiene todos los demás capítulos, la mayoría de los cuales pueden considerarse tentativas del *sutra* de atraer a su órbita todas las enseñanzas principales del Mahayana, así como todos los tipos de escritura budista. El capítulo segundo, por ejemplo, trata de la medida de la vida del *Tathagata*, que es uno de los dos temas principales de *El sutra del Loto Blanco*; el capítulo quinto trata de *sunyata*, algo tratado extensamente en los *sutras* de la Sabiduría Perfecta.

En este libro nos interesa principalmente el material contenido en el primer y segundo grupo, porque esos capítulos contienen las enseñanzas especiales y características del *sutra*: la transformación del Yo y la transformación del mundo. El primer grupo, el capítulo de la confesión, se dirige a la transformación de la vida del individuo por medio de la confesión y de la purificación. Pero la transformación del Yo trae consigo inevitablemente la transformación del mundo, y esto está representado por los capítulos en que los dioses y las diosas prometen proteger el *sutra*. Quiénes son esos dioses y diosas y como su promesa representa la transformación del mundo, son cuestiones que se responderán en los capítulos quinto, sexto y séptimo de esta obra.

Ahora nos queda la cuestión de cual es el principio de atracción que le da unidad al *sutra*. ¿Qué es lo que da unidad a la transformación del Yo y a la del mundo? La respuesta es muy simple. Esta colección de textos aparentemente miscelánea encuentra su unidad en las necesidades espirituales del individuo que quiere transformarse. Este factor da al *sutra* su unidad espiritual.

El principio de atracción se refleja en la situación en que nos encontramos nosotros, budistas occidentales. Hay actualmente un gran número de escrituras budistas a nuestro alcance, pero no todas tienen el mismo atractivo para el practicante serio del Dharma en Occidente. Unas son mucho más atractivas que otras porque parecen mucho más relevantes para nuestras necesidades espirituales. Son esas de las que sacamos sustancia, esas en las que encontramos nutrición espiritual e inspiración, esas que leemos, estudiamos y discutimos. En otras palabras, las que atraemos a nuestra órbita. Simplemente porque atraemos estos textos a nuestra órbita, tienen algo en común: nosotros mismos. Cada uno de ellos a su manera sirve para nuestras necesidades espirituales. Por lo tanto, podemos traer a nuestra órbita *El sutra de la Luz Dorada*. O quizá podríamos pensar en permitirnos ser atraídos nosotros a la órbita del *sutra*, permitiéndonos lanzarnos al corazón de la luz que transforma a ambos el Yo y el mundo.

2 El Sueño del Bodhisattva

Actualmente la mayoría de nosotros imagina que uno tiene tantas cosas que hacer que no se puede permitir pasar mucho de su precioso tiempo holgándose reflexionando sobre la vida. Pero si sucediera que encontráramos el tiempo de darle vueltas a las cosas en nuestra mente con más seriedad de la habitual, tendríamos seguramente que reconocer algunas cosas sobre uno mismo, cosas que puede que no nos resultaran del todo agradables ni dignas de elogio. Una de las cosas que, al reflexionar, nos veríamos forzados a reconocer es que como seres humanos tomamos mucho por sentado. Sabemos que hay cosas que poseemos, cosas que sabemos que sentimos, pero de cuyo valor y significación somos totalmente inconscientes; verdaderamente tan inconscientes que casi mejor que no las poseyéramos.

Supón que cuando eras bebe se te hubiera dado un guijarro para que jugaras. Supón que lo hubieras tomado y que jugaras con él todos los días, a todas horas, de modo que se convirtiera en algo tan familiar como tu propia mano. Gradualmente te acostumbrarías tanto al guijarro que probablemente no tendrías ningún cuidado especial ni le darías ningún valor particular. Quizá nunca te dieras cuenta de que el guijarro no era realmente un guijarro sino una piedra preciosa de valor inestimable.

La vida misma es una de las cosas que tendemos a tratar como a un guijarro, en vez de como a la piedra preciosa que realmente es. No llegamos a entender el significado del simple hecho de estar vivos. Pero es significativo. Al fin y al cabo, podríamos igualmente estar muertos, o no haber existido jamás. Pero existimos. Hubo, podríamos decir, una combinación de circunstancias irrepetibles y aquí estamos. Quizá la probabilidad era de una en un billón, pero ha salido. Es maravilloso decirlo, estamos vivos. Estamos aquí sentados ¡Qué maravilloso!

Esto es seguramente lo que el viejo monje del Zen celebraba cuando gritó: ¡Qué maravilloso, qué milagroso! saco agua, llevo leña. El se dio cuenta de que hasta entonces había dado por sentado el tener su vida cotidiana, sin llegar a darse cuenta de su valor y significado. Sacar agua y llevar leña son, por supuesto, actividades humanas simples y básicas. Uno a penas puede imaginar que ni aun un maestro del Zen pueda decir: ¡Qué maravilloso, qué milagroso! Tomo el tren para ir a la oficina por las mañanas, veo la televisión por la noche!

Otra cosa que damos por sentada es nuestra consciencia humana ordinaria, el estado normal cuando estamos despiertos. Damos por sentado que vemos y oímos. Damos por sentado que podemos pensar; los que pensamos. Damos por sentado que somos conscientes. Con mucha frecuencia, simplemente no llegamos a darnos cuenta de la inexplicable singularidad de todo.

De igual modo, damos por sentado el sueño - una cosa tan maravillosa y reparadora como el sueño - al menos, claro está, que seamos tan desafortunados que tengamos que tomar somníferos. Incluso la mayoría de nosotros da por sentado los sueños. Tienes malos sueños, según decían nuestras abuelas, cuando comes demasiado queso por la

noche, y eso es todo sobre el asunto. O si no es así, y esto es otra teoría popular, los sueños son tan sólo recuerdos mezclados de los hechos del día previo.

Pero si lo piensas, el estado del sueño es una cosa bastante extraña. En el estado del sueño, los órganos de los sentidos no funcionan, pero aun así, vemos, oímos incluso olemos y gustamos. En el estado del sueño somos inconscientes del cuerpo, pero parece que tengamos algo así como un cuerpo. Tenemos la libertad de movernos, de ir a sitios; de hecho tenemos más libertad que cuando estamos despiertos. Podemos ir a cualquier sitio y por cualquier medio. A veces incluso volamos.

Además en los sueños tenemos la experiencia de un tipo de tiempo distinto, de un tipo de espacio distinto - incluso un tipo de mundo distinto. Normalmente el mundo de los sueños es una extensión reconocible del mundo cotidiano de la consciencia cuando estamos despiertos, pero no lo es siempre. A veces es un mundo completamente distinto, un mundo del que no hemos tenido ninguna experiencia previa en forma alguna. Es como si hubiésemos pasado por el estado del sueño a otro estado de consciencia, otra forma de ser - incluso pasado a un estado de consciencia superior, un modo superior de ser. Es una simple suposición pensar que los estados de consciencia superiores sólo son accesibles desde el estado en que estamos despiertos. Es tan sólo otra de esas cosas que damos por sentadas. Lo verdad es que ciertamente se puede tener acceso a esos estados superiores a partir, o a través, del estado del sueño.

En el budismo, en particular en las ramas del Mahayana y el Vajrayana, se reconoce que el estado del sueño tiene un valor doble. En primer lugar, nos muestra que es posible tener la experiencia de un estado de consciencia distinto al que observamos cuando estamos despiertos. Este es un punto bastante obvio, pero aun así, profundo. En segundo lugar, ciertos sueños nos muestran que podemos tener estados de consciencia que no sólo son diferentes al estado que observamos cuando estamos despiertos sino también superior a él. Por esta razón, los sueños juegan un papel, a veces un papel decisivo, en la transformación del individuo.

Es un sueño lo que nos conduce al centro de *El sutra de la Luz Dorada*, el capítulo sobre la confesión,. Al principio del capítulo, que es el tercero del sutra, encontramos al bodhisattva Ruciraketu durmiéndose. Mientras duerme, tiene un sueño maravilloso. Lo que los indios americanos llaman un “gran sueño”, un sueño de vasto significado arquetípico. Más aún, el sueño es una experiencia espiritual, incluso transcendental.

Para empezar a comprender algo de ese sueño, necesitamos saber un poco, como mínimo, sobre el soñador. Hemos de regresar al capítulo previo, en el cual aparecer por primera vez Ruciraketu, cuyo nombre significa “bello cometa”. El escenario del sutra es la ciudad de Rajagrha, que entonces era la capital del reino de Magadha, durante la época del Buda. Allí vive Ruciraketu y practica el budismo, ya que él es un seguidor del Mahayana. De hecho es un seguidor muy avanzado porque es un bodhisattva, lo cual quiere decir que dedica su vida al logro de la Iluminación suprema por el beneficio de todos los seres. No es simplemente un bodhisattva, según el texto él es un bodhisattva un tanto avanzado. Por ejemplo, se nos dice en el sutra, que él ha rendido servicios a un Buda previo en épocas anteriores, ha plantado grandes raíces meritorias (es decir, ha

realizado innumerables actos hábiles) y es sumamente respetado, e incluso venerado por cientos de miles de millones de Budas (tal es el alcance de los acontecimientos en los sutras del Mahayana).

Pero aunque Ruciraketu es un bodhisattva, y además uno avanzado, y aunque es venerado por todos esos Budas, él tiene un problema. No es un problema personal ni psicológico. Es un problema sobre el Buda. El simplemente no comprende por que el Buda tuvo una vida tan corta ¿Por qué vivió el Buda sólo ochenta años?

Probablemente nosotros no veríamos un problema en esto. Al fin y al cabo, ochenta años es una duración natural para la vida, incluso para la de un Buda. Para nosotros hubiera sido mucho más un problema que él se hubiera hecho mucho más viejo. Pero no para Ruciraketu. Para él que el Buda sólo vivió ochenta años era un problema. Sus razonamientos eran los siguientes. El Buda en sus discursos dice que hay ciertos factores que determinan si uno tiene una vida corta o larga. Hay, en particular, dos causas principales de la longevidad: abstenerse de matar a los seres - éste es el primer precepto, claro está - y dar grandes cantidades de comida. Si quieres vivir por mucho tiempo en tu próxima vida, estos debes de proceder de estas formas.

Por supuesto no podemos aseverar que Ruciraketu basaba su información en el Canon Palí, si bien en éste se encuentran varias afirmaciones de este tipo. Por ejemplo, en el *Majjhima-Nikaya* varios sutras describen los diferentes tipos de karma y el carácter de sus efectos con bastante detalle. Uno de los puntos que se señala es que los resultados del karma corresponden con el karma particular o los actos que se han hecho. Si uno es por ejemplo, muy avaricioso o egoísta y siempre está apropiándose de lo que es de los demás, será pobre. De igual modo, si continuamente quitas la vida, se te quitará la vida, o como mínimo será corta. Estos ejemplos son típicos del Canon Palí, en el que se formula el principio en términos negativos contrariamente a los términos positivos que recuerda Ruciraketu. No obstante, se nos asegura que los efectos kármicos corresponden al carácter de la causa kármica; si bien esto es más una tendencia general que algo que pueda ser probado científicamente.

Entonces el problema de Ruciraketu comienza porque sabe que el Buda se abstuvo de matar seres durante innumerables vidas - por incalculables cientos de miles de millones de eones, según el texto. En todas esas existencias previas el Buda observa las diez acciones hábiles. No sólo eso, también dio comida y todo tipo de cosas buenas. En algunas de sus existencias previas se dice que hasta incluso llegó a sacrificar su propio cuerpo - su propia sangre, huesos y tuétano - para alimentar a otros seres; como en el famoso Jataka en que alimenta con su propia carne a la tigresa hambrienta y a sus cachorros.

Ruciraketu sabe que el Buda, según sus previos actos, debe tener una vida inmensurablemente larga. Debe vivir como mínimo unos millones de años. Pero no, la longitud de la vida del Buda es tan sólo la miseria de ochenta años. Así pues, Ruciraketu tiene un problema y está muy preocupado al respecto, como generalmente lo está alguien que tiene un problema. Como he dicho, seguramente a nosotros no nos preocuparía este problema particular - no tenemos ese tipo de fe -, pero tenemos

nuestros propios problemas. Podríamos incluso decir que no hay vida espiritual sin problemas. Podríamos decir que los problemas son medios para el desarrollo, incluso medios para la transformación.

No obstante, los problemas no son lo mismo que las dificultades. Cuando nos asaltan las dificultades, parecen grandes e importantes, pero podemos resolverlas usando la inteligencia y haciendo un esfuerzo. Los problemas, los problemas verdaderos, han de ser resueltos en un modo un tanto diferente. Un problema, en contraste con una dificultad, es algo que no puede ser resuelto en los términos que plantea - aun cuando esos términos no pueden cambiarse. Hablando con precisión, un problema verdadero no puede ser resuelto en absoluto - eso es lo bonito de ello. A la vez, debe ser resuelto.

Obviamente éste es el caso con el problema de Ruciraketu. El cree que según la ley del karma, la ejecución de ciertos actos hábiles resulta en la longevidad. También cree que el Buda ha ejecutado esos actos hasta un punto inmensurable. A la vez el sabe que el Buda tuvo una vida muy corta. Por lo tanto le es imposible cambiar los términos del problema. No puede poner en duda ni la ley del karma ni que el Buda ejecutó los actos hábiles propios; tampoco puede negar que la vida del Buda fue corta. La situación en que se encuentra es tanto lógicamente absurda, como lo es intensamente insatisfactoria, incómoda y angustiada desde el punto de vista psicológico y espiritual.

Este es el tipo de situación que se refleja en el *koan* del Zen; en las narraciones del Zen abundan los problemas irresolubles. Uno entra a la habitación de un maestro del Zen con las manos vacías y él le pregunta “¿Qué trae usted?”. “Nada” es, por supuesto, tu respuesta, y el maestro te responde “pues déjalo ahí”. Sin no tienes una respuesta satisfactoria a esto, parece ser que te llevas treinta varazos. Hay un famoso *koan* que dice: “¿Cuál es el sonido de una mano que aplaude?” y seguramente el más famoso de todos, al menos en Occidente, es el *koan* del pato y la botella. Se nos dice que hay un pato dentro de una botella. Naturalmente no nos dicen como se metió dentro. El pato es adulto, el cuello de la botella es muy estrecho. El problema consiste en que has de sacar al pato sin dañarlo y sin romper la botella. Dicho en otra forma, no puedes cambiar los términos del problema.

En su monasterio el seguidor del Zen suda durante años por su *koan*. Pero para nosotros en Occidente, un *koan* no es en realidad un *koan*. Puede que leamos sobre ellos en los libros o que oigamos hablar de ellos en conferencias, pero para nosotros no son problemas. Desde luego, no nos quitan el sueño. Un verdadero *koan* es algo que, de modo natural, brota de nuestra vida, de nuestra propia experiencia. Es algo de lo que no te puedes deshacer, algo inseparable de tu propia personalidad, algo que es, en cierto sentido, tú: el imposible y contradictorio tú, el problemático tú. Ese es el verdadero *koan*.

Así de hecho es como parece haberse originado en Oriente el *koan*, o lo que con posterioridad se llamo *koan*. En los *koan* se cristaliza los problemas reales que surgían en las vidas de los maestros del Zen y las de sus discípulos. Los maestros vieron que ciertos problemas centraban la atención en aspectos particulares de la Realidad o que constituían puntos en los que era posible la ruptura a la Realidad. Naturalmente los

maestros tendían a pensar que esos *koan*, por así llamarlos, habrían de ser también útiles a sus discípulos. El maestro le daría un *koan* a un discípulo, no en una forma mecánica y distante, sino para conducir su atención a un dilema existencial particular que el *koan* representaba.

Normalmente el *koan* conlleva una contradicción a la lógica. No es la reflexión sobre enseñanzas tales como “todas las cosas son el vacío”, sino que conlleva un elemento de contradicción y dilema que no se puede resolver. Te encuentras firmemente convencido de dos cosas distintas, pero ves una inconsistencia: si una es verdadera, la otra no puede serlo.

Una excepción a la norma de la contradicción es el famoso *koan* “*mu*” que simplemente quiere decir “no”. Esto tiene una cierta universalidad, porque mirado desde el punto de vista filosófico “*mu*” niega que se pueda atribuir predicado alguno a la realidad más remota, y eso es de lo que uno ha de darse cuenta. Entonces se reflexiona sobre “*mu*” en todo tipo maneras, y normalmente todas tus reflexiones son rechazadas por el maestro porque todas son conceptuales. Pero al final, tratando de ver que nada puede atribuirse a la realidad más remota, se da la ruptura en ese punto particular representado por “*mu*”; esto es lo que quiere decir resolver un *koan*. Lo que uno dice al maestro, aunque no parezca tener ninguna conexión lógica con “*mu*”, demuestra que has efectuado la ruptura a otra dimensión.

Puesto que “*mu*” tiene su sitio en la tradición del Zen, un seguidor de ésta podrá usarlo - siempre que tenga una gran fe en el maestro, pues cuando rechace todas sus soluciones y explicaciones, deberá ser capaz de aceptar lo que le dice. Parece ser que Alan Watts cuando pasó una temporada corta con un *roshi*, acabó perdiendo los estribos con él y diciendo que estaba completamente equivocado.

Hoy en día la tradición de los *koan* se ha convertido en apenas nada más que cuestión de rutina y formalismo. En el Japón actual se encuentran no sólo diccionarios de *koan* con más de tres mil referencias, sino también libros que proporcionan las respuestas - evidencia clara de la degeneración del sistema de los *koan*. Pero en su origen, los *koan* representaban experiencias de la vida del tipo que he mencionado y pueden ser todavía útiles si se utilizan en la forma tradicional y no de un modo superficial. Más bien el maestro ha de llevar al discípulo a una posición en la que el *koan* naturalmente surja.

Esto plantea la cuestión de la utilidad general de las estructuras formales para el desarrollo espiritual. Se da una pauta en el desarrollo de dichas estructuras. Alguien tiene una experiencia espiritual que parece haber resultado de ciertas condiciones y en base a esto, se establece un sistema que reproduce esas condiciones, con la esperanza de que eso facilite a los demás la posibilidad de tener la misma experiencia. Esto a veces funciona, pero a veces no. Se ha de tener cuidado de no reducir la experiencia a las condiciones bajo las cuales tuvo lugar. La reproducción fiel de las condiciones no hace que la experiencia ocurra automáticamente.

Así pues, los *koan* tienen su valor si se usan bien. Podemos incluso reflexionar sobre algunos *koan* que han surgido de la cultura occidental. Por ejemplo, podemos pensar

sobre las palabras de Keats: “Verdad es belleza, belleza verdad”. ¿Cómo puede ser la verdad belleza y la belleza verdad? Seguramente son dos cosas un tanto diferentes. ¡Seguramente fue una tontería de Keats! Pero si sigues reflexionando, quizá al final resuelvas el *koan*. ¿Pero cómo? ¿Cómo se resuelve lo irresoluble? ¿Cómo se resuelve lo absurdo, la incomodidad de todo ello? ¿Qué es lo que ocurre? Volvamos a *El sutra de la Luz Dorada* para ver que ocurre en el caso de Ruciraketu.

Estando Ruciraketu sentado en su casa - pues al fin y al cabo él es laico y tiene su casa, además de ser bodhisattva - pensando sobre su problema, ocurre algo. La casa se expande más y más hasta llegar a ser indescriptiblemente vasta. Y no sólo eso, toda ella se transforma en berilio (el berilio es un tipo de piedra preciosa), es adornada con numerosas joyas divinas y colmada de perfumes. Todo esto, según el *sutra*, es una transformación ocasionada por el *Tathagata*, el Buda.

Entonces ocurre algo todavía más maravilloso. Aparecen en la casa cuatro tronos hechos de joyas divinas, uno en cada dirección. En cada uno de ellos aparece una estera hecha de telas de algodón fino y de joyas, en cada estera aparece una flor de loto decorada con joyas. Entonces sobre cada una de ellas aparece un Buda: Akshobya en el este, Ratnaketu en el sur, Amitayus en el oeste y Dundubhisvara en el norte. Al mismo tiempo toda la ciudad de Rajagrha, y de hecho todo el universo, se llena de luz y todos los seres se ven “poseídos de la felicidad de los dioses”. Los ciegos ven, los sordos oyen; las personas perturbadas mentalmente recobran el juicio, las personas desnudas logran vestiduras, los hambrientos alimento; la enfermedad y las deformidades desaparecen; y, según dice el *sutra*, aparecen, en gran escala, cosas milagrosas en el mundo.

Cuando Ruciraketu ve a esos cuatro Budas, naturalmente no puede creer lo que ven sus ojos. Gozoso y deleitado, les rinde homenaje y en la ejecución de esta acción tropieza de nuevo con su problema. El se ve incitado a recordar las virtudes del Buda Shakyamuni y eso, a su vez, le trae a la memoria el hecho de la corta duración de la vida del Buda. De nuevo se ve obsesionado por su problema.

Los cuatro Buda sentados en las cuatro direcciones del espacio inmediatamente se dan cuenta de que la mente de Ruciraketu está preocupada. Al ser Budas, se dan también cuenta de lo que él está pensando y simplemente le dicen que no debería pensar de esa forma. La vida del Buda no se limita a ochenta años sino que es inmensurable, le dicen ellos. De hecho le dicen que no identifique al Buda con su cuerpo físico. Le dicen que el Buda es la Budeidad y que ésta trasciende el tiempo, por consiguiente no puede ser medida en términos temporales. La vida del Buda no es inmensurable por que él viva cantidad de tiempo inconcebible, sino porque en las profundidades de su ser no vive en absoluto en el tiempo.

Entonces, innumerables dioses y bodhisattvas acuden a la casa de Ruciraketu y los cuatro Budas proclaman la verdad de esta enseñanza para todos ellos en una serie de versos. A continuación viene el episodio sobre un brahman llamado Kaundinya, que también demuestra la longitud de la vida del Buda. Al ver su problema resuelto Ruciraketu se siente extremadamente feliz; el *sutra* dice que él se llena del noble gozo.

Al mismo tiempo, en seres innumerables surge el deseo de la Iluminación. Entonces desaparecen los cuatro Budas y el capítulo concluye.

¿Qué querrá decir todo esto? Bueno, en cierto sentido, el *sutra* habla por sí mismo. El mensaje del *sutra* se comunica por encima, por debajo y más allá de nuestra mente racional; consigue hablarnos y dejarnos con una impresión. Pero puede ser que nos sea difícil absorber el significado sólo de esta forma, la mente racional va a querer también una explicación. Daré, pues, unas indicaciones para la mente racional.

Empezaré con la casa de Ruciraketu y su expansión. La casa es todo aquello que nos pertenece. Representa la estructura de nuestra personalidad, nuestro estado de consciencia habitual; mientras que la expansión representa que cuando tenemos un problema no podemos resolverlo en el estado de consciencia en que nos encontramos. De hecho, el problema es en cierto sentido una expresión de ese estado de consciencia. Por lo tanto tiene que haber una expansión de la consciencia que vaya más allá del problema: no una expansión horizontal hacia diferentes estados de consciencia, sino una expansión vertical a estados de consciencia superiores.

La casa se transforma de modo que lo que era madera, piedra, o ladrillo, y yeso - o los materiales mundanos que fueran - pasa a ser berilio y otras piedras preciosas. Antes de la transformación era opaca, ahora es traslúcida o como mínimo semitraslúcida.

Dicho de otra forma, la consciencia ordinaria de la mente se ha convertido en consciencia meditativa. Ruciraketu se encuentra en el estado de *dhyana*. En el budismo, así como en las demás tradiciones espirituales, los estados de consciencia superiores se asocian con la luz y con las joyas y son por ellas simbolizados. Las joyas son de colores llamativos, son relucientes, deslumbrantes y bellas, por lo que representan adecuadamente una consciencia que no es sólo superior a la ordinaria sino que también es más fascinante y atractiva, más bella y valiosa. Es por una razón similar que los sueños ordinarios son en blanco y negro, mientras que los “grandes sueños” son en colores llamativos. De igual modo en las prácticas de visualización de la tradición budista tibetana se le da una gran importancia a la visualización de los colores. No visualiza uno simplemente un Buda, sino un Buda de un intenso verde esmeralda, por ejemplo; o un bodhisattva de un rojo brillante. Los colores que se visualizan de ese modo han de ser vistosos y relucientes, como los de los ventanales con vidrieras a través de los cuales penetra el sol, si bien más suave y diáfano. Empleando un símil más tradicional, diríamos que esos colores deben de ser como los del arco iris.

Que Ruciraketu esté sentado en su casa expandida significa que él está completamente dentro del estado de consciencia superior. Su estado recuerda al símil que da el Buda para ilustrar la cuarta *dhyana*: un hombre que en un día caluroso, tras haberse bañado se sienta envuelto en una sábana blanquísima. También encontramos una similitud con la iconografía de la tradición tibetana en las aureolas de luz de color que rodea a los Budas y bodhisattvas. Claro está que, por ser las pinturas bi-dimensionales, parece que las figuras estén rodeadas de círculos de luz parecidos a un arco iris, pero de hecho, la aureola es como una sección cortada de un “globo” de luz tridimensional. A veces la divinidad no se nos muestra sentada dentro de una serie de globos de luz de color, sino

dentro de tiendas de seda de diversos colores. El significado general es el mismo y es muy parecido a lo que representa Ruchiraketu sentado su casa enjorada y expandida.

Se dice en el *sutra* que la transformación de la casa de Ruchiraketu es debida al poder del Tathagata (es decir, el Buda), pero esto no debe tomarse al pie de la letra. No es que el Buda, el Buda histórico humano, haya hecho un milagro, si bien es cierto que ha tenido lugar un milagro en el plano normal de las cosas - como suele ocurrir en los *sutras* del Mahayana. ¿Pero qué quiere decir el milagro? Recordad el punto de partida de todo esto: el doloroso e irresoluble problema de Ruchiraketu. ¿Qué ocurre cuando uno está en esa clase de situaciones? asumiendo que el problema ha surgido en el contexto de la vida espiritual.

Lo que ocurre es que un factor nuevo comienza a operar desde un nivel más profundo de nuestro ser. Este nuevo factor está representado por el Buda. Cada uno de nosotros tiene la posibilidad de transformarse en Buda, por muy remota que sea. Tras haber alcanzado el límite de sus recursos conscientes, Ruchiraketu ha tenido que contar con los recursos de los que él no es consciente. El problema es resuelto por medio de la intervención de un factor superior, un factor que opera desde las, todavía no realizadas, profundidades o alturas del propio ser de Ruchiraketu y que le capacitan para ascender a un nivel superior de consciencia.

Se puede decir que los cuatro Budas que aparecen en la casa forman un *mandala* cuyo centro es ocupado por Ruchiraketu, aunque él no es aún un Buda. La aparición de este *mandala* de cuatro Budas en *El sutra de la Luz Dorada*, que anticipa a ese desarrollo posterior en el Vajrayana que fue el *mandala* de los cinco Budas, parece sugerir un ligero desarrollo tántrico en el *sutra*. Esto es bastante posible ya que como texto el *sutra* es una obra más bien tardía, aunque su núcleo es algo más antiguo. Los nombres de los cuatro Budas que aparecen en el *sutra* fueron estandarizados posteriormente en la tradición del Vajrayana. El Buda que aparece en el este, Akshobya, el Imperturbable, conserva el mismo nombre, como lo hace también el Buda del Oeste, que tiene el conocido nombre de Amitayus, Vida Inmensurable (una forma de Amitabha, Luz Inmensurable). Pero el nombre del Buda del sur, que en *El sutra de la Luz Dorada* es llamado Ratnaketu, Cometa Precioso o Serpentina Preciosa, se convierte en Ratnasambhava, Nacido de la Joya. El Buda del norte que en el *sutra* es llamado Dundubhisvara, Señor del Tambor, cambia su nombre por el de Amoghasiddhi, Éxito Inobstruible.

La aparición del *mandala* de los cuatro Budas en la casa expandida significa que dentro de un estado de consciencia ya elevado aparece otro que todavía lo es más. En el estado de meditación aparece el estado de contemplación. En el estado de *dhyana* o *samadhi* aparece la sabiduría. Dentro del contexto de *samatha*, la calma, surge *vipasyana*, visión clara. Dentro del contexto de la experiencia espiritual aparece la experiencia transcendental, experiencia directamente conectada con la realidad más remota. Ruchiraketu, provocado por su problema, ha sido objeto de una profunda transformación. Una transformación que tiene mucho de asunto individual. Es la vida de Ruchiraketu lo que se ha transformado, su propio ser, su propia consciencia.

Por lo tanto, esta parte del *sutra* se refiere principalmente a la transformación del ser. Pero hay una correspondencia objetiva a todo esto. A la transformación del ser corresponde la transformación del mundo. Es por eso que vemos que la ciudad de Rajagrha se llena de una gran luz. Los ciegos ven, los sordos oyen, etc...Todas esas maravillas sirven, por así decirlo, para anticipar el otro aspecto de la transformación: la transformación del mundo.

Volvemos entonces a Ruchiraketu. Los cuatro Budas le hablan. Ellos representan los distintos aspectos de la consciencia transcendental superior y le hablan. El es consciente de ellos, como ellos lo son de él y algo pasa entre ellos: algo de la consciencia del Buda le afecta. Conforme él experimenta los destellos de esa consciencia su problema se resuelve a un nivel superior.

Todos esos acontecimientos milagrosos son simplemente un prelude para el capítulo que le sigue. Por eso quizá esperemos que ocurra algo verdaderamente sorprendente a continuación. Si es ese el caso, tal vez nos decepcionemos por un momento ya que el próximo capítulo, el capítulo tercero, empieza con las siguientes palabras: Entonces efectivamente el bodhisattva Ruchiraketu durmió. Así que Ruchiraketu ha tenido todas esas experiencias maravillosas. Sus casa se ha expandido; ha visto a los cuatro Budas; ellos le han hablado, y ¿se hecha a dormir?

Pero permanezcamos atentos. El sueño que Ruchiraketu va a tener en ese capítulo, *El sueño del bodhisattva*, no es un sueño ordinario, tampoco lo es su dormir cuando él duerme. Para comprender por qué ha de dormir de ese modo tan extraordinario necesitamos volver atrás y mirar de nuevo brevemente el capítulo anterior. Por muy maravillosas que fueran la experiencias que tuvo Ruchiraketu en el capítulo segundo, su transformación no está completa; hay varias indicaciones de esto. Primeramente, Ruchiraketu ocupa el centro del *mandala* aunque no es todavía un Buda. El tan sólo ve a los Budas. La parte más interna de su ser, aquello que hace que Ruchiraketu sea Ruchiraketu, no ha sido aún transformada. Por muy lúcidamente que vea la Budeidad, por muy sublime y verdaderamente que la vea, sigue siendo algo externo a él. Sigue siendo algo que está fuera. De modo que aunque su realización es genuina es aún una realización mental, aún perteneciente al reino de la consciencia mundana. La realización todavía no ha impregnado y transformado cada aspecto de su ser. Además, estando él incluso en el centro del *mandala*, su problema permanece aún con él. Es cierto que tiene la solución al problema, pero en la medida que se tiene la solución al problema, se tiene también el problema. Lo que hay que hacer es olvidar tanto al problema como a la solución: entonces habrá resuelto realmente el problema. Esto es lo que ocurre a continuación.

“El bodhisattva Ruchiraketu se durmió”. Como ya he dicho, su dormir no fue algo ordinario. Pues representa el acto de borrar completamente, o anular, el viejo ser o la vieja consciencia. Como escribió Shakespeare, “es el sueño de la muerte”. Pero no la muerte física, sino que es el sueño de la muerte espiritual. No es la muerte que llega cuando se desprende el cuerpo físico, sino la muerte que llega cuando hemos abandonado todas las condiciones anteriores. En otras palabras, si queremos desarrollarnos espiritualmente, si queremos transformarnos completamente, en vez de

transformar sólo nuestra periferia, debemos morir. Al *El libro de los muertos tibetano*, como es bien sabido, se le asocia con la muerte. Pero podríamos decir que *El sutra de la Luz Dorada* es también un *libro de los muertos*. En efecto, cada escritura budista es un *libro de los muertos*, porque todo el propósito de cualquier escritura budista es actuar como agente de transformación. Eso es para lo que es. Si uno no está dispuesto a morir, no puede llegar a ser bodhisattva. De hecho, uno no podría ni ser budista. *El libro de los muertos tibetano* trata de la muerte espiritual en el contexto de la muerte física, pero debemos estar dispuestos a experimentar la muerte espiritual en cualquier momento. Debemos estar dispuestos en cualquier momento a abandonar la vida vieja, el ser viejo, a olvidar los problemas viejos y las soluciones viejas. Debemos estar dispuestos a empezar completamente de nuevo. De otro modo no podremos transformarnos totalmente.

Así que el bodhisattva Ruchiraketu se durmió. Cuando se durmió tuvo un sueño. En ese sueño vio en todas las direcciones a innumerables Budas sentados sobre tronos de berilio, sentado bajo árboles hechos de joyas y rodeados de asambleas de cientos de miles. En medio de todo vio un tambor dorado, un tambor que brillaba como el sol en el cielo al medio día. Un tambor que irradiaba luz dorada brillante por todo el espacio. Un hombre, un brahmán, tocaba el tambor y a medida que lo golpeaba, el instrumento parecía hablar.

El sueño de Ruchiraketu está lleno de simbolismo, el cual nos debe dar al menos algunas indicaciones sobre de que trata el sueño. En el nivel del significado literal del sutra, el sueño es justo un sueño, un estado de consciencia distinto al estado en el que se está despierto. Pero en el nivel del significado real del *sutra*, el sueño no es sólo un estado diferente sino uno superior, lo cual quiere decir que lo que ocurre en el sueño se ha de comprender como algo perteneciente a un orden de realidad superior.

Tales sueños son, por supuesto, materia de uso común en la literatura de la cultura occidental. *El progreso del peregrino* de Bunyan, por ejemplo, tiene lugar en el contexto de un sueño, así como lo tiene *El labrador de Piers* de Langland; e incluso *Alicia en el País de las Maravillas* de Lewis Carroll. Es el caso en estas obras, como lo es en *El sutra de la Luz Dorada*, que el soñador se duerme sin estar realmente cansado. Se duerme durante una agradable tarde de verano y empieza a soñar. En estas obras, así como en muchas otras, el sueño sugiere la entrada a algún otro plano de realidad.

Los sueños, en el sentido ordinario del término, son producidos por el subconsciente o la mente subconsciente. Esto es decir que representan una influencia que opera más allá del umbral de la consciencia. Aunque el sueño de Ruchiraketu no es de los corrientes, funciona de igual modo y representa el desenlace de su experiencia espiritual en un nivel de su ser más profundo que el mental. Si el ver el *mandala* de los cuatro Budas representa para Ruchiraketu el sendero de la visión, el sueño representa el sendero de la transformación. Su ser está empezando a transformarse completamente. El símbolo y centro de esa transformación total es el tambor, el tambor dorado que él ve al principio de su sueño.

¿Por qué precisamente un tambor? No podemos estar seguros, pues al fin y al cabo se trata de un sueño. Pero podría ser que la imagen del tambor hubiese sido provocada por un detalle interesante relacionado con su visión de los Budas. Esto es que el nombre de uno de ellos, el Buda del norte, quiere decir Señor (*isvara*) del tambor (*dundubhi*). De todas formas, el tambor es un símbolo de mucha antigüedad en el budismo. Cuando el Buda, poco después de su Iluminación, declaró que iría a Benares y allí proclamaría el Dharma, se expresó diciendo que tocaría el tambor de la inmortalidad - el tambor del *nirvana*, el tambor de lo Absoluto.

Puede que no sepamos muy bien por qué aparece el tambor en el sueño de Ruchiraketu, pero podemos estar seguros de una cosa: de que no se puede asignar sólo un significado a su aparición. Como todos los verdaderos símbolos, tiene muchos significados y a la vez es más que todos ellos. El tambor es lo Absoluto, la Verdad, la Realidad más remota. Pienso que uno ha de imaginárselo como un gran timbal. Es redondo y en muchas tradiciones espirituales el círculo o la esfera simbolizan la perfección (una joya redonda, la perla, por ejemplo, tiene el mismo significado general). El tambor es de oro e irradia luz dorada, el color del oro es el de lo incorrupto, la inmortalidad, la eternidad.

El tambor es también el Buda: el Buda histórico que proclama el Dharma, igual que el tambor brilla con su luz dorada en todas direcciones; así como el Buda eterno del Mahayana que es el sol espiritual del universo. El tambor es el Buda que ocupa el centro del *mandala*, el Buda que falta, el quinto. Es también Ruchiraketu, el Ruchiraketu que está en proceso de transformación total. Es el sol con toda la rica imaginería solar de la tradición india que retrocede a la época védica; imaginería que recuerda a los himnos del llamado faraón hereje de Egipto, Akhenatón. Finalmente, el tambor es *El sutra de la Luz Dorada* mismo, particularmente el núcleo del *sutra*, los versos de la confesión. Todos estos son elementos de la significación del tambor, una significación que no puede confinarse a las palabras.

Por supuesto, hay otros símbolos en el sueño de Ruchiraketu. El ve a innumerables Budas sentados en tronos de berilio bajo árboles de joyas radiantes y todos están enseñando el Dharma a asambleas muy grandes. Hay un paralelismo entre esto y el episodio del capítulo anterior. En él la gran ciudad de Rajagrha se llena de luz y ocurren muchos milagros, tras haber visto Ruchiraketu el *mandala* de los cuatro Budas; en otras palabras, el mundo se transforma. En el sueño de Ruchiraketu el mundo no sólo se transforma, sino que se transforma totalmente. Se convierte en una *Tierra pura*, una tierra habitada sólo por Budas y por sus discípulos, en la que todos sus habitantes o enseñan el Dharma, o lo escuchan o se sientan en silencio reflexionando sobre él.

Lo que es aún más, el mundo del sueño de Ruchiraketu ha sido transformado completamente, de modo que ya no es en absoluto un mundo exterior. La luz dorada del tambor llena todo el espacio; los Budas innumerables con sus asambleas también llenan todo el espacio. El ser transformado se penetra mutuamente con el mundo transformado de tal forma que ya no hay ser ni mundo, no hay sujeto ni objeto. Ambos se han fusionado. En efecto, en varios pasajes de los versos confesionales no se sabe con certeza si habla el tambor o si lo hace Ruchiraketu, o ambos o ninguno de los dos.

El tercer símbolo visto por Ruchiraketu en su sueño es un hombre; un hombre con la apariencia de un brahman que toca el tambor haciendo que surjan los versos confesionales. ¿Pero qué hace un brahman en el sueño de un bodhisattva? Seguramente esto es un tanto raro. Bueno, él no es el tipo de brahman que pueda pasársenos por la cabeza, el brahman hinduista fervoroso que aparece en las Escrituras Budistas y que polemiza con el Buda. Durante los inicios del budismo, las palabras *brahmin* y *bhikkhu* eran casi sinónimas. Ambas, según las empleaba el Buda, representaban el ideal espiritual. En el *Dhammapada*, por ejemplo, encontramos el *Brahmanavaga* (El capítulo del brahman), en el cual la palabra *brahmin* significa hombre dedicado a la vida espiritual, o incluso iluminado, exactamente igual que la palabra *bhikkhu*. Se ha de admitir que fracasó la tentativa, por parte del Buda, de elevar el significado de esa palabra apartándola del que tiene en el sistema de castas. En efecto, en este contexto, estando hecho de cuero cualquier tambor tradicional, un brahman no lo habría cogido y aún mucho menos tocado.

Pero quizá aparezca el brahman en el sueño de Ruchiraketu por otra razón. El brahman en su origen era el sacerdote o chaman de las tribus arias invasoras. El es por eso una figura muy antigua y arcaica que proviene de los primeros tiempos. En sentido literal, provenir de los primeros tiempos quiere decir venir de muy atrás, pero metafóricamente, puede querer decir venir de fuera del tiempo. Tomado en este sentido, la figura del brahman sugiere que todo lo que ocurra en el sueño estará fuera del tiempo, que el significado definitivo del sueño es transcendental.

Evocar imágenes arcaicas es propio de los sueños. Las imágenes que evocan suelen reflejar nuestros orígenes culturales. Si tú, un budista occidental tienes un sueño arquetípico será raro que sueñes con un templo budista. Más bien te encontrarás en medio de alguna bella catedral, pues has sido educado de tal forma que asocias las catedrales con lo religioso y espiritual. Eso está bien arraigado en tu mente subconsciente, aun si eres budista. Quizá tu mente subconsciente no se haya convertido todavía y more en catedrales y vidrieras.

Posiblemente lo mismo le ocurre a Ruchiraketu. El es budista, es un bodhisattva, pero por haber sido hindú le quedan en la consciencia residuos de hinduismo e incluso de brahmanismo, lo cual quiere decir que sus experiencias psicológicas más profundas se expresan en término hinduistas. Como veremos, durante todo el *sutra* se ejemplifica esto por todas partes, trayendo a la esfera de la enseñanza budista figuras definitivamente hinduistas. Es como si el *sutra*, particularmente el sueño de Ruchiraketu, representara la tentativa de integrar dentro de la visión budista esas actitudes arcaicas.

La primera vez que leí *El sutra de la Luz Dorada* imaginé al brahman con una túnica blanca, pero cuando lo leí de nuevo, me sorprendió ver que no se mencionaba que el brahman fuese vestido de blanco. Quizá lo imaginé de blanco porque en la India los brahmanes se visten tradicionalmente de ese color, particularmente en las ceremonias religiosas y, así, la figura vestida de blanco representa a aquel dedicado al desarrollo espiritual. También recordé al hombre envuelto en una sábana blanca que ilustra la

experiencia del cuarto *dhyana*. Esto son asociaciones puramente personales, pero tal vez sean un tanto significativas.

El brahman no está simplemente presente en el sueño, está haciendo algo: toca el tambor. Dicho de otro modo, el devoto espiritual toma la iniciativa. El hace acopio de fuerzas, levanta la maza y golpea. El toca el tambor, toca sobre lo Absoluto. El tambor en la tradición india antigua era un símbolo solar, y el sol una puerta dorada de entrada al mundo superior: para que se abra la puerta hay que golpear. Es algo parecido a lo que Yeats dice sobre William Blake: “Golpeó la pared hasta que la Verdad obedeció su llamada”. El brahman golpea el tambor, golpea sobre lo Absoluto: y hay una respuesta. El tambor habla, la Realidad habla. Surgen los versos confesionales.

La respuesta del tambor dorado toma forma en los celebres versos de la confesión que no sólo constituyen la mayor parte del capítulo sino que también forman el núcleo espiritual de la totalidad del *sutra*. Como cabe esperar, al tratarse de un sueño los versos no parecen surgir en ningún orden particular. No hay una secuencia lógica. Fluyen del tambor dorado como un chorro de luz dorada. La luz dorada es el sonido del tambor, el sonido del tambor es la luz dorada. Es lo que Coleridge llamó “una luz en el sonido, un poder sonoro en la luz”. Además, porque son parte del sueño de Ruchiraketu, el tambor y la luz dorada son Ruchiraketu, están en Ruchiraketu. Por lo tanto es también Ruchiraketu el que habla - no el Ruchiraketu antiguo sino el nuevo.

Aun surgiendo un tanto al azar, los versos pueden ser divididos en diez secciones. La primera es una plegaria, una plegaria para que gracias al sonido del tambor el mundo y todos los seres progresen. Dicho con otras palabras, es una plegaria para la transformación completa del ser y del mundo. En la segunda sección el tambor habla como si fuera Ruchiraketu, o él habla como si fuera el tambor y hace el Voto del Bodhisattva. El hace voto de alcanzar la Iluminación suprema por el beneficio de todos los seres, de dedicarse a la gran tarea de la transformación del ser y del mundo. Así pues, la influencia de la luz dorada empieza a hacerse sentir.

La tercera sección es una confesión de faltas. Ruchiraketu reconoce todos los actos torpes que hasta entonces le han impedido realizar el ideal, que es ser un bodhisattva real y convertirse en Buda. A esto le sigue, en la sección cuarta, una promesa según la cual él se compromete a adorar a los Budas de las diez direcciones; en efecto, se trata de una declaración más detallada del Voto del Bodhisattva. Entre a otras cosas, Ruchiraketu se compromete a predicar *El sutra de la Luz Dorada*, en particular la confesión.

La sección quinta es otra confesión de faltas, bastante más corta que la primera; y la sexta es un breve regocijo de los méritos de todos los seres que llevan a cabo actos correctos. En la sección séptima hay otra confesión de faltas, la tercera, que es la más corta de todas. La sección ocho está totalmente ocupada por la alabanza a los Budas, en esta sección la imaginería solar es muy notable. Al Buda se le describe como al “Buda-sol que aparta la oscuridad de las tinieblas con sus rayos de compasión” y “sol completamente Iluminado”. “Con rayos llenos de gloria, mérito y esplendor, él se alza en la oscuridad como el sol de los tres mundos”. La sección novena contiene más

declaraciones de aspiración, buenos deseos y regocijo de los méritos. La última sección declara las ventajas que tiene adorar a los Budas por medio de estos versos de confesión.

En este breve resumen, se ve que el tema principal de los versos es la confesión de las faltas, si bien esto queda equilibrado con el Voto del Bodhisattva, los versos en alabanza a los Budas y el regocijo de los méritos. Por lo tanto hay semejanza entre estos versos y el capítulo segundo del *Bodhicaryavatara* de Santideva (La entrada en el Sendero a la Iluminación). Lo que tenemos en este *sutra* es una puya de siete etapas rudimentaria y nada sistemática pero muy bella.

3 La Importancia Espiritual de la Confesion

Introducción: La confesión en la tradición religiosa

Cuando oímos la palabra *confesión*, los que provenimos de la cultura occidental quizá imaginemos el mueble de madera con la regilla tras la que se oculta el cura, ese rasgo tan esencial de la Iglesia Católica. Si hemos tenido alguna relación con los aspectos menos deseables de la confesión en el catolicismo, puede que asociemos la confesión con el pecado y la culpa, el castigo y la condena eterna. Por lo tanto puede que sea una sorpresa (y una no muy bien recibida) que la confesión ocupe un lugar muy importante en la vida espiritual budista. He de añadir sin demora que la confesión como práctica budista es radicalmente distinta de la confesión oída en el catolicismo, que juega tanto con sentimientos de culpa irracionales. La confesión budista difiere mucho también del tipo de confesión valorada por el psico-análisis moderno. Los psico-analistas quizá valoren la confesión, pero lo harán dentro del marco secular y humanista (con la posible excepción de la esucela de Jung), por no decir, además, científico y racionalista. Por consiguiente, el valor y el significado de la confesión, tal y como se la entiende en el psico-análisis, son limitados.

Pero en el budismo la confesión no sólo tiene un efecto psicológico, sino también un significado espiritual profundo - como se verá cuando estudiemos detalladamente el capítulo tercero de *El sutra de la Luz Dorada*. Pero primeramente ¿Por qué enfatizar que la confesión - o cualquier otra práctica - tiene significado espiritual? Ha habido personas que me han dicho que nos convendría deshacernos de la palabra *espiritual*, ya que no cumple ninguna función que no esté cubierta por la palabra *psicológico*. Al fin y al cabo, ellos dicen, la experiencia espiritual pertenece a la psique luego podríamos hablar simplemente de experiencia psicológica. Pero a mi me parece muy útil hacer una distinción clara entre lo psicológico y lo espiritual.

Hablando con propiedad, *psicológico* quiere decir “aquello que pertenece a la ciencia de la mente” y cuando uno quiere referirse a lo que pertenece a la mente (o la psique) debería usar, hablando en propiedad, la palabra *psíquico*. No obstante, el uso del término *psicológico* está bien establecido y no vale la pena disputarlo. Sin embargo, hay algunos aspectos del uso de esa palabra que han de ser cuestionados. Lo que uno quiera decir con la palabra *psicológico* dependerá del significado que le dé a la palabra *psique*. La psique es la mente (incluso el alma, en el sentido popular del término) ¿Pero qué es la mente? Para la mayoría de la gente, la mente no es ni más ni menos que aquello que no es el cuerpo, aquello en que residen los pensamientos, los sentimientos y los impulsos (ya sean conscientes o inconscientes): pensamientos sobre el trabajo, el hogar, el dinero, la política; sentimientos de amor, de odio, de celos, de miedo, de ansiedad; impulsos hacia lo placentero e impulsos para evitar lo desagradable. Si uno entiende que *mente* quiere decir todas estas cosas, tendrá la tendencia a tomar el término psicológico como una indicación de algo que pertenece a la psique o la mente tal y como uno la conoce y experimenta.

Si pensamos sobre la Iluminación como si fuera una experiencia psicológica, tenderemos a pensar que es un estado de la mente como aquellos con los que estamos

más o menos familiarizados. Es decir, lo entenderemos totalmente mal. Si en cambio pensamos en la Iluminación como una experiencia espiritual - es decir, un tipo de experiencia con la que no estamos en absoluto familiarizados - entonces hay menos peligro de entender mal. Como mínimo, comprenderemos que es algo que no cae dentro de nuestra gama de experiencias corrientes, algo que presupone un cambio a niveles de consciencia superiores. Según la tradición budista, hay muchos niveles superiores de consciencia a los que podemos acceder. Más allá de nuestro nivel cotidiano de consciencia hay, como ya hemos visto, lo que llamamos los cuatro *dhyanas*. Estos son los cuatro estados super-conscientes del mundo de la forma, cada uno superior al que le precede. Más allá de ellos están los estados conocidos por los *dhyanas* sin forma; y más allá de ellos está el *nirvana* o la Iluminación.

Ahora es necesario hacer otra distinción más. Podemos definir lo espiritual tanto en sentido amplio como en un sentido más estrecho, un sentido más específico. En el sentido más amplio, se refiere a todos los ocho *dhyanas* más la Iluminación; en el sentido más estrecho se refiere al nivel de los *dhyanas* pero no al del *nirvana*. Si utilizamos la palabra en el sentido más estrecho, necesitaremos otra palabra para referirnos al estado de la Iluminación. Sugiero para esto, el término *transcendental*, que lo uso como equivalente de la palabra sánscrita y palí *lokuttara* (literalmente, “más allá del mundo”). Tenemos pues tres mundos: el psicológico, que corresponde a la consciencia humana ordinaria; el espiritual, que corresponde a los niveles superiores (*dhyana*) de la consciencia; y el transcendental, que corresponde a la Iluminación, la realidad más remota.

Una vez rectificadas estos términos así, no debemos usar en modo vago y confuso expresiones tales como práctica espiritual, vida espiritual, sendero espiritual e ideal espiritual. La práctica espiritual es específicamente la práctica que conduce a estados de consciencia superiores a los que experimentamos normalmente, estados de *dhyana*; o incluso, si la palabra se usa en el sentido más amplio, la que conduce al estado de la Iluminación. La vida espiritual es aquella que está organizada sistemáticamente para posibilitar el logro de estados de consciencia superiores y que los expresa; y así sucesivamente.

Decir que la confesión tiene importancia espiritual es lo mismo que decir que es importante para el logro de niveles de consciencia, ya sean los *dhyanas* o la Iluminación misma. Consecuentemente, la confesión tiene un papel decisivo en la transformación del individuo, en el cambio del centro de gravedad desde lo psicológico a lo espiritual y desde lo espiritual a lo transcendental. Lo que se expone en *El sutra de la Luz Dorada* es la confesión en este sentido, particularmente en los célebres versos de la confesión.

Antes de explorar el *sutra*, y como preparación, examinaremos brevemente la historia de la confesión en el budismo. *El sutra de la Luz Dorada* alumbró nuestra comprensión de la confesión en el budismo de un modo particularmente bello, pero no es la primera mención de esa práctica en las escrituras. La confesión proviene de mucho más atrás en la historia budista, de hecho, proviene de la época del Buda.

La historia de la confesión en el budismo está estrechamente conectada con el clima - ¿Quién lo creería?. En cada país las pautas de la vida están amoldadas por el clima. El clima determina el crecimiento de los cultivos, el tipo de vivienda, el tipo de transporte usado. Hay países que están en la oscuridad y cubiertos de hielo durante parte del año. Otros tienen que hacer frente al intenso calor y a la aridez durante todo el año. En todos los sitios hay pautas a las que la vida debe adaptarse.

Una pauta del clima indio que a tenido su efecto condicionante en la vida allí durante miles y miles de años es la estación de las lluvias. Durante tres o cuatro meses cae la lluvia continuamente. Si sales bajo la lluvia es como meterse bajo una ducha templada con la ropa puesta; te empapas en unos minutos. Por supuesto, el suelo es tan fangoso que si uno vive en zonas rurales es difícil moverse.

La estación de las lluvias, además de afectar las pautas de la vida y de la agricultura, tenía también sus efectos en la vida espiritual india, al menos en lo tocante a sus expresiones exteriores. Durante la época del Buda y a lo largo de los siglos que la siguieron, los discípulos que habían renunciado a la vida del hogar solían errar de un sitio a otro manteniéndose de la limosna y enseñando el Dharma. Pero durante la estación de las lluvias no era posible la vida errante ni dormir bajo los árboles, como hacían durante el resto del año. Necesitaban un sitio para refugiarse.

Al principio, los seguidores del Buda solían estar en todo tipo de sitios durante la estación de las lluvias. Se podían quedar en cuevas o en templos a divinidades locales que les venían de paso; o en alguna casita del propietario de algún jardín o parque, o incluso puede que alguno que pasase la estación de las lluvias en el hueco de un árbol. Pero con el paso del tiempo, los discípulos que vivían en sus hogares, los laicos, construyeron edificios modestos para los *bhikkhus*. Estos rudimentarios refugios se convirtieron en lo que normalmente llamamos monasterios.

La estación de las lluvias se convirtió cada vez más en una oportunidad para que se reunieran los monjes. Algunos de ellos permanecían absortos en la meditación la mayoría del tiempo, pero otros tomaron la oportunidad para recitarse mutuamente lo que cada cual sabía de la enseñanza del Buda para preservar la tradición oral. También solían pasar el tiempo en tareas de tipo más doméstico - si es que se puede usar esa palabra cuando se habla de monjes - como remendar y poner parches a los hábitos, lavarlos y teñirlos.

Pero llegado el final de la estación de las lluvias, se ponían en marcha de nuevo, bien en soledad, en parejas, en tríos o incluso en pequeños grupos. Los monjes erraban a pie de sitio en sitio por todo el noreste de la India. El área que cubrían era tan vasta que podrían fácilmente caminar durante días y días sin ver ningún otro monje - se sabe que el Buda erraba por toda una zona de extensión equivalente al Reino Unido. Pero dos veces al mes, en la noche de la luna llena y en la de la luna nueva, se encontrasen donde se encontrasen, todos los monjes de un área en particular se reunían. Podrían juntarse hasta incluso un millar de ellos, sobretodo si el Buda iba a estar presente. Se juntarían en el claro de un bosque bajo la luz de la luna llena y recitarían juntos los versos en que había sido resumida la enseñanza del Buda, o por él o por algún discípulo de talento

poético. Entonces, tras haber refrescado la memoria sobre la enseñanza, meditarían y reflexionarían sobre ella.

Esto parece ser lo que sucedía durante la vida del Buda, según la reconstrucción que se ha podido hacer de los acontecimientos. Pero tras la muerte del Buda, tras el *parinirvana*, parece que tuvo lugar un cambio. Los monjes siguieron reuniéndose en las noches de luna llena y luna nueva, pero ya no meditaban ni recitaban juntos. En vez de esto confesaban las faltas contra la norma monacal - en esta época ya estaba relativamente bien esquematizada - que habían cometido desde su última reunión. De cualquier trasgresión se ocupaba entonces el capítulo de la Orden reunido.

Posteriormente, tuvo lugar otro cambio. Los monjes no confesaban las faltas durante la reunión misma sino antes. Formaban parejas para confesarse mutuamente, el más veterano primero. En la reunión misma, la norma monacal la recitaba solamente un monje designado para hacerlo. El resto de la asamblea, tras haber confesado, permanecía en silencio.

Este tipo de reunión confesional se mantiene todavía en muchas partes del mundo budista actual, sobretodo en aquellas partes en que se sigue la tradición del Theravada. Desgraciadamente la práctica ha degenerado considerablemente, al menos en algunos círculos, como descubrí yo mismo cuando era un joven monje en Nepal. Esto fue en la ceremonia de ordenación de dos novicios. Antes de que la ceremonia pudiera empezar, todos los monjes presentes tenían que purificarse y eso quería decir que tenían que confesarse. Así que formamos parejas, nos agachamos cada cual frente a su compañero para confesarnos; primero el monje de más antigüedad al de menos y después a la inversa. Me complacía saber que íbamos a confesarnos de ese modo, porque aunque llevaba ordenado más o menos un año no había tenido aún la oportunidad de confesar mis faltas. Empecé a pensar ¿Qué faltas he de confesar? ¿He hecho alguna cosa que no debiera haber hecho? Pero no había hecho más que empezar a pensar cuando el monje con quien me había emparejado dio comienzo a una recitación muy rápida en pali. Podía entender algo pero no mucho, tan velozmente recitaba. Tardó como un minuto y medio y entonces me dijo “venga, ahora recitas tú”. Yo le dije “Si, pero yo no me lo sé de memoria”, a lo que él respondió “Bueno, repite conmigo” y empezó a recitar como un automata frase tras frase. Cuando miré hacia arriba vi que todos los demás monjes estaban ya levantados. Quedé muy descepcionado.

En la tradición theravadina, la ceremonia de la confesión que tiene su origen en las reuniones de la estación de las lluvias se ha convertido en una formalidad, si bien ésta no es la única forma de confesión que en esa tradición se practica. Por ejemplo, ocurre a veces entre los theravadines que algún monje siente que algo le pesa en su conciencia y se lo confiesa a su maestro. Cuando uno vive bajo el mismo techo que su maestro, es costumbre la práctica diaria de ir a él por la noche y, tras hacer una inclinación reverente, pedirle perdón por cualquier ofensa de cuerpo, palabra o mente que uno haya podido cometer durante el día. Quizás no te haya gustado algo que te ha dicho tu maestro y un pensamiento de enfado te haya pasado por la cabeza. En ese caso has de confesarlo esa misma noche, no puedes irte a dormir con ello en la mente. Has de expresarlo: “esto es lo que ha ocurrido y me he enfadado. Lo siento, por favor

perdoneme”. Si la práctica es observada de este modo, se mantendrá una relación positiva y fraca entre maestro y alumno.

En mi caso, yo no tuve la oportunidad de conocer lo suficientemente bien a la mayoría de mis maestros tibetanos para poder haber hecho confesión a ellos, pero a veces pude hablar con confianza a Dhardo Rimpoche, a quien llegué a conocer bastante bien. En alguna ocasión hubo algo que me estaba haciendo sentir mal y le hablé sobre ello. Pero no tuve mucha oportunidad de practicar la confesión y, de todas formas, entonces yo no pensaba las cosas tanto como ahora desde el punto de vista de la confesión. Fue una de esas cosas que tuve que aprender por mi mismo.

Desde la época del Buda, se ha dado importancia a la confesión, no sólo para los monjes sino también para los laicos. Tomemos la famosa historia de Ajatasatru, el rey de Magadha, que vivió en los tiempos del Buda. Ajatasatru se había convertido en rey en un modo demasiado común en esa época. Lo hizo asesinando a su padre, el rey Bimbisara, un buen amigo y discípulo del Buda. Ajatasatru, aunque había obtenido el reinado que quería, tenía la mente inquieta. No podía olvidar lo que había hecho; no podía conseguir sosiego. Una noche de luna llena en la que no hacía mas que darse vueltas en su lecho y no podía más, se levantó y fue a ver al Buda que estaba en el bosque con sus discípulos. Ajatasatru fue directamente al Buda y confesó lo que había hecho: dominado por el mal, había matado a su propio padre por llegar al trono. El Buda escuchó y aceptó su confesión y le dio una enseñanza. Pero aunque Ajatasatru escuchó la enseñanza y fue receptivo, no surgió en él la visión espiritual superior. El Buda comentó que Ajatasatru habría alcanzado esa visión si no hubiera cometido esa falta tan sumamente grave y terrible.

El budismo del Mahayana también tiene su tradición de confesión. De hecho, por todo el mundo budista se recitan versos de confesión en las prácticas devocionales. En la tradición mahayánica tales versos - un ejemplo de ellos son los de *El sutra de la Luz Dorada* - son particularmente bellos y elaborados. Hay muchos textos que tratan con detalladamente sobre la práctica de la confesión. Entre ellos destaca *El sutra de la Luz Dorada* por su gran belleza y por el tratamiento extenso del tema.

Ya hemos visto que aunque los versos “recitados” por el tambor dorado se centran en el tema de la confesión, también incluyen otros temas; de hecho, los versos toman más o menos la forma de la puya de las siete etapas. La puya de las siete etapas es una forma de adoración en la que uno atraviesa una secuencia de lo que podríamos llamar estados de ánimo espirituales. En primer lugar viene el reconocimiento al Buda, el Iluminado, así como la aspiración a comprometerse al camino de la Iluminación. Entonces viene la confesión de todos los obstáculos que se alzan enter uno, tal y como es en la actualidad, y el ser Iluminado en que uno se quiere convertir. Después viene el regocijo de los méritos en el que uno expresa deleite por todos los buenos actos llevados a cabo por los demás. Entonces viene la petición de la enseñanza y finalmente lo que se denomina la transferencia de los méritos, en las que uno dedica todos los frutos resultantes de sus esfuerzos espirituales al bien de todos los seres.

Esta es aproximadamente la forma que toma el capítulo tercero del sutra. El énfasis recae sobre la confesión, si bien hay tres secciones, en vez de haber como siempre una, y cada una de ellas tiene su carácter distinto. Porque cada una de ellas ofrece un aspecto diferente de la importancia espiritual de la confesión, miraremos cada una de ellas detalladamente. Pero, para empezar, nos fijaremos en las primeras palabras del tambor dorado que aclaran el contexto en que debe hacerse la confesión.

La aspiración: el contexto para la confesión

Se podría decir que la primera sección del capítulo tercero es una plegaria para el progreso de todos los seres vivos. No obstante, llamarle plegaria sería una descripción muy provisional. La plegaria es tan sólo el sonido del tambor, la luz dorada que vierte el tambor y aún más, es el efecto del sonido y de la luz - el efecto beneficioso de ese sonido y esa luz en todos los seres vivos.

“Por la luz dorada del excelente tambor que sean suprimidas las desgracias del mundo mil veces triple, las desgracias en los estados del mal, las desgracias en el mundo de Yama y la desgracias de la pobreza aquí en el mundo triple”

Los estados del mal mencionados se refieren a los de los seres que ocupan tres de los reinos descritos en la Rueda de la Vida tibetana: el reino de los animales, el reino de los fantasmas hambrientos y el reino de los seres del infierno. Al final, por supuesto, uno ha de salir de los seis reinos, pero esos tres en particular son los estados del mal, los de los malos desenlaces.

Así pues de momento la aspiración no es muy elevada. Es simplemente una plegaria para que esas desgracias del mundo sean suprimidas. No hay ninguna mención del logro de estados espirituales elevados

“Y por el resonar del sonido del tambor que todos los problemas del mundo sean suprimidos, que los seres no teman, libres de temor igual que los grandes sabios están libres de temor, sin temor.”

Abhaya, la intrepidez, se menciona frecuentemente en el budismo. Por ejemplo, es mencionada como uno de los elementos que constituyen la práctica de *dana* del bodhisattva. El bodhisattva da cosas materiales, cultura, la vida y las extremidades del cuerpo (si es necesario), el obsequio supremo, que es la enseñanza del Buda, y es además capaz de dar el obsequio de la intrepidez. Con su mera presencia el bodhisattva crea confianza y quita el temor a la gente. Ciertamente, en el budismo se hace mucho más énfasis en liberarse del miedo que en el cristianismo, ya se podría decir que el miedo es absolutamente fomentado en él: “El miedo del Señor es el principio de la sabiduría”.

Recuerdo una experiencia mía que es una ilustración clara de esa diferencia entre ambas religiones. Trata sobre la muerte de alguien a quien yo conocía cuando estaba viviendo en Kalimpong, una anciana inglesa que había venido a vivir a Kalimpong y se hizo budista. Al volver de Calcuta un día, de lo primero que me enteré fue de la muerte de

Miss Barclay y de que había una disputa sobre su cuerpo. Los católicos de la localidad lo reclamaban y querían hacerle un entierro cristiano, pero mis alumnos se resisitían y decían que no. De modo que me dirigí rápida y directamente a su casa y encontré allí a varios cristianos de la localidad, a algunos de mis alumnos, todos ellos budistas, y a la policía.

Al entrar el inspector de policía me dijo: “¿Me puede usted decir qué religión seguía esta señora?” Yo le dije: “Si, esta señora era budista”. Y mis alumnos dijeron: “Ve, es lo dijimos, es lo que dijimos” El oficial de la policía dijo: “Ah, ¿Pero pueden ustedes probarlo? Y todos los católicos sonrieron. “Sí” dije yo. A lo que respondió el inspector: “¿Puede usted presentar la prueba mañana por la mañana en la comisaria?” “Si, ciertamente” le respondí.

Teníamos una organización llamada Asociación de Jóvenes Budistas y Miss Barclay se había hecho miembro asociado. Ella había firmado el impreso de solicitud y donde decía “religión” ella había escrito “budista”. Resumiendo lo que fue una larga historia, reclamamos el cuerpo. Lo recojimos en el depósito de cadáveres del hospital y lo llevamos a la AJB y lo tendimos sobre la mesa de ping-pong, pues no había ningún otro sitio donde tenderlo. Se había anunciado que el funeral sería esa tarde y vino mucha gente.

Ahora llegamos a lo importante de esta historia. Miss Barclay había conocido a bastantes cristianos en aquella zona, incluso a misioneros, y estaban allí reunidos en el salón y había también muchos de mis alumnos que la habían conocido. Según las costumbres de allí, antes de incinerar el feretro la gente iba a verle por última vez. Todos mis alumnos, que eran nepalíes, tibetanos y butaneses, querían hechar el último vistazo a Miss Barclay. Ella había sido una buena amiga de ellos, con frecuencia los había invitado a tomar el té. De modo que entraban en la sala de juegos a verla y comentaban cosas como “Mira tiene buen aspecto, un aspecto sereno”.

Pero cuando les pregunté a los misioneros y curas cristianos si querían entrar a ver a Miss Barclay, dijeron : “No, gracias”. Claramente temían a la muerte, o a cualquier cosa relacionada con ella. Ninguno de ellos entraron a mirar, simplemente tenían miedo, pero mis alumnos, tibetanos y nepalíes corrientes, entraron sin vacilar. No se podía decir que para ellos fuese algo de todos los días, pero estaban bastante acostumbrados a ello. Era lo que ocurría en casa si moría el abuelo o una tía-abuela, por ejemplo. La muerte era algo natural, parte de la vida. No había nada que temer - todos hemos de morir un día, y ellos lo sabían. Pero aquellos misioneros, aun siendo predicadores de una religión, obviamente sentían miedo.

No es fácil decir si esto era algo que tenía que ver con el cristianismo, o con la vida moderna en general. Pero ciertamente parece haber mucho más miedo de ese tipo en las mentes de la gente occidental. Si bien, por supuesto, no se debe exagerar con esto; todo el mundo teme, de otro modo no habría necesidad de plegarias como ésta, ni de bodisattvas que impartieran la ausencia del temor. En efecto, el desarrollo de la intrepidez es esencial para la práctica del budismo, en particular, la intrepidez frente a la muerte.

Con frecuencia no nos damos cuenta de en que medida estamos bajo la influencia del miedo, la preocupación y la ansiedad. No mucha gente está completamente libre de miedo, ni si quiera libre de preocupación. Ser intrepido es todo un logro, de hecho, si eres intrepido, estás prácticamente iluminado. Con esto no quiero decir que la Iluminación otorgue el tipo de intrepidez que es simplemente falta de imaginación. Recuerdo que una ocasión oí hablar sobre los pilotos de guerra, y parece ser que los mejores, los ases de la aviación, aquellos que ganaban condecoraciones, tenían una carencia total de imaginación. No eran particularmente intrepidos, simplemente carecían de la imaginación para darse cuenta de que había peligro. Eso no es la verdadera intrepidez. Si uno es realmente intrepido, ve la situación con claridad, no se engaña sobre ella pero no siente miedo. Eso es la intrepidez tal y como se entiende en el budismo. Al fin y al cabo ¿Qué es el miedo? Uno teme normalmente por uno mismo, o teme la propia perdición. Por lo tanto, si eres intrepido estás prácticamente libre de egoísmo.

El temor básico es obviamente el temor a la muerte, pero existen muchos otros. Quizá nos sorprenda que mucha gente teme volverse loca. Parece que estén ya sufriendo bastante tensión y que sólo un poco más de presión les llevaría a la crisis. En Occidente se nota más temor a los dementes del que uno suele observar en la India. Aquí si apareciera un lunático y empezara a hacer locuras, por así decir, no sabríamos como comportarnos, mientras que en la India la gente no se avergonzaría ni se sentiría en absoluto molesta, siempre y cuando él no causara ningún daño. Quizá este miedo a la locura indique que en Occidente nos identificamos mucho más con la parte racional de la persona, mientras que en la India normalmente no es tanto el caso. Por lo tanto tendemos a tener dificultad para encontrar un sentido de compañerismo con aquellos que han perdido la razón.

Existe también el temor de la humillación. El pastorcito de Bunyan canta: “Quien ya está abajo no ha de temer la caída”. Pero con mucha frecuencia tenemos miedo de caer, miedo de no ser capaces de cumplir con las expectativas ajenas. Uno tiene una idea falsa de sí mismo y trata de vivir según esa idea, los demás lo esperan y nos sentimos inseguros porque sabemos que estamos tratando de vivir para cumplir con algo que es falso. Sentimos siempre una cierta tensión porque tenemos miedo de decepcionar las expectativas ajenas y acabar por eso humillados.

Si siempre te has creído muy inteligente y todo el mundo piensa que eres muy inteligente, te sentirás humillado si quedas como un tonto, ya que esa no es la imagen de ti que tú tienes. Pero si no tienes ideas falsas sobre ti y no tratas de satisfacer una imagen propia irreal, no serás vulnerable a la humillación de esa forma. Si has sido un tonto desde el día en que naciste y todo el mundo lo sabe y tú lo sabes también, no te humillarás cuando se note que eres tonto. Simplemente estarás siendo tú mismo.

La plegaria del sutra ruega para que uno se vuelva intrepido, eso es un gran logro espiritual, porque sólo un Buda, un Iluminado, es completamente intrepido. Como el budismo siempre ha dado gran importancia al estado de la intrepidez, no ha de resultar sorprendente que el sonido del tambor dorado tenga como efecto quitar el miedo.

Un retiro solitario, donde uno pasa tiempo solo meditando y reflexionando, puede hacer surgir el miedo, ya que nos priva de las actividades y cosas que con las que ocultamos nuestra ansiedad esencial. En circunstancias normales, si uno empieza a sentirse ansioso busca a alguien con quien hablar o se va al cine, o hace cualquier cosa para distraerse. Pero cuando estás en un retiro solitario no puedes hacer ninguna de esas cosas. No hay escapatoria de la ansiedad, no la hay del miedo; te ves inevitablemente frente a él. Hay algo de esto en todo el mundo. Es como si estuviera allí siempre, o casi siempre, pero normalmente buscamos la distracción en vez de hacerle frente. Sin embargo, cuando estamos solos es mucho más difícil huir.

Si tienes la posibilidad de irte a un retiro solitario, puede que veas que en un principio tiendes a mantenerte ocupado y llenas el día por miedo a aburrirte. Pero conforme va pasando el retiro y uno y acumula un nivel de positividad superior, se debe de ser capaz de dejar de hacer tantas cosas. Uno descubre que ya no necesita ese tipo de apoyo. Tras un mes o dos, posiblemente puedas terminar por no hacer nada en absoluto y seguir pasando el día con positividad - eso es, sin tener miedo, ni sentir el día vacío, ni aburrirse, ni ninguna otra cosa.

Por lo tanto, si tienes la oportunidad de hacer un retiro solitario, o tan sólo de pasar algún tiempo solo, has de tener cuidado de no usar el estudio y la meditación para escapar del sentimiento de ansiedad. Objetivamente, uno necesita mantenerse absolutamente ocupado, pero se ha de tener cuidado de no hacer cosas para defenderse de la ansiedad que surge simplemente por estar solo. Está bien meditar todo el tiempo si hacerlo es una cosa espontánea y natural, pero no lo está si uno medita para mantener lejos la ansiedad. Por difícil que sea, has de permitirte sentir miedo. No podrás transformar ese sentimiento de inmediato, pero si te aseguras de que te permites sentirlo, pasará tarde o temprano. Al final puede que veas que es menor problema permitirte sentir la ansiedad que usar todo tu tiempo y energía manteniéndola lejos.

“Los grandes sabios que saben todo sobre el ciclo de la existencia están dotados con todas las virtudes nobles, de igual modo que los hombres sean océanos de virtudes, dotados con las virtudes de la meditación y los siete miembros de la Iluminación.”

Los siete miembros - o factores - de la Iluminación son los siete *bodhyangas*: recolección o consciencia (*smṛti*), investigación de los estados mentales (*dharma-vicaya*), energía o vigor (*virya*), arrobamiento (*prīti*), liberación de la tensión o éxtasis (*prasrabdhī*), concentración (*samadhi*) y, finalmente, tranquilidad y equanimidad (*upekṣa*).

Por supuesto, los factores no pueden ser separados de un modo tan claro. Por ejemplo, *virya* aunque está en la lista como un factor, es contada también como una de las *paramitas* o perfecciones y es necesitada desde el principio hasta el final. Sin *virya*, sin algún vigor ¿Como investigarías tus estados mentales? por ejemplo. Pero aun así hay un tipo de secuencia en los factores. En primer lugar tenemos la atención consciente. Entonces, con esa atención consciente examinas todos tus estados mentales, para ver si son hábiles o torpes. Eso es *dharma-vicaya*. Entonces, tras investigar tus estados mentales, actúas basándote en el conocimiento adquirido en la investigación, arrancando

la mala hierba que son los estados torpes y cultivando los hábiles. Para eso obviamente se necesita energía. No sólo la necesitas para hacerlo, sino que una vez que lo has hecho, ganas más energía, porque la energía que estaba presa en el estado torpe es liberada. La liberación de ésta conduce a una experiencia de *pṛiti* o arrobamiento, y así sucesivamente.

El ciclo de la existencia que se menciona es la cadena de los *nīdanas*, la Rueda de la Vida. El texto sugiere que los grandes sabios la han penetrado por medio de la visión clara sobre todos sus aspectos. La conocen completamente, la han descubierto completamente y al mismo tiempo están dotados de todas las virtudes nobles.

“Y por el resonar del sonido del tambor que todos los seres posean la voz de Brahma.”

Desear que todos los seres posean la voz de Brahma es en efecto desear que todos los seres se iluminen, porque el Buda es el que posee la voz de Brahma. Esta está hecha de todos los sonidos posibles. A veces se dice que está hecha de sesenta y cuatro sonidos, por haber en el alfabeto sánscrito ese número de letras, lo que es decir, que expresa todas las combinaciones posibles de palabras y de frases. Todo lo puede decir, pero comunica a cada persona lo que necesita escuchar. Decir que el Buda tiene la voz de Brahma, es decir por consiguiente, que cuando el Buda habla cada cual entiende en su propia manera.

Tomemos el público en una conferencia sobre el budismo. Todos escuchan las mismas palabras, pero cada cual toma lo que necesita. Una persona dirá: “Dijo algo que realmente me impresionó, algo sobre las Cuatro Verdades Nobles”. Pero otra puede que diga: “No, fue todo sobre la vida del Buda. Eso realmente me gustó”. Sin duda el conferenciante habló de ambas cosas. Pero a una persona se le quedaron las Cuatro Verdades Nobles, mientras que a la otra se le quedó lo que dijo sobre la vida del Buda.

Una conferencia, por supuesto, tiene cierta duración e incluye varios temas distintos, pero la voz de Brahma dice todo de una vez, si es que podéis imaginar eso. Es como si el conferenciante hubiera conseguido hablar a la par de las Cuatro Verdades Nobles y de la vida del Buda. La voz de Brahma es aquella de la que cada cual toma lo que quiere - o necesita - oír. En definitiva se podría decir que el Buda no dice nada en absoluto o que todo lo que él dice tiene el mismo significado y que lo que dice sólo parece contener cosas diferentes porque distintas personas lo toman diferentemente.

“Que toquen ellos la mejor Iluminación de la Budeidad. Que hagan girar la Rueda de la Ley. Que permanezcan vivos por un número inconceivable de eones. Que prediquen la Ley por el bienestar del mundo. Que destruyan las impurezas, aniquilen las desgracias, supriman la pasión, así como el odio y la necedad.”

Todo esto está muy claro; el significado esencial es de nuevo el deseo de que todos los seres vivos logren la Iluminación. Girar la Rueda de la Ley se refiere a la imagen tradicional, la *dharmacakrapravartana*, o la puesta en movimiento de la Rueda del Dharma. Según algunos especialistas académicos, hay simbolismo solar en esto, siendo la Rueda del Dharma la rueda solar, el sol y sus rayos.

“Que aquellos seres que se encuentran en un estado del mal, sus extremidades encendidas por las llamas del fuego, escuchen el sonido del tambor. Que acepten y tomen el dicho: ‘honrados sean los Budas’.

Aquí habla sobre lo que nosotros llamamos infierno, si bien el infierno budista se diferencia del cristiano en que no es un estado permanente. Aun los seres en los infiernos conseguirán el progreso espiritual a la larga. Estas líneas expresan el deseo de que incluso los seres en condiciones tan poco favorables escuchen el sonido del tambor, para que tengan alguna oportunidad de escapar de ese estado y, al final, volverse seres iluminados.

“Qué todos los seres sean conscientes de sus vidas previas a lo largo de cientos de nacimientos, miles de millones de nacimientos”

Primeramente, vale la pena cuestionar el punto sobre el recordar todas las vidas propias previas. Quizás, en términos generales, es mejor que no recordemos nuestras vidas previas. Probablemente sean un relato sórdido y lamentable. Nos podría desalentar terriblemente vernos cometer los mismos errores una y otra vez. Volver la vista a las necesidades de esta vida es ya bastante malo para algunos de nosotros. Si nos asomamos a nuestra vida previa y vemos que no fue mejor, y la que le precedió aún peor y la de diez o doce vidas anteriores es absolutamente catastrófica, nos deprimiremos tras los primeros cientos de vidas. Quizas empecemos a pensar que no hay esperanza para nosotros. Entonces nos conviene más, de momento, recordar sólo esta vida - o partes de ella. Parece que una providencia misericordiosa borre del todo la pizarra cada vez que renacemos de modo que podamos empezar de nuevo.

Pero cuando uno ha desarrollado esas facultades espirituales previas, entonces no es ya tan peligroso volver la vista y recordar tus vidas previas. Incluso si contemplas decenas de miles de vidas desperdiciadas, no importa, porque al menos ahora está ya sobrer el camino - de hecho estás ya muy cerca de la meta. Decir “qué todos los seres sean conscientes de sus vidas previas” es, por tanto, desear al mismo tiempo que todos los seres alcancen un alto nivel de desarrollo espiritual, porque será sólo entonces cuando les sera útil, e incluso soportable, recordar todas sus vidas previas.

“Continuamente conscientes de la existencia de los grandes sabios, que escuchen su palabra, porque es noble. Por este resonar del sonido del tambor que obtengan siempre un encuentro con los Budas. Qué eviten los malos actos. Qué pongan en práctica actos de bondad meritorios.”

Siendo siempre conscientes de la existencia de los grandes sabios, quiere decir recordar sus vidas y buenas cualidades, o si viven, ir a verles y escucharles. Al referirse el texto a su palabra, en singular, parece implicar que todos los grandes sabios hablan las mismas palabras, es decir, que todos aquellos que son realmente grandes sabios dan la misma enseñanza - al menos en esencia.

“Por el resonar del sonido del tambor, qué haga yo que se cumplan todos los anhelos y deseos de aquellos hombres, Asuras; de todos los seres que los tienen.”

Aquí tenemos todos esos seres llenos de anhelos y deseos. Parece que el sonido del tambor haga cumplirse sus verdaderos deseos, aquello que realmente quieren, quizá sin ni si quiera saberlo. Esto nos lleva a un asunto espiritual fundamental. Frecuentemente sentimos deseos por todo tipo de cosas que pensamos que queremos, pero aun si conseguimos lo que pensábamos que queríamos, nuestros deseos siguen insatisfechos. Por supuesto, experimentamos esto porque estamos muy ocupados yendo tras cosas que realmente no queremos. Con demasiada frecuencia cuando lo hemos tenido y disfrutado - si es que lo hemos disfrutado - nos damos cuenta de que, al fin y al cabo, no lo queríamos. No estamos realmente satisfechos; nos hemos distraído o entretenido por un tiempo, pero nada más. Cuando pensamos sobre ello, nos damos cuenta de que podíamos haber prescindido fácilmente de ello - e incluso que hubiera sido mejor no tenerlo.

Pero cuando estamos agarrados por el deseo, es difícil recordar todo esto. Cuando piensas que quieres algo, pues piensas que lo quieres. Puedes pasar el mismo proceso una y otra vez, quizás cientos de veces, antes de aprender la lección y aceptar que no vas a conseguir de esa cosa lo que realmente deseas. No te puede dar satisfacción verdadera, pero es difícil abandonar la esperanza de que podría dártela y no probar de nuevo ¡Le daré otra oportunidad antes de ir a por el Nirvana! Tienes que revolcarte en ello antes de saber que es suciedad.

Aunque alguien te diga que el objeto de tu deseo será una decepción, y desde un punto de vista lógico veas que tiene razón, no te servirá si en el fondo no estás convencido. Por muy razonables y lógicos que sean los argumentos en contra, te sentirás forzado a hacer lo que sea para ver por ti mismo.

Pero por supuesto, no hace falta probarlo todo personalmente. Si alguien te dice que si pones el dedo en el fuego te quemarás, no tienes que probar para ver si es así. Quizás acerques el dedo un poco y veas que se calienta, y lo acerques aún más y veas que se calienta más, pero eso bastará para convencerte. Es engañoso pensar que tenemos que experimentar personalmente todas las cosas sobre las que el Buda nos advirtió que no conducen hacia el Nirvana. Podemos confiar en las palabras del Buda al menos en ciertas áreas, en vez de insistir en la confirmación personal de lo insatisfactorio que es cada vicio.

No es ni si quiera necesario experimentar algo de cada categoría de vicio. Los puedes agrupar todos en un grupo grande llamado placeres mundanos; apenas el sabor de uno de ellos, debería bastarte para desilusionarte de todos ellos. Todos están bajo el mismo nombre, son todos cosas condicionadas, de modo que no se diferencian en nada esencial.

Por otra parte, sería peligroso privarte de toda comodidad en base a una comprensión puramente racional de la verdad, antes de haber empezado a tener una satisfacción real de la práctica del Budismo. Si lo hicieras, podrías sentirte tan aburrido y frustrado, y

encontrar la vida tan nula y carente de significado, que sentirías la tentación de ir al extremo opuesto. Uno ha de empezar a disfrutar de ser budista antes de renunciar a demasiado, de otro modo asociarás ser budista con una existencia aburrida, pesada, dolorosa, difícil y carente de alegría.

Por supuesto, esto no debe usarse como excusa lógica para no renunciar a nada en absoluto. De hecho, si no disfrutas en absoluto del Dharma, será mejor renunciar a algunas cosas y hacerte la vida realmente incómoda. Eso quizás te fuerce a considerar la cuestión. De otro modo, podrías permanecer parado indefinidamente, ocupado mentalmente con el Dharma, sin sacar de él ningún placer y sin estar preparado para renunciar a lo más mínimo ya que no habrías empezado a disfrutar de la vida espiritual. Podrías permanecer así toda la vida. Quizás tengas que hacer algo radical, correr un riesgo, hacerte la vida incómoda, aburrirte y frustrarte. Entonces tendrías que sacar placer del Dharma, porque no lo sacacías de ninguna otra parte.

Es tentador pensar que la luz dorada se refleja de algún modo en los placeres mundanos más refinados, pero eso no es así en absoluto. Es cierto que en casos de experiencias estéticas en su grado más elevado, como la música más sublime de Bach, hay reflejos distantes - o quizás deberíamos decir ecos distantes - de la luz dorada. Pero la luz dorada no brilla realmente a través de la producción estética más elevada; y no basta con tener un vislumbre en modo distante, indirecto y remoto. Hemos de hacerlo una experiencia propia y esto conlleva una forma de vida regular y disciplinada dirigida a ese objetivo.

En nuestra época nos hemos habituado a probar experiencias sin el compromiso correspondiente a lo que esa experiencia quiere decir y representa. La música, por ejemplo, es algo sobre lo que no pensamos seriamente. No nos exige ninguna responsabilidad; está a nuestra disposición para que la usemos y disfrutemos. Vamos a conciertos porque es placentero. Pero podríamos ir y experimentar un concierto como una revelación que podría hacer cambiar nuestras vidas. La naturaleza de la experiencia estética es que eleve a uno un poco más allá de sí mismo - esa es parte de su valor - y lo deje después caer dentro de sí mismo de nuevo, casi como estaba antes. Probablemente sólo un músico pueda escuchar música sintiéndose comprometido. Los demás somos más bien como la persona que es llamada religiosa y que por las tardes está sentada en casa con su caja de bombones hojeando *La vida de Milarepa* o el *Sutta Parinibbana*. Es tan sólo una experiencia, pero es superficial y nada transformadora.

Puede que gustemos un poco el sabor de lo que Bach trataba de expresar, pero casi ninguno de nosotros puede llegar a ser un músico como Bach. Sin embargo en el caso de la experiencia espiritual es distinto. Se nos señala algo, o experimentamos algo fugazmente, y entonces dentro de la tradición espiritual podemos esforzarnos, reproducir esa experiencia en nuestro interior y experimentarla completamente. No podrías convertirte en un Bach, pero puedes llegar a ser un Buda.

Por supuesto, la experiencia estética puede ser beneficiosa, aun si no tiene por resultado la transformación duradera. Si estás deprimido al escuchar música rock tosca, por ejemplo, escuchar en vez de ésta música de Bach, es, en mi opinión un buen paso en la dirección correcta. Aun si no refleja con mucha claridad la luz dorada, es una luz de

cierto tipo. Al menos estás pasando de algo tosco y crudo a algo relativamente refinado y eso prepara el terreno para recibir la luz dorada.

Entonces, el sonido del tambor es aquello que otorga la verdadera satisfacción. A veces la satisfacción mediocre bloquea el camino a la verdadera satisfacción; lo bueno es el enemigo de lo mejor. Debemos aprender a preguntarnos que es lo que realmente queremos, porque con frecuencia lo que pensamos que queremos no es realmente el deseo de nuestro corazón. Hemos creado un hábito: no hemos acostumbrado a él, pensamos que no podemos pasar sin él, pensamos que lo disfrutamos. Pero si nos paramos y reflexionamos sobre nuestra experiencia, con frecuencia tenemos que admitir que no disfrutamos de verdad de las cosas que hacemos normalmente. Simplemente no sabemos que otra cosa hacer. Tememos que sin nuestras actividades habituales nos aburriríamos, de modo que seguimos haciéndolas para evitar el aburrimiento.

Si no eres feliz, puedes salir por la ciudad, embrutecer tus percepciones y fingir que eres feliz. Por otra parte, puedes quedarte donde estás sabiendo que no eres feliz pero al menos con alguna idea de donde buscar la verdadera felicidad. O al menos, sabiendo donde no vas a encontrarla. Quizás suene raro, pero en cierto sentido la infelicidad que sientes es positiva porque simplemente es la incomodidad que sientes cuando ya no tratas de disfrutar de la satisfacción efímera.

Por ejemplo, los sábados por la noche cuando da la impresión de que absolutamente todo el mundo ha salido a divertirse, quizás sientas que oponerte a la fuerza de esa oleada social tenga un efecto como desintegrador. Al perder contacto con el “remolino social”, sientes que pierdes contacto con tu propia energía. Esto es porque dentro de ti hay algo que está en conflicto con las energía más creativas tuyas que responden a esa fuerza. Cuando te rindes a la atracción, todo lo que ocurre es que una parte de ti triunfa sobre la otra con la ayuda de fuerzas exteriores. Eso no es la integración. No has resuelto el conflicto simplemente lo has sumergido por un tiempo. Has acabado con la tensión interior temporalmente cediendo a las influencias exteriores.

“Para todos los seres que han nacido en un infierno cruel, sus extremidades en llamas, sin remedio y oprimidos por la pena, se apagarán sus fuegos.

Por el resonar del sonido del tambor que sean suprimidas todas las desdichas de aquellos seres en los infiernos terribles y crueles, entre fantasmas o en el mundo de los hombres.”

En términos prácticos, *apagar los fuegos* se refiere a nuestra experiencia cuando encontramos algo de un carácter puramente espiritual. Su efecto nos hace darnos cuenta de que todo nuestro sufrimiento es innecesario; no lo hemos ocasionado por meternos neciamente en ciertas cosas. Cuando nos damos cuenta de eso, nuestro sufrimiento cesa.

Ahora Ruciraketu en su sueño no sólo escucha la plegaria para que por la virtud del tambor de la luz dorada todos los seres progresen; él también ve realmente la luz dorada ayudándoles a progresar. En este caso el medio es realmente el mensaje. La plegaria del tambor, la plegaria de la luz dorada, se cumple en si misma. Como hemos visto, la luz

dorada es lo Abosoluto, el Buda, además de ser el nuevo Ruciraketu y el sutra también. Lo que Ruciraketu escucha en esta sección inicial no es tan sólo un deseo piadoso de que todos los seres progresen. Lo que escucha - y ve - es algo así como un drama cósmico, el drama del efecto de la luz dorada de lo transcendental sobre la oscuridad de lo mundano.

El tiene en su sueño algo así como una visión espiritual. Ve que de una parte está la luz dorada, la luz de la verdad, y de la otra la oscuridad de la confusión y el aturdimiento, la oscuridad de la impureza y la pasión. Ve que la oscuridad lucha para vencer a la luz y que la luz lucha para vencer a la oscuridad. No sólo escucha la plegaria para que “las desdichas del mundo mil veces triple sean suprimidas” - ve que al menos en el caso de algunas personas las desdichas están siendo suprimidas. No sólo escucha la plegaria para que los seres carezcan de miedo, ve a algunos de ellos hacerse seres libres de miedo. De igual modo ve a seres ganar la Iluminación, enseñando el Dharma, destruyendo la avaricia, el odio y la ignorancia. Ve a gente rindiendo honores al Buda, adorando al Buda, encontrándose con el Buda; ve a gente ejecutar actos correctos, ve como se apagan los fuegos a los seres en los infiernos, ve que se suprimen todas las desdichas. En otras palabras, Ruciraketu tiene una visión de que se transforma todo el mundo. Ve que la oscuridad es derrotada y que triunfa la luz dorada.

El también siente el efecto de la luz dorada. El también quiere ser transformado. No sólo eso, él quiere cooperar con la luz dorada en la obra de la transformación del mundo y ayudar a los seres vivos a progresar. Esta es su respuesta:

“Para aquellos sin liberación, sin rescate, sin refugio; que sea yo el liberador, el refugio, el excelente protector.”

En otras palabras, el *bodhicitta*, la voluntad para la Iluminación, surge y él hace el voto del bodhisattva; el voto de lograr la Iluminación suprema por el beneficio de todos los seres. La palabra *protector* puede confundir porque con frecuencia se utiliza para traducir dos palabras sánscritas un tanto disitintas. Cuando en la *puja de las siete etapas* del AOBO, por ejemplo, se hace referencia a los Budas con la palabra *protectores*, la palabra que se está traduciendo es *natha*. En cambio, la palabra generalmente utilizada para referirse a los protectores de las cuatro direcciones, los cuatro reyes que veremos más adelante aparecer en el sutra, es *pala*; son *dharmapalas*. *Natha* tiene un significado un tanto distinto al de *pala*. A un huérfano, por ejemplo, se le denomina *anatha*: alguien sin protección. Por lo tanto *natha* podría incluso traducirse como *maestro*.

Que Ruciraketu haga el voto del bodhisattva en ese momento nos recuerda que el sentido del tiempo en el sutra está seriamente alterado. Se nos presenta a Ruciraketu como a un bodhisattva, lo que implica que el ya ha hecho el voto del bodhisattva. Pero ahora lo vemos, o mejor dicho, vemos al tambor dorado hacer el voto como si no hubiese sido hecho ya. Esto no debería ser una sorpresa; al fin y al cabo, es un sueño y los sueños operan en una escala temporal disitinta a la de la vida ordinaria.

De hecho, Ruciraketu, hace el voto del bodhisattva de nuevo cerca del final de capítulo:

“Qué todos los seres sean así en su virtud, apariencia, fama, gloria, con el cuerpo adornado por las bellas marcas principales y decorado con las ochenta marcas menores. Y que por esta buena acción, que pronto me haga yo Buda en este mundo; qué predique la Ley por el bienestar del mundo; qué libere a los seres oprimidos por muchas desdichas; qué veza a Mara, su poder y sus ejércitos; qué haga girar la Rueda de la Ley Excelente; qué permanezca yo por un número inconceivable de eones; qué satisfaga a los seres con las aguas del néctar; qué cumpla yo con las seis perfecciones incomparables igual que cuplieron los previos Budas; qué sea yo el azote de las impurezas; qué destruya la desdicha; qué extinga la pasión, así como el odio y la necesidad. Qué sea yo consciente constantemente de nacimientos anteriores, de cientos de nacimientos, de miles de millones de nacimientos. Qué tenga siempre presentes en la mente a los grandes sabios. Qué escuche yo sus palabras, pues son nobles. Y que por esta buena acción, qué tenga siempre la oportunidad de un encuentro con los Budas; qué evite yo completamente las malas acciones, y que practique las buenas, fuentes de la excelencia.”

Este párrafo comienza con una aspiración en el nombre de todos los seres pero va después tomando la forma de un tipo de voto del bodhisattva. En esto hay algo importante que señalar. El *bodhicitta*, la voluntad para la Iluminación - o el pensamiento de la Iluminación, como se traduce a veces incorrectamente - es transcendental. No es el producto de la consciencia mundana. No se puede pues hablar de “mi *bodhicitta*” o “tu *bodhicitta*”. No es una posesión individual. De hecho hay tan sólo un *bodhicitta*, igual que hay sólo un bodhisattva y sólo un Buda. Pero el *bodhicitta* único se manifiesta por medio de distintos individuos, por medio de aquellos que son receptivos a él, como la luz refractada a través de un prisma.

Eso es lo que le ha ocurrido a Ruciraketu. El ha sido receptivo a la luz dorada, de modo que ésta funciona por medio de él. En resumen, él se convierte en un verdadero bodhisattva. Lo que hace un verdadero bodhisattva es practicar las seis perfecciones: la generosidad, la moralidad, la paciencia, la energía, la meditación y la sabiduría. El trabaja en su persona y hace todo lo que puede para ayudar a los demás. Pero desgraciadamente, lo que normalmente ocurre a continuación - lo que ocurre de hecho siempre- es que él se encuentra con obstáculos propios interiores, resistencia interior. Se da cuenta de sus muchas flaquezas y defectos, de lo mucho que en él es en realidad malo. Se hace consciente de la oscuridad en él. Y esa oscuridad se resiste a la influencia del *bodhicitta*, lucha contra la luz dorada ¿Qué ha de hacer el bodhisattva? ¿Qué puede hacer? El puede confesar. Puede confesar sus defectos, el mal que hay en su interior. La confesión de Ruciraketu toma la forma de los versos de *El sutra de la Luz Dorada*.

La experiencia de Ruciraketu es seguramente también la nuestra, si bien lo será a un nivel inferior y a una escala más restringida. Quizás nosotros también hemos visto la luz dorada en funcionamiento en el mundo, al menos en nuestras cercanías, y también hemos querido ser receptivos a esa luz y permitirle que funcione por medio de nosotros. De modo que también hemos pronunciado nuestra aspiración individual. Aunque no hayamos hecho el voto del bodhisattva al menos hemos tomado la resolución de trabajar en nuestra persona y hacer lo mejor que podamos para ayudar a los demás en cualquier modo que nos sea posible. Pero también nos encontramos con obstáculos en nuestro interior, resistencia interior quizá más fuerte y terrible que la que surge en Ruciraketu

¿Qué podemos hacer? Pues, para empezar al menos, también podemos simplemente confesar.

La primera confesión : La victoria de la Luz Dorada

En sánscrito la palabra usada para confesión es *desana*, que quiere decir *señalar, indicar, explicar, exponer* - este es el caso de *Dharma desana*, que quiere decir señalar el Dharma, explicar el Dharma. De igual modo tenemos *papa desana*, el señalar o reconocer los defectos. *Papa* se traduce con frecuencia como *pecado*, pero prefiero evitar esa palabra por sus connotaciones cristianas. *Defecto*, en cambio, es un tanto floja. *El mal*, es probablemente la mejor traducción. *Papa desana* es el señalar o la confesión del mal dentro de nosotros. Pero ninguna de estas expresiones hace justicia a la experiencia espiritual real de esta fase. Necesitamos profundizar más en este asunto.

Cuando uno entra en contacto con la Luz Dorada, algo de ella entra en su organismo. Es como comida espiritual - el tipo de comida espiritual más poderoso y concentrado que se pueda imaginar. Más aún que eso, es un tipo de medicina espiritual. Cuando te entra en el organismo encuentra todo tipo de cosas que has tomado: la avaricia, el odio, el autoengaño, la opiniones incorrectas,... Entonces surge una lucha entre la Luz Dorada y el veneno en tu organismo, tratando de expulsarse mutuamente. A veces, desgraciadamente, los estados torpes ganan y logran expeler a la Luz Dorada, lo que quiere decir el final de la vida espiritual, al menos por un tiempo. Pero afortunadamente esto ocurre rara vez. Cuando has tomado realmente aun un poco de la Luz Dorada, es muy difícil deshacerse de ella: en definitiv, has de quedarte con ella.

¿Quedarse con la Luz Dorada quiere decir que una vez uno ha entrado en contacto con el sendero espiritual no puede nunca ya retroceder? Pues sí y no. Sólo cuando hemos entrado en la Corriente estamos irreversiblemente dirigidos hacia la Iluminación. Hasta llegar a ese punto, cualquier experiencia espiritual o serie de experiencias espirituales no es irreversible, por muy largo que se el proceso de retroceso.

Sin embargo, es probablemente cierto que una vez que uno ha logrado el nivel de la consciencia reflexiva que caracteriza al ser humano, es improbable que la pierda. Desde el punto de vista budista, quizás hayáis gozado de consciencia reflexiva por mucho tiempo, a lo largo de muchos nacimientos. Lo que se ha desarrollado durante un largo período tarda mucho en deshacerse.

Incluso durante el curso de una vida un ser humano puede degenerar en gran medida debido a los actos torpes - quizá tomando lo que no se le ha dado, o por el alcoholismo persistente, incluso por el asesinato. No obstante, por muy degenerada que esté, esa persona puede seguir siendo reconocida como un ser humano, y la consciencia reflexiva está claramente en ella, al menos hasta cierto punto.

Una vez que has entrado en contacto con la Luz Dorada, en la medida que tu consciencia reflexiva sigue intacta, no puedes olvidar tu experiencia de la Luz Dorada,

aun si no has logrado la Entrada en la Corriente, aun si no eres un bodhisattva, aun si en teoría podrías retroceder a un estado muy bajo. A la larga podrías deshacerte de la Luz Dorada con mucha dificultad y debido a mucho comportamiento torpe, pero es sumamente improbable. No obstante hay una distinción marcada entre ese estado y el que se logra con la Entrada en la Corriente.

Por supuesto que a nivel de creencia popular, se entiende que un ser humano podría renacer como un animal. Que podamos decir que esto es cierto o no, dependerá mucho de lo que entendamos por ser humano. Si entendemos que es alguien que no sólo tiene cuerpo humano sino también una consciencia humana completa y genuina, entonces será extremadamente improbable que tras su muerte renazca como un animal. Pero si es alguien que ha desarrollado sólo una consciencia humana muy rudimentaria y aun esa ha sido degradada por los actos torpes, de modo que cuando muere su estado mental no es muy superior al de los animales, entonces no es imposible que renazca como un animal.

Hace años, en Darjeeling conocí a un hombre que criaba cerdos. Era un budista nepalí pero criaba cerdos y los mataba para el mercado. El tenía sus granjas y mataderos justo bajo el lugar en que yo estaba residiendo y cada noche oía los gritos de los cerdos. Cuando los degüellan emiten un sonido espantoso, un largo grito que parece durar varios minutos. El criador de cerdos pasaba todo su tiempo con los cerdos, y realmente parecía un cerdo. Tenía facciones de cerdo, una expresión de cerdo e incluso el talle de cerdo, las piernas y los brazos cortos como jamones. Tuve la impresión de que él estaba en comunicación mental íntima con los cerdos y no me costaría mucho creer que él hubiera renacido como un cerdo, sobre todo por que en el trascurso de su vida él había matado miles de cerdos.

De modo que depende de lo que se quiera decir por ser humano. Parece sumamente improbable, pero puede ser que en casos extraordinarios una persona pueda renacer como un animal. Igual que a veces uno no puede evitar sentir que algún animal tiene definitivamente tales cualidades humanas que podría fácilmente renacer como un ser humano. La idea de que seres humanos renazcan como animales va en sentido contrario a la evolución. Una vez en la forma humana, una vez que se ha logrado el estado de la consciencia reflectiva ¿Cómo se va a retroceder? Pero una de las características de la consciencia reflexiva es que puede funcionar en contra de sí misma, cometer suicidio, por así decir. Por ejemplo cuando un hombre bebe para olvidar, trata a propósito de eliminar su consciencia humana verdadera. Es como si la consciencia reflexiva tuviera el poder de volverse en su contra y cometer suicidio; es un arma de doble filo.

Sin embargo, si has tenido la suficiente suerte de experimentar la luz dorada, entonces ella consigue expulsar, o incluso vomitar, el veneno. Esto la convierte no sólo en comida espiritual o en medicina espiritual; la hace un vomitivo. Una vez que la has tomado, te obliga a vomitar todo el mal en tu organismo. La confesión del mal consiste realmente en vomitar los venenos mentales y emocionales. Es mucho más que el reconocimiento verbal; es la verdadera repugnancia por el mal. Cuando vomitamos el estómago se revuelve y se da un trastorno. Es muy parecido a lo que ocurre cuando verdaderamente confesamos. Se da un trastorno espiritual, entonces sale el veneno y lo arrojamos fuera. Esta es una forma realista de explicarlo, lo sé, quizás también ofensiva.

Pero la verdad es que la confesión puede ser un proceso doloroso y desagradable en el que puede que sintamos que no sólo estamos arrojando el mal en nuestro interior sino también la sangre y las tripas.

Si dudamos que es lo que tenemos que confesar, la respuesta es simple: todo. Necesitamos confesar todo lo que nos retiene, todo lo que nos impide lograr la Iluminación. Pero, por supuesto, esto no es en absoluto fácil. Hay cosas que son muy difíciles, incluso imposible, de confesar. Esto es porque la confesión genuina es algo muy poderoso. Realmente, confesar una forma de actuar es renunciar a ella, no sólo en palabras sino con hechos. Si no estamos dispuestos a confesar algo es que no somos capaces de renunciar a ello. Y en la medida que no confesamos el mal en nuestro interior, el mal que hemos cometido, no crecemos. Nos aferramos al pasado, a nuestro viejo Yo, no negamos a morir.

La confesión de Ruciraketu es verdaderamente muy completa. En la medida que podemos juzgar, no se deja nada ni se aferra a ninguna cosa. Hay tres fragmentos de confesión en verso en el sutra, cada uno con un énfasis ligeramente distinto. El primero es simplemente una confesión muy completa de todos los males que Ruciraketu ha hecho. El segundo trae consigo un elemento de perdón y el tercero añade la idea sobre maldades cometidas bajo la influencia de varias “opresiones”. Este es el primero de ellos:

“Y todos los actos malos, crueles, cometidos por mi previamente, confesaré totalmente ante los Budas. Todo el mal que he cometido por no atender a mis padres, por desatender a los Budas, por desatender lo bueno; todo el mal que he cometido al estar ebrio por la intoxicación de la autoridad o por la del nacimiento en clase alta, ebrio por la intoxicación de la edad temprana; todo el mal que he cometido, los pensamientos malos, las palabras malas, por un acto mal hecho o por no percibir un fallo; todo el mal que he cometido por la aplicación del razonamiento necio, por la mente oscurecida por la ignorancia, bajo la influencia de un mal amigo o por una mente distraída por impurezas, bajo la excitación de los juegos y el disfrute, o por la influencia de la ansiedad y de la ira, o por el defecto de sentirse insatisfecho con los propios bienes; todo el mal que he cometido por la asociación con gente innoble, por razones de envidia y de avaricia, o por el defecto de la astucia y la bajeza; todo el mal que he cometido por el fracaso de ganar dominio sobre mis deseos, por razón del miedo en el tiempo en que se aproximan los problemas; todo el mal que he cometido bajo la influencia de una mente frívola o por la influencia de la pasión y del enfado, o por ser oprimido por el hambre y la sed; todo el mal que he cometido por la comida y la bebida, por la ropa, por razón concerniente a mujeres, por las distintas aflicciones e impurezas; todo el mal que he cometido con el cuerpo, el habla y la mente, malos actos acumulados por las tres vías que haya hecho, junto a otras cosas similares, lo confieso todo. Toda la falta de respeto que haya mostrado por los Budas, las doctrinas e igualmente por los *Sravakas*, la confieso toda. Toda la falta de respeto que haya mostrado por los *Pratyekabuddhas* o por los bodhisattvas, la confieso toda. Si he mostrado falta de respeto por aquellos que predicán la Buena Ley o por seres meritorios, lo confieso todo. Si sin saberlo he rechazado continuamente la Buena Ley o mostrado falta de respeto por mis padres, lo confieso completamente. Todo el mal que he cometido por la estupidez, o debido a la

insensatez, o por estar lleno de orgullo y arrogancia, por la pasión, el odio y la ignorancia, lo confieso todo.”

Esta es pues, la primera confesión de Ruciraketu y da una idea buena de lo que se ha de confesar. Su primera declaración es:

“...todos los actos malos, crueles, cometidos por mi previamente, confesaré completamente ante los Budas”

Es sumamente significativo que el primer acto malo que confiesa Ruciraketu es la crueldad. Sin duda esto es porque la crueldad es el comportamiento que está más directamente en oposición al ideal del bodhisattva. Si eres cruel, no es posible que seas un bodhisattva, porque la crueldad es lo directamente opuesto a la compasión. Una de las palabras para crueldad es *nirdaya* que quiere decir *ausencia de compasión*. Por tanto, si quieres ser bodhisattva, lo primero que has de confesar, lo primero que has de vomitar, es la crueldad. Los actos crueles van a obstruirte el paso más que ninguna otra cosa.

Es por eso que en el Mahayana se insiste particularmente en los actos torpes que provienen del odio. Algunos sutras del Mahayana llegan a decir que en cierto sentido no importa si cometes actos torpes basados en la avaricia. Al menos eso indica que tienes cierta afinidad con los seres vivos, alguna inclinación hacia ellos. Pero el odio muestra una actitud del todo diferente. No es posible que un bodhisattva abrigue pensamientos de odio o crueldad. Puedes ser un bodhisattva si tienes todavía un poco de avaricia, pero no lo serás si te queda a penas un poco de odio. No es accidental que los actos crueles sean los primerisimos a ser confesados.

Quizás sea ésta la razón por la cual dice en algunas escrituras que un bodhisattva no debe tener gatos. Al gato se le supone cruel - esto es una idea india - porque tortura al ratón jugando con él antes de matarlo. Por eso para los indios el gato es una criatura cruel y de duro corazón. Se dice que el gato fue el único que no lloró de entre aquellos presentes en el momento del *parinirvana* del Buda - aparte de los arahantes, que estaban iluminados. Todos los animales presentes lloraron, pero el gato permaneció allí sentado y nada conmovido. Por lo tanto el gato tiene una reputación un tanto mala en los mitos y leyendas indias.

La crueldad es peor que el odio, y el odio peor que el enfado. El enfado es simplemente el deseo frustrado; es la energía en el deseo que encuentra un obstáculo y prueba a atravesarlo. El enfado puede ser explosivo, pero con frecuencia es poco duradero, y uno no desea a la persona que le obstruye ningún daño. Uno sólo quiere atravesar el obstáculo, no quiere hacer daño a nadie. Pero cuando se odia, se tiene una idea fija de una persona particular o cosa que nos obstruye y se quiere ir a por la persona o cosa y quitarla de en medio; se quiere dañar y herir porque se está enfadado con aquello que nos obstruye. Hay una especie de odio que es la enemistad, es el odio vengativo que persigue a alguien y no le deja irse, no le perdona.

Puedes enfadarte con alguien sin llegar a estar en peligro de odiarle; puede que incluso le tengas mucho afecto. Pero no se puede odiar a una persona y al mismo tiempo estar genuinamente encariñado con ella. Ciertamente puedes odiar a una persona y estar enamorada de ella - son dos caras de una misma moneda - pero no puedes odiar a alguien por quien tienes un afecto genuino. Cuando te enfadas con alguien no es que desees hacerles daño; no intencionadamente. Simplemente explotas porque se te ponen en tu camino. El enfado en cierto sentido puede ser positivo en un modo que el odio nunca lo será. El peligro está en enfadarse regularmente con la misma persona por la misma razón, consolidándose el enfado en odio.

El odio se desarrolla a partir del enfado, de igual modo la enemistad lleva al odio, en persecución de la venganza, más allá de la posibilidad del perdón. La crueldad va todavía más lejos. La crueldad es infligir dolor o sufrimiento a alguien más allá de lo que es necesario para quitarlos de nuestro camino y disfrutar de su sufrimiento. La malicia es gozar de infligir sufrimiento a alguien que no nos ha hecho daño alguno. Desde el punto de vista del Mahayana este es el estado mental más torpe de todos.

Ese punto de vista se refleja en el enfoque general de la ética en el Mahayana. Por ejemplo, cuando el rey Asoka, el gran soberano budista del imperio mauryan, exhortaba a su gente a hacer buenos actos, siempre hablaba de ser amable, paciente y no ceder al enfado. Para él era ésta la base de la moralidad. El nunca dijo ni una palabra sobre el sexo, por ejemplo. En nuestra cultura cuando se piensa sobre la moralidad, lo primero que se nos pasa por la cabeza es que no podemos hacer esto o lo otro. Pero en las culturas budistas, si se dice que una persona es inmoral, eso quiere decir que es grosera, antipática, malhablada, inhospitalaria y de mal genio.

“Todo el mal que he cometido por no atender a mis padres... lo confieso todo.”

Tras confesar todos los actos crueles cometidos, la próxima cosa confesada - incluso antes de la confesión de haber desatendido a los Budas - es el mal “por no atender a mis padres”. Si la secuencia es en absoluto significativa, el no atender a los propios padres es un asunto un tanto serio. Que no te lleves bien con tus padres sugiere que no puedes progresar mucho espiritualmente. La relación con tus padres tiene raíces tan profundas que si no es positiva, hay mucho en ti que no lo es. Esto no quiere decir que uno tenga que tener una relación íntima con sus padres o estar en todo de acuerdo con ellos. Quizás vean las cosas tan diferentemente de como las ves tú que no puedas comunicarte con ellos en absoluto. Pero como mínimo tu actitud debe de ser de buena voluntad. Si no lo es, se te dificultarán las cosas.

Si sientes que tus padres te están sofocando, si ellos no permiten que crezcas, es esencial que te vayas de casa, literal o metafóricamente, y quizás debido a tu apego no te queda otra opción que irte con algún resentimiento. Pero si quieres en realidad crecer espiritualmente, tarde o temprano tendrás que superarlo. Aun si tus padres nunca entienden lo que has hecho y por qué, debes cultivar una actitud positiva hacia ellos. Mientras te sientas de modo negativo hacia ellos y experimentes que son restrictivos y opresivos, eso mismo va a interponerse en tu camino. Nuestras emociones están tan ligadas a nuestros padres, que si les odiamos puede que tengamos dificultad para amar o

para ser capaces de sentir devoción. Gurdjieff decía: “Un buen hombre siempre ama a sus padres”.

No soy partidario de la preservación de una vida familiar que sea un asunto aburridísimo y claustrofóbico. No hace falta sentirse dependiente del afecto del acojedor grupo familiar - ni mucho menos. Desde el punto de vista budista, has de amar a tus padres no sólo por ser su hijo o hija, sino porque como individuo les estás objetivamente agradecido por lo que han hecho por ti al traerte al mundo. Cuando se habla en el budismo de una actitud positiva hacia los propios padres, esto significa algo así como el sentimiento de *metta* (bondad cariñosa), en vez de amor en el sentido ordinario.

Esto es también cierto del mejor hinduismo. En un pasaje del *Manusmṛiti* dice que cuando un hijo alcanza la edad de diez y seis años, su padre ya no ha de tratarle como a un hijo sino como se trata a un amigo. Cuando cumples diez y seis años, se te supone mayor e independiente y puedes empezar a relacionarte con tus padres como un individuo. Idealmente tus padres te aceptarán como tal. Sólo entonces podrá realmente haber una relación positiva mutua entre padres e hijos. Cuando los hijos han crecido y se han independizado de sus padres y estos son lo suficiente maduros para aceptar el cambio y relacionarse con sus hijos como individuos, entonces puede haber una relación muy positiva. Al fin y al cabo, hemos conocido a nuestros padres durante toda nuestra vida, eso es una fuerte base para una relación positiva.

Si tus padres han muerto, o no tienes relación con ellos, puedes al menos sentir positividad hacia ellos, deseándoles el bien estén donde estén. Si en cambio, tus padres están en contacto frecuente contigo y les resulta difícil dejarte marchar, puedes encontrar modos de tratar con ello. Si por ejemplo tu madre se preocupa en exceso por ti, no has de dejar que eso se interponga en el desarrollo de sentimientos positivos hacia ella. Lo primero que hay que reconocer es que ella no es simplemente una madre que se preocupa; es una mujer con propensión a la ansiedad. No sólo se preocupa por ti, se preocupa por todo tipo de cosas. Si la ves bajo ese punto de vista, podrás sentir más compasión por ella.

Al fin y al cabo, las madres tienen la función de preocuparse. Si nuestra madre no se hubiera preocupado de nuestro bienestar material cuando éramos pequeños, no estaríamos vivos ahora. Se trata de un instinto biológico básico con un valor obvio para la sobrevivencia de las especies; como el instinto de la gallina que despliega las alas sobre los huevos. No es pues sorprendente que tu madre cloquee y se preocupe innecesariamente por ti - es parte de su naturaleza. Si consigues convencerla de que has crecido y de que no necesita ya preocuparse por si comes bien y por si te abrigas, entonces podrás empezar a relacionarte con ella como con otro ser humano. Si no, tendrás que aceptar que ella quiere todavía preocuparse innecesariamente por ti aunque sea un poco.

La relación con el padre quizás sea más problemática, sobre todo para el hombre joven, si bien también puede contener más posibilidades. Cuando uno es pequeño, su padre le parece una figura un tanto amenazante. Pero si un padre se ha sentido restringido con su forma de vida e insatisfecho con ella, entonces quizás esté contento de que su hijo no se

limite de igual modo. Incluso si no es capaz de decir: “bien hecho hijo, me alegro de que tú hayas tenido más éxito que yo”, quizás mostrará que está contento con tus éxitos - no sólo en los que son mundanos, sino también en los de carácter humano e incluso espiritual.

“Todo el mal que he cometido... por desatender a los Budas, por desatender lo bueno... lo confieso todo.”

Esto simplemente es reconocer que uno no ha adorado a los Budas y meditado sobre ellos, que uno no ha escuchado su enseñanza. Desatender lo bueno es desatender el cultivo de estados mentales hábiles.

“todo el mal que he cometido al estar ebrio por la intoxicación de la autoridad o por la del nacimiento en clase alta, ebrio por la intoxicación de la edad temprana... lo confieso todo”

La palabra que ha sido aquí traducida por *intoxicación* se traduce a veces por enamoramiento. Tomemos por ejemplo la intoxicación de la edad temprana, o mejor aún, de la juventud. Cuando estás en la flor de la juventud, puedes dejarte llevar por el entusiasmo de ser joven y vigoroso, lo que puede conducirte a todo tipo de actos descabellados e imprudentes. “Ah lo puedo hacer, soy joven. Puedo quedarme toda la noche bebiendo. Soy capaz de hacerlo”. Uno se vuelve demasiado seguro de sí mismo, un tanto fanfarrón y tiende a despreciar a quienes son viejos, o no tan rápidos y fuertes como uno mismo, y a impacientarse con ellos. A este tipo de cosas se refiere la intoxicación de la edad temprana.

La intoxicación de la autoridad es lo que llamamos estar ebrio de poder, dejarse llevar por el entusiasmo del ejercicio de nuestra propia influencia. Si te sientes intoxicado por el nacimiento en clase alta, te sientes terriblemente satisfecho de ti mismo debido a tu estirpe, tu procedencia distinguida, la escuela a que fuiste, tu educación universitaria, etc... Esa intoxicación no es hoy en día lo común que era antes. Posiblemente ha sido reemplazada por alguna otra cosa, como la celebridad.

También puede uno estar intoxicado por la riqueza. Esto me recuerda la fábula de la rana y el medio penique. Erase una vez una rana que saltando por un campo se encontró medio penique. Contentísima por haberlo encontrado, lo escondió en su agujero y se sentó fuera hinchada de sentido de importancia porque ahora era la orgullosa dueña de medio penique. Estando así sentada pasó por allí un elefante. La rana exclamó: “¡No pases sobre mi agujero! ¿Acaso no sabes quien soy? Soy la dueña de medio penique. Pero el elefante ni siquiera la hoyó. Fue por su camino y pasó por encima del agujero de la rana. La rana se enfureció tanto que fue tras el trantando de darle de patadas.

Si tu mente está intoxicada puedes llegar a ser así de ridículo y temerario. Pierdes todo sentido de la proporción. Muchas de las necedades que hacemos vienen de ese tipo de ideas exageradas de uno mismo. Cuando estás borracho crees que puedes hacer cualquier cosa, aun cosas estupidas, ridículas y absurdas que normalmente no se te ocurriría hacer. De igual modo, cuando estás ebrio de riqueza, posición social o poder te

comportas en cierto sentido tan temeraria y neciamente. Piensas que por ser joven o poderoso, de clase alta o famoso puedes hacer lo que quieras. La intoxicación conduce al exceso de confianza; ésta a su vez a pasarse y a cometer errores; y esto último a desastres de un tipo u otro. La mayoría de nuestros actos torpes no los cometemos por maldad deliberada, sino porque nos dejamos llevar por el entusiasmo y empezamos a cometer errores - por los que, tarde o temprano, tendremos que pagar. Eso es lo que se ha confesado.

“ todo el mal que he cometido, los pensamientos malos, las palabras malas, por un acto mal hecho o por no percibir un fallo; todo el mal que he cometido por la aplicación del razonamiento necio por la mente oscurecida por la ignorancia, bajo la influencia de un mal amigo o por una mente distraída por impurezas...lo confieso todo.”

Esta confesión comprende la bien conocida clasificación en cuerpo, habla y mente. La frase “no percibir un fallo” es de suponer que quiere decir no percibir las desastrosas consecuencias de un acto torpe. La “aplicación de razonamiento necio” podría sustituirse por *justificación*, un término más moderno. El mal cometido “por la mente oscurecida por la ignorancia” no presenta dudas.

¿Pero las presenta el mal cometido “bajo la influencia de un mal amigo”? ¿Qué será eso? En el *Sutta Sigalovada* se describe al mal amigo como aquel que dice “Venga, vayamos a escuchar el canto, vayamos a unirnos a la danza, vayamos a ver a las chicas”. En jerga actual éste sería alguien que se te lleva a ver una película verde, quizá.

El mal cometido por “una mente distraída por impurezas”, sirve para recordarnos que muy poca gente comete actos malos por maldad deliberada. Más bien es necedad, mala memoria y falta de atención. El Dr. Radhakrishnan dijo en una conferencia sobre el Buda que éste creía a la gente necia en vez de mala, ignorante en vez de rebelde. En el cristianismo, por supuesto, se sigue una línea un tanto distinta.

“todo el mal cometido bajo la excitación de los juegos y el disfrute...lo confieso todo”

Con *juegos* quiere decir jugar, jugar, jugar. Algunas veces se está uno divirtiéndose tanto que empieza a hacer algo realmente necio e incluso imprudente. Uno se deja llevar por el entusiasmo. Esto solía ocurrir a veces en los primeros retiros que dirigí en Inglaterra. En aquellos tiempos, la gente o se ponía tan “atenta” que estaba rígida y consciente de sí en modo incómodo, o tan espontánea que organizaba un disturbio. Mi tarea como instructor en el retiro era tratar de llevarlos al camino medio. Hubo una ocasión en que algunas mujeres en un retiro perdieron su atención consciente hasta tal punto que cuatro o cinco de ellas empezaron a correr por los pasillos chillando.

Uno de los grandes problemas de la vida espiritual es como sentir disfrute y positividad pero a la vez mantener la atención consciente - pero no una atención consciente que te haga caminar como si llevaras una armadura. El arte de la vida espiritual es seguir el camino medio que consiste en mantenerse conscientemente atento, sabiendo exactamente lo que estás haciendo, y al mismo tiempo ser libre, espontáneo y alegre.

Recuerdo que una vez, durante los primeros tiempos del AOBO, visité una de nuestras comunidades de hombres para algún tipo de celebración. Sin embargo, cuando llegué allí el ambiente tenía muy poco de festivo - era un tanto tieso y nada alegre y me pregunté que podría estar pasando. Me di una vuelta por el jardín y noté que a algunas tomateras les faltaban las cañas para maternerlas alzadas. Les pedí a dos de los hombres si querían ponerselas. Me dijeron “sí, vale”, en un modo un tanto aburrido y los dejé allí haciéndolo. Cuando regresé unos diez minutos después, me los encontré haciendo esgrima con dos cañas - parecían estar tan felices y contentos; jamás les había visto tan felices. Al mismo tiempo, estaban permitiéndose expresar su agresividad. Cuando reflexioné sobre ello después, concluí que habían estado excesivamente conscientes y no habían permitido emerger su parte más jugetona.

Se aprende a trazar la línea que divide la alegría de la intoxicación cuando eres capaz de notar que estás perdiendo la atención consciente. Por otra parte, si te pones tieso e incomodamente consciente de ti mismo, eso tampoco es la verdadera atención consciente. Tu atención se ha alienado. Muchas personas tienden a empezar su práctica del budismo poniéndose “excesivamente conscientes” (o mejor dicho, falsamente conscientes) porque normalmente parten de estar sin atención consciente en absoluto. Es como si tuvieran que ir al otro extremo por un tiempo y aprender a estar consciente y entonces - no olvidarse de la atención consciente - pero sí dejarse ir un poco y relajarse. Por supuesto, que si no tiene uno cuidado puede irse al otro extremo y tendrá que introducir más consciencia y atención consciente. Se tiene que ver a que extremo se tiende en cada momento y corregir el desequilibrio. El objetivo es alcanzar el terreno medio donde se tiene mucha energía feliz y espontánea pero al mismo tiempo se mantiene la atención consciente.

Aunque la atención consciente es un factor clave para el desarrollo de la individualidad, también lo es la espontaneidad. Aun la espontaneidad de carácter “animal” puede convertirse en una espontaneidad verdaderamente humana e incluso espiritual. Parece que hay cierta energía en la espontaneidad que se refina y se hace más consciente cuando uno se vuelve más atentamente consciente. Seguramente hay personas que deben controlar su exuberancia y buen humor, pero otras necesitan hacer fluir su energía y expresarse con más soltura. Puede que necesiten olvidarse por completo de la atención consciente por un tiempo y soltarse el pelo.

Por supuesto, no es que la espontaneidad y la atención consciente vayan una junto a la otra; están completamente mezcladas. Es como la absorción profunda de la actividad creadora. Cuando uno está pintando un cuadro, por ejemplo, su energía fluye libremente, pero a la vez está consciente. Sabe exactamente lo que está haciendo pero no está rígido, todo fluye libremente. Este es el estado del que estoy hablando, pero elevado a un nivel superior de intensidad. A veces ocurre durante una emergencia. Cuando tienes que hacer algo rápidamente, toda tu energía está movilizada, pero al mismo tiempo estás consciente y alerta - sabes exactamente lo que estás haciendo. En una situación de peligro puedes actuar rápida y espontáneamente, pero con eficacia, con consciencia completa de todas las circunstancias.

“todo el mal que he cometido por la asociación con gente innoble, por razones de envidia y de avaricia, o por el defecto de la astucia y la bajeza; todo el mal que he cometido por el fracaso de ganar dominio sobre mis deseos, por razón del miedo en el tiempo en que se aproximan los problemas”

La primera parte de esta confesión es fácil de comprender; la segunda quizás no sea tan obvia. Parece que nos señala que a veces uno está “sin tripulación”, como se decía antiguamente, por miedo a la idea de que se acercan problemas, y uno pierde el control de si mismo, incluso el control de sus deseos.

Esto ocurre frecuentemente en tiempos de guerra. Las personas que viven bajo condiciones peligrosas se vuelven un tanto imprudentes. Es como si la vida ya no fuese lo valiosa que fue antes; “come, bebe y está alegre, pues mañana podrías estar muerto”. Según algunos expertos el comportamiento de la gente durante la guerra tiene explicaciones biológicas. Al ser matada tanta gente, la naturaleza se interesa en reemplazarla tan pronto como es posible, de ahí el abandono de las restricciones morales convencionales. Es como si hubiese un enlace instintivo entre la muerte y la reproducción. La persecución de los placeres antes de la batalla no es ciertamente el resultado de la intrepidez antes de hacer frente a la muerte. Más bien es lo contrario. En cierto sentido, sabes que vas a morir, pero te niegas a confrontarlo; tratas de agarrarte a la vida y a los placeres compulsivamente hasta el último minuto para ocultarte ese hecho.

Será un cliché la idea de preguntarse que haría uno si le quedaran tres meses de vida. ¿Cómo pasarías ese tiempo? ¿Te darías a la borrachera? ¿Te irías de retiro solitario? ¿Cuál sería tu primer pensamiento, tras haberte sobrepuesto del sobresalto inicial? Probablemente habría algo que lamentarías no poder hacer antes de morir.

“todo el mal que he cometido bajo la influencia de una mente frívola o por la influencia de la pasión y del enfado, o por ser oprimido por el hambre y la sed; todo el mal que he cometido por la comida y la bebida, por la ropa, por razón concerniente a mujeres, por las distintas aflicciones e impurezas; todo el mal que he cometido con el cuerpo, el habla y la mente, malos actos acumulados por las tres vías que haya hecho, junto a otras cosas similares, lo confieso todo.”

“La influencia de una mente frívola” y “la influencia de la pasión y del enfado” enfatizan de nuevo que es muy improbable que uno haga el mal por maldad intencionada. Quizás se piense que el mal cometido “por ser oprimido por el hambre y la sed” - es de suponer que el hurto - no ha de confesarse, ya que de algún modo ha de procurarse uno la comida y la bebida. Pero quizás lo que se indica es que uno debería de haber trabajado o pedido limosna en vez de robar. La confesión afín - el mal cometido “por la comida y la bebida, por la ropa” - podría ser mal cometido con medios de subsistencia incorrecta. Cada uno de nosotros puede aportar por si mismo los detalles sobre el mal cometido “por razón concerniente a mujeres” y “por las distintas aflicciones e impurezas”.

“Toda la falta de respeto que haya mostrado por los Budas, las doctrinas e igualmente por los *Sravakas*, la confieso toda. Toda la falta de respeto que haya mostrado por los *Pratyekabuddhas* o por los bodhisattvas, la confieso toda. Si he mostrado falta de respeto por aquellos que predicán la Buena Ley o por seres meritorios, lo confieso todo”

En cierto modo, esta es una confesión de falta de respeto por las Tres Joyas: el Buda, el Dharma y la Sangha - la Sangha, la comunidad espiritual, queda está representada por los *sravakas* (los oyentes). Mostrar falta de respeto por los Budas incluye no practicar su enseñanza, además de, por supuesto, ser realmente irrespetuoso ante ellos, si es que viven en tu época. La falta de respeto por las doctrinas quiere decir no escuchar las enseñanzas o no darles la debida atención. En el contexto histórico indio a que se refiere el sutra, la falta de respeto por los *sravakas* quiere decir - en el caso del laico - no proporcionar lo que necesitan a los discípulos del Buda que son monjes, o dirigirse a ellos con desprecio, o decirles que se marchen cuando llegan en busca de limosna en su ronda.

“Si sin saberlo he rechazado continuamente la Buena Ley o mostrado falta de respeto por mis padres, lo confieso completamente”

Esta confesión es importante no sólo porque vuelve a los padres de nuevo, sino por la noción de rechazar la Buena Ley continuamente. Viene a ser una confesión de ignorancia culpable. Tienes la oportunidad de escuchar y conocer el Dharma, pero intencionadamente desatiendes tal oportunidad. Por lo tanto, en cierto sentido, estás siempre - sin saberlo- rechazando el Dharma.

“Todo el mal que he cometido por la estupidez, o debido a la insensatez, o por estar lleno de orgullo y arrogancia, por la pasión, el odio y la ignorancia, lo confieso todo.”

Esto es el final de la confesión. Las tres últimas faltas confesadas son, por supuesto, *lobha*, *dvesa* y *moha*, las tres raíces de todos los pensamientos, palabras y actos torpes.

Algo a destacar sobre la totalidad de esta confesión, es que no cita ningún ejemplo concreto. Más bien parece tratar del establecimiento de principios generales, es de suponer que esto es porque los actos individuales han de evaluarse diferentemente, según las circunstancias. No obstante, los principios generales dados no son tan abstractos. Están lo suficientemente cercanos a nuestra propia experiencia para poder ser aplicados a ejemplos personales relevantes comprendidos dentro de las categorías mencionadas.

Cuando uno hace una confesión, es mejor generalmente ceñirse a los hechos y confesar cosas específicas; en vez de cosas abstractas e irrealas. No es necesario confesar el hecho de no haber contemplado el nirvana diariamente durante el último mes; eso se da por sentado. Será más útil confesar todas las cosas pequeñas, mezquinas e impuras que has hecho, como no hacer el fregue cuando es tu turno; ese tipo de cosas. Puede ser muy saludable experimentar una cierta desilusión con uno mismo, ver que no eres la persona decente que pensabas que eras. Tienes todo tipo de pequeñas venas mezquinas y malas.

Ves eso claramente y lo confiesas, lo reconoces, lo sacas a la vista. No basta con hablar en modo seudo-jungiano de “reconocer la sobra”. Tienes que sentirte totalmente avergonzado de ello y realmente querer cambiarlo. No es cuestión de una sobra romántica, es una mancha desagradable y apestosa.

No obstante, como hemos visto a lo largo de este pasaje del sutra, es importante recordar que para la mayoría de nosotros, el mal que hacemos no lo hacemos con maldad intencionada. Hacemos el mal por ignorancia, por error o bajo la influencia de algún estado de ánimo básicamente torpe. No nos ponemos a propósito a hacer el mal.

Por otro lado, en raras ocasiones he conocido a personas que han dicho “es maldad, se que eso es maldad, pero voy a hacerlo de todas formas. Es lo que quiero hacer”. Es casi como si estuvieran poseidos por algún demonio. Están tan atrapados en un sentimiento negativo extremado, ya sea el odio, los celos o el deseo de venganza, que no les preocupa si cometen o no una maldad. Esas personas son, comparativamente, poco comunes, y todavía lo son menos aquellas que se proponen hacer el mal sin razón alguna.

Hay que hacer la distinción entre quienes obran con maldad con conocimiento pleno de lo que hacen y quienes cometen maldades creyendo que obran bien. El hombre que coloca una bomba en un vagón de un tren sabiendo que va a matar y a herir a personas puede pensar sinceramente que no está haciendo una maldad. Quizás diga que lucha por una causa justa, que lucha por la justicia. Si ha de morir gente por la causa, eso es mala fortuna; él lo siente pero piensa que no hay forma de evitarlo. Esa persona no admitirá que esta haciendo una maldad.

Se puede ver una confusión en acción, si bien menos extremada, en el caso de quienes comen carne. Muchos de ellos jamás matarían un cerdo, pero no vacilan en comprar chuletas de cerdo. Aun si existe la noción en algún sitio en su mente de que hay una conexión entre el matadero y su comida. O quizás es la falta de imaginación la que les impide hacer tal conexión.

En resumen, no creo que tengamos todos el mismo potencial para el peor tipo de maldad, en el mismo modo que todos tenemos el mismo potencial para la Budeidad. Es difícil predecir lo que alguien haría o no bajo ciertas condiciones, pero siento que hay algunas personas que se negarían a hacer ciertas cosas bajo las circunstancias que fuesen.

La segunda confesión: de la culpa a la franqueza

“Qué los Budas me vigilen con sus mentes atentas. Qué perdonen mis faltas con sus mentes entregadas a la compasión. Por el mal cometido por mí previamente, incluso durante cientos de eones, tengo una mente oprimida por la desgracia, la preocupación y el miedo. Con una mente infeliz continuamente temo los actos malos. No hay asueto para mí vaya a donde vaya. Todos los Budas son compasivos. QUITAN los miedos a todos los seres. Qué perdonen mis faltas y qué me liberen del miedo. Qué los *tathagatas* me quiten la tacha de las impurezas y los actos. Y qué los Budas me bañen en el oleaje de las aguas de la compasión. Confieso todo el mal cometido por mí previamente y todo el

mal cometido por mí en el presente lo confieso. Para el futuro, me comprometo a abstenerme de todos los actos hechos con maldad. No oculto mal alguno que yo haya cometido. El acto triple del cuerpo y el cuádruple con la voz, además del acto en tres modos con la mente, todo esto lo confieso. Lo que he hecho con mi cuerpo, lo que he hecho con mi voz, lo que he pensado con mi mente, el acto hecho en las diez formas, lo confieso todo. Qué evite yo los diez actos malos. Qué practique yo los diez actos buenos. Permaneceré en la décima fase. Me convertiré en un Buda excelente. Cualquier acto malo que haya cometido que traiga un fruto no deseado, lo confieso totalmente en la presencia de los Budas.”

Esto quizás nos tome por sorpresa, incluso nos sobresalte, pero la esencia de la confesión es que uno confiesa sin ningún sentimiento de culpa. De hecho, en la medida que uno siente culpa - culpa irracional y neurótica - es imposible la confesión genuina. Quizás sientas intenso remordimiento, una profunda vergüenza de lo que has hecho y enojo contigo mismo por haberlo hecho, pero si es una verdadera confesión no te sentirás culpable.

No es fácil decir que es la culpa; quizás sea significativo que la etimología del término anglosajón (*guilt*) no es conocida. Pero este complejo fenómeno tan extendido en la sociedad occidental puede ser descompuesto en tres factores.

Primero está la consciencia de haber obrado mal, o al menos de haber hecho algo que alguien no quería hicieramos. Quizás uno no piense que ha obrado mal, pero porque otra persona no quería que lo hicieras sientes que has hecho algo malo. Después está el miedo a ser castigado cuando te descubran. Si no has hecho todavía nada malo, está el miedo del castigo si lo hicieras y te descubriesen. El miedo a ser descubierto conduce a todo tipo de complicaciones: el secreto, el disimulo, el engaño, la falsedad, la hipocresía, las evasivas, el apartarse y la comunicación bloqueada. También está la severa incomodidad y frustración de no poder hacer libremente lo que uno quiere, por no mencionar el resentimiento que sientes.

Pero la naturaleza esencial de la culpa parece seguir siendo insondable. El tercer factor es posiblemente el más revelador de todos. La persona que no quiere que hagas algo quizás sea alguien a quien amas y que te ama. Alguien por quien sientes un fuerte apego, un apego posesivo e incluso violento; alguien de quien dependes emocionalmente, alguien sin cuyo amor sientes que no puedes vivir. Si haces lo que ellos no quieren, no sólo te castigarán; enojados, apartarán su amor de ti. En otras palabras, te condenarán prácticamente a muerte, el castigo más terrible de todos.

La culpa es pues la mala consciencia por haber hecho, o haber tenido intención de hacer, algo por lo que se nos hará perder el amor de la persona de la que somos dependientes emocionalmente. La culpa surge en la mayoría de nosotros muy temprano en la vida, cuando, por supuesto, el amor que tememos perder es el de la madre. Todos hemos sufrido de esto en alguna medida, y hay quien continua sufriendo por ello en su vida de adultos.

Además de sentirse culpable en relación a una persona, podemos sentirnos culpables en relación al grupo al que por naturaleza pertenecemos. Tendemos a buscar la aprobación del grupo - la familia, el trabajo, la sociedad - y nos es difícil vivir con su desaprobación expresada o dada a entender. Mucha gente llega casi a cualquier extremo para reconciliarse con el grupo. Dirían cualquier cosa que les pidiesen decir, incluso confesar crímenes que no hayan cometido: esto es evidente en la vida política de los estados totalitarios. Algunas veces esa desgraciada y desafortunada gente incluso cree sus falsas confesiones. Al fin y al cabo, el grupo debe de tener razón. El tipo de confesión que se hace con miedo a la desaprobación del grupo es muy distinto del tipo de confesión cuyo significado espiritual estamos considerando.

El cristianismo y las demás religiones teístas, no obstante, explotan muchísimo este sentido irracional de culpabilidad. Según estos sistemas religiosos Dios es una persona, una persona en cuyo favor necesitamos estar todos. La persona religiosa ama a Dios, o al menos trata de hacerlo - y se le ha dicho que Dios le ama. Pero hay toda una serie de cosas que Dios no quiere que él haga, cosas que en efecto enojan a Dios, pero que el creyente quiere hacer, o incluso ya ha hecho. Luego él se siente culpable. Siente que porque ha ofendido a Dios, ya no le ama e incluso le odia. El creyente puede que empiece a odiar a Dios y a sentirse más culpable que nunca.

Pero el individuo verdadero no confiesa porque no pueda vivir sin la aprobación del grupo, o de su madre, o de Dios, sino porque quiere desarrollarse como individuo. El o ella no se pueden sentir culpables porque no dependen emocionalmente de nadie. En *El sutra de la Luz Dorada* Ruciraketu representa al verdadero individuo - o como mínimo, a alguien que trata de ser un verdadero individuo. El verdadero individuo es aquel que ha desarrollado consciencia reflexiva, quien no es sólo consciente, sino consciente de que es consciente. Es emocionalmente positivo - con mucha afectividad, alegría, compasión y equanimidad - y tiene una profunda y sincera fe en lo transcendental. Además, sus energías no están bloqueadas, sino libres, fluidas y unificadas. El es por consiguiente totalmente espontáneo y al mismo tiempo completamente responsable, consciente de las consecuencias de sus actos, tanto para él como para los demás, y actúa de acuerdo con esa consciencia. Quizás, ante todo, el individuo no es miembro del grupo. El piensa, siente y actúa por sí mismo; no es en modo alguno dependiente emocionalmente de la aprobación del grupo. Confiesa porque quiere deshacerse de todo lo que se interpone entre él y la realización de su ideal, no porque quiera ser acogido de nuevo en el grupo.

Esta claro que esto no es la base de la confesión en la Iglesia Católica, por ejemplo. En ella se anima a la gente a confesar sus pecados contra la ley de Dios por la culpa y el miedo al castigo. A los católicos se les insiste machaconamente en que si mueren en pecado mortal, sin confesión y absolución, irán directos al infierno y para siempre. Porque la confesión se hace al sacerdote, que representa al grupo a que ellos pertenecen (la Iglesia), los creyentes católicos cuando trasgreden la ley de Dios, no sólo incurren la cólera de Dios sino también la desaprobación del grupo que está representado por el sacerdote. Los hay que temen más al sacerdote que Dios, que pone al sacerdote firmemente en control del creyente. Este tipo de confesión quizás tenga algún elemento

de valor psicológico - al menos sirve de válvula de escape - pero desde el punto de vista budista no tiene valor espiritual alguno.

Conocí en Bombay hace muchos años a un sacerdote católico indio, un hombre de edad madura que era un gran erudito y sabía muchas lenguas. Cuando le empecé a conocer, él comenzaba a rebelarse contra la iglesia a que pertenecía; “el fraude de Roma” como él solía llamarle. Le vi un día de Navidad y noté que parecía estar muy enfadado. Le conocía lo suficiente para preguntarle que le pasaba, y él me dijo que había pasado toda la Noche Buena oyendo confesiones. “Me siento absolutamente harto” dijo. No era que alguien hubiera confesado algo terrible - ni si quiera interesante. Era el catálogo normal de pequeñas faltas de honestidad y ligeras impurezas. Lo que le había asqueado era la atmósfera de miedo y culpa con la que había estado en contacto. Estaba asqueado de la necesidad desesperada de la gente por escapar el castigo y de colarse de nuevo en el favor de Dios, su disposición a arrastrarse y su alivio al sentirse librados gracias a unos pocos padrenuestros y avemarías.

Ahora bien, la confesión genuina, la confesión tal y como se la entiende en el budismo, nunca resultará asquerosa. Al contrario, os resultará inspiradora - pues la confesión genuina se hace sin sentimientos de culpa. Sí, naturalmente, tememos las consecuencias kármicas de nuestros actos torpes. Pero esas consecuencias surgen naturalmente de lo que hemos hecho; no nos son impuestas por nadie como un tipo de castigo. La ley del karma es simplemente una descripción de como ocurren las cosas. Los actos tienen consecuencias. Si has cometido un acto torpe, tendrás que sufrir las consecuencias de ese acto. La ley del karma no está administrada por los Budas; no es asunto de ellos.

Por lo tanto, el Buda, contrariamente al Dios cristiano, no es el juez de las personas, no da castigos ni recompensas. Por la forma en que se nos ha educado, quizás nos acerquemos al Buda con una mente culpable y temerosa, concibiéndolo como una figura paternal punitiva. Pero eso es entender completamente mal el carácter del budismo. Si les temes a los Budas, no les ves en absoluto como Budas. La compasión del Buda es totalmente inquebrantable. No es cuestión de pedirles perdón, aun cuán menos arrastrarse por su piedad. El Buda no es algo así como un Dios, una figura paterna que se enfada contigo y te castige. Podeis acercaros a él sin aprensión alguna.

Esto puede que nos sea difícil de aceptar. Si no concebimos al Buda como a un ser humano corriente y un tanto agradable, es posible que lo concibamos como a un Dios, con los atributos de un Dios, que incluyen la tendencia a encolerizarse y mandar a la gente al infierno cuando se le ha ofendido. Pero el Buda es un tipo de personaje muy distinto. Si nos sentimos culpables, quizás no podamos evitar sentir que en algún modo la actitud del Buda hacia nosotros ha cambiado, aunque sea un poco. Aun cuando sabemos que él no se enfada, puede que imaginemos que, al menos, está un poco reservado o distante. Es difícil darse cuenta de que hagamos lo que hagamos, los sentimientos del Buda hacia nosotros no cambiarán un ápice. Si le conociéramos personalmente, quizás nos hablase con severidad, pero su actitud hacia nosotros permanecería esencialmente igual.

Mucho es el sabor de esto en las primeras líneas del segundo verso de confesión de *El sutra de la Luz Dorada*. Ruciraketu les pide a los Budas que le “vigilen con sus mentes atentas”. Pero esto no se ha de entender como una llamada a los Budas para que presten atención. Los Budas están siempre presentes, por así decir, sus mentes están siempre atentas. Lo que dice realmente Ruciraketu es “que con mente atenta yo recuerde a los Budas”, recordándose estar consciente de que los Budas le vigilan. Similarmente, aunque le pide a los Budas que le “perdonen sus faltas”, esto es simplemente un recuerdo de la compasión de los Budas que nunca cambia.

Por otra parte, no es el caso que los Budas al perdonarnos en modo alguno sean capaces de apartar los efectos del karma. Qué confesemos nuestras malas obras no quiere decir que escaparemos a sus consecuencias. Incluso el Buda tuvo que sufrir ciertas cosas en su última vida, resultados de actos en vidas previas. Por tanto, cuando uno en el mantra de Vajrastava pide que su karma sea purificado, esto no quiere decir literalmente que el karma sea destruido. Es más bien que en virtud de la práctica se alcanza un nivel en que, aunque se experimenten los resultados del karma, no afectan realmente; ya no importan.

No hemos de pensar en el karma como si de algo automático se tratara. Según algunos sutras budistas, las consecuencias que recojes están directamente relacionadas con los malos actos que has cometido - ojo por ojo, diente por diente - pero no se puede pensar en el karma como si se tratara de un libro cuentas. No pienso que podamos decir literalmente que si le das un puñetazo en las narices a alguien en esta vida, alguien te dará un puñetazo en las narices a ti en la próxima. De hecho, hay karmas menores que pierden su fuerza y no dan ningún fruto si no tienen la oportunidad de hacerlo en durante un cierto período de tiempo - si bien inevitablemente cosechamos las consecuencias de todos los karmas principales.

En resumen, cuando pides a los Budas que perdonen tus faltas, no les pides que liquiden las consecuencias de tus actos necios. Sabes que eso sería imposible, incluso para los Budas. Cuando dices “que perdonen mis faltas” no les pides que cambien su opinión y dejen de estar enojados contigo. Simplemente estás tratando de darte cuenta - por tu propio beneficio - de que la actitud de los Budas hacia ti no ha cambiado, y nunca cambiará hagas lo que hagas.

“Por el mal cometido por mi previamente, incluso durante cientos de eones, tengo una mente oprimida por la desgracia, la preocupación y el miedo.”

Aun no habiendo culpa irracional, es de igual importancia que uno no se sienta cómodo con sus actos torpes. Las palabras del sutra captan como se siente uno cuando ha cometido actos torpes y uno sabe que lo son. (Dejemos de un lado los cientos de eones, podría haber sido la semana pasada). Si has cometido un acto torpe deberás de sentirte culpable - es decir, deberás sentirte inquieto e incluso desdichado. Si alguien comete un acto sumamente torpe, como golpear a una persona, y cuando se le reprende dice “que derecho tienes tú a tratar de hacerme sentir culpable”, es víctima de una confusión mental un tanto seria. Como budista, nadie puede imponerte dolor de consciencia por haber obrado mal. Pero cuando experimentas el darte cuenta dolorosamente, con la ayuda de otros o sin ella, eso es muy positivo y apropiado.

“Con una mente infeliz continuamente temo los actos malos.”

Así es como te sientes si te haces realmente cargo de que los actos tienen consecuencias - quizás porque ya has comenzado a experimentar las consecuencias. A veces lo que nos impide confesar no es la falta de confianza sino el no ser lo suficientemente consciente de que lo que hemos hecho es torpe. Con mucha frecuencia nos hemos habituado de tal modo a cometer ciertos actos torpes que nuestra consciencia se ha vuelto un tanto embotada. La solución es simplemente desarrollar más atención consciente - si bien esto se dice muy pronto. Digamos, por ejemplo, que has sido muy glotón en la cena. ¿Es eso algo que confesar? Depende de la fuerza con que lo sientas. Si piensas “He comido como un cerdo. Cualquiera que me haya visto se habrá llevado una mala impresión de lo que somos los budistas” - en ese caso confiesalo.

Necesitamos desarrollar más y más sensibilidad de este tipo. Es preocupante que haya gente incapaz de reconocer actos torpes, incluso los sumamente torpes. Hay bastante gente a la que no les importa mentir, aun cuando no se trate de una mentirilla. Hay gente a la que no le preocupa no cumplir sus promesas.

“No hay asueto para mi vaya a donde vaya.”

Si tu sensibilidad es lo suficientemente aguda, será así como te sentirás. Eres consciente de haber ejecutado actos torpes y quizás ya has comenzado a cosechar las consecuencias. Sabes que debido a los malos hábitos del pasado estás en peligro de ejecutar aún más actos torpes y de cosechar aún más consecuencias desagradables; eso te preocupa. Sabes que no hay verdadero asueto para ti, porque no hay adonde escapar de las consecuencias de tu karma. Todo lo que puedes hacer es confesar y empezar de nuevo.

De ahí que la próxima línea del texto diga:

“Todos los Budas son compasivos. QUITAN los miedos a todos los seres. Qué perdonen mis faltas y qué me liberen del miedo”

Lo importante no es escaparte de las consecuencias de tus actos torpes - de hecho, eso es imposible - sino desahacerte de los sentimientos de culpa, miedo y preocupación. Eso lo puedes hacer confesando. Aunque seguirás experimentando las consecuencias de tus actos torpes previos, y no importará. Te dirás a ti mismo “vale, no importa. Estoy pagando mis deudas anteriores, no estoy acumulando ninguna más. Ahora voy hacia adelante.”

“Qué los *tathagatas* me quiten la tacha de las impurezas y los actos.”

Esto ha de ser entendido en modo muy similar a la idea de que el bodhisattva “coloca” a personas en el décimo *bhumi*, la fase más elevada del desarrollo transcendental antes de la cual se convierte uno en Buda. Esto literalmente no es en absoluto factible, se ha de comprender como una expresión retórica de la ambición heroica del bodhisattva. En

cierto sentido, los Budas nos quitan las tachas constantemente, pero hemos de darnos cuenta de ello nosotros mismos.

“Y qué los Budas me bañen en el oleaje de las aguas de la compasión. Confieso todo el mal cometido por mí previamente, y todo el mal cometido por mí en el presente lo confieso. Para el futuro, me comprometo a abstenerme de todos los actos hechos con maldad.”

Esto es muy importante. No sólo es cuestión de confesar lo que has hecho. Has de hacer una firme resolución de pasar la página y no volver a cometer esos actos torpes de nuevo. Esto es, por supuesto, lo que ocurre más o menos cuando hacemos resoluciones para el año nuevo. El cambio de año es un buen momento para confesar y dejar atrás las necesidades que has hecho. Quizás puedes aprovechar la oportunidad para escribir con claridad todas las cosas de las que te arrepientes haber hecho. Probablemente no has hecho cosas malvadas - la mayoría de la gente no tiene el estómago para eso - pero podrías escribir todas las cosas necias, miserables y tontas que has hecho, o te hicieron hacer, o hiciste sin pensar. No importa el número de hojas de papel que necesites. Escríbelas y di “que no vuelva a hacer estas cosas en el año nuevo, que permanezca libre de todas estas cosas”. Seguro que te sentirás más ligero después de hacer eso. El valor de la confesión como práctica espiritual es que sacas algo a la luz, lo haces objetivo, y en esa medida te deshaces de ello, al menos por un tiempo. Si lo haces con sinceridad, te sientes limpio y más ligero que antes.

Por buena que sea la práctica de hacer resoluciones, para la práctica realmente efectiva de la confesión necesitaremos hacerla saber a otra persona. No, no a una figura de autoridad en su amario de madera. La confesión se hace lo más efectiva cuando se hace a otros individuos, otras personas que caminan sobre el camino espiritual igual que nosotros. Por supuesto, se puede hacer a aquellos que son individuos *par excellence*; los Budas y los bodhisattvas. En el sutra, Ruciraketu confiesa en presencia de todos los Budas. Pero la razón por la que Ruciraketu puede confesar a los Budas es que el los ve y los oye. En nuestra práctica recitaremos *La puja de las siete etapas* y confesaremos a los Budas, por así decir, pero raramente, o nunca, tendremos un sentido claro de la presencia real del Buda. Por lo tanto eso no es confesión en su sentido completo. La confesión completa quiere decir confesar ofensas específicas - incluso las cometidas mentalmente - a otros de cuya presencia somos conscientes y que son conscientes de nosotros; alguien que oye y acepta nuestra confesión.

Además, necesitamos hacer nuestra confesión a personas en el mismo sendero espiritual que nosotros - nuestros amigos espirituales o maestros. ¿Pero por qué ha de ser esto así? ¿Por qué no confesar a alguien con quien nos encontramos en un autobús, o al menos a un amigo cualquiera? Hablando en general, hay dos razones principales. Primero, es necesario confesar a personas con las que podemos ser realmente francos y, segundo, nuestra confesión debe ser oída por personas que entienden la importancia que tiene para nosotros.

La primera de estas razones está señalada por una de las frases más importantes de este pasaje del sutra.

“No oculto mal alguno que yo haya cometido.”

A veces ocultamos cosas no sólo a los demás sino también a nosotros mismos. No nos gusta admitir que hemos hecho algo malo, que nos hemos equivocado. Sentir que uno no ha cumplido con la imagen que tiene de sí mismo, es una humillación. Alguien dijo que cuando uno se sienta a escribir su autobiografía, lo primero de lo que te das cuenta es de todo lo que no va a incluir. Es casi inevitable no contar la historia completa. “Oh no, no voy a decir eso. Lo diré todo menos eso.” Estar contento con que te vean los demás exactamente como eres, con todos tus defectos, es muy difícil. Normalmente hay un rinconcito en tu carácter, tu vida o tu pasado del que no quieres que los demás sepan nada. Incluso uno mismo no piensa mucho sobre ello; se lo oculta a sí mismo también. Nietzsche dijo : La memoria dice que hice tal y tal cosa, el orgullo dice que no es posible que jamás lo haya hecho, y el orgullo gana.” Lo ideal, por supuesto, sería poder vivir una vida en la que pudieras ser franco con todo el mundo - lo ideal sería que la vida propia fuera un libro abierto. Pero la mayoría de las personas tienen como mínimo unas páginas, por no decir algún que otro capítulo, que prefieren que los demás no vean.

Es extraño relacionarse con los demás sólo con una parte de uno mismo, ocultando una parte que no se les permitirá nunca ver. Si no te relacionas con ellos en tu totalidad, no sabrán quien eres, o como mínimo no te conocerán del todo. Esto no quiere decir que si has cometido un delito habrás de decirselo a todo el mundo - eso sería imprudente - pero ciertamente debería haber unas cuantas personas con las que uno puede ser completamente franco. Asumiendo que compartes con ellos un ideal espiritual común, para ti ellos serían la comunidad espiritual en su sentido más amplio. Si no tienes amigos de quienes puedas fiarte totalmente, estás en una postura un tanto difícil.

Lo que nos impide a muchos confesar y ser generalmente más francos, es sentir que si los demás supieran como somos, ya no nos aceptarían. “Si la gente supiera realmente como soy, no querrían tener nada que ver conmigo”. Pero en el contexto de la comunidad espiritual si se te aceptaría, aun si se desaprueba fuertemente lo que tú hayas hecho. Quizá resulte difícil hacer esta distinción - en la práctica quizás sea difícil para tus amigos: pero en la comunidad espiritual se tratará de mantener el mismo sentimiento de *metta* por ti aun si sus miembros se sintiesen muy apenados por lo que tu hayas hecho. Para ser franco, has de tener ese tipo de confianza en los buenos sentimientos genuinos y básicos de los demás por ti, y que permanecieran igual bajo todas las circunstancias. Aun si te reprenden, eso será con buenos sentimientos.

Por supuesto, la confianza - la confianza en que se tratará tomando como base el amor en vez del poder - no puede ser forzada, ni siquiera en la comunidad espiritual. La verdadera confesión no ha de ser ese tipo de procedimiento automático al que se le da el nombre de confesión en muchas partes del mundo budista. Has de estar en comunicación íntima y de confianza con la persona a la que confiesas. Además, sólo podrás confiar en los demás si sientes que no van a hacerte daño ni a aprovecharse de tu franqueza. En cierto sentido debes sentir que su actitud hacia ti es básicamente como la del Buda. Te perdonarán indistintamente de lo que hayas hecho. Su actitud básica hacia

ti no va a cambiar; tendrán la misma *metta* aun después de que hayas confesado, cuando sepan lo peor sobre ti.

El tipo de franqueza desarrollado en la amistad espiritual es de un orden superior al que está presente en la amistad ordinaria, aunque la franqueza y la libertad en la comunicación al nivel humano ordinario prepara el camino para una comunicación de carácter espiritual. Sería un tanto sorprendente que alguien pasara directamente de no fiarse de otras personas a nivel humano ordinario a fiarse de ellos en términos de amistad espiritual. Uno no da tal salto normalmente, al menos que haya tenido una experiencia espiritual excepcional y radical.

La confesión es simplemente un aspecto específico de la propia franqueza general hacia las personas de las que uno se fía. En ese sentido no es nada especial; es la continuación de algo que uno hace todo el tiempo. Eso no quiere decir que la confesión sea un asunto superficial. Uno ha de tomar muy en serio el desarrollo de la franqueza con los demás y eso quiere decir tomar la confesión en serio también. En este mismo espíritu de franqueza, habrá ocasiones en que tengas que señalar sus faltas a un amigo espiritual, o él a ti las tuyas. En eso, no obstante, hay que proceder con gran cautela. No tratarás de señalar las faltas a otra persona al menos que estés bastante convencido de que se fía de ti, al menos hasta cierto punto, y dependiendo de la seriedad del asunto que señales.

Si ves que vacilas a la hora de revelar tus actos a alguien que crees genuinamente que está más desarrollado espiritualmente que tú, probablemente sea porque sabes que ellos pensarán que tus actos son torpes. Pero si te lanzas verás que cuanto más desarrollada esté la otra persona más fácil será para ti, en cierto sentido, asumir que tú estás relativamente poco desarrollado y abrirte a ella.

Lleva mucho tiempo llegar a sentir la suficiente confianza en otra persona para ser capaz de confesarle. También necesita mucho esfuerzo. No ocurre automáticamente, aun si pasas mucho tiempo con alguien; hay que hacer un esfuerzo definitivo. Es un alivio cuando se llega a ser genuinamente franco con alguien, y se sabe que no hay necesidad de ningún fingimiento porque serás aceptado por lo que eres. No todos tus actos serán aprobados, pero serás aceptado. Es mejor no tener nada que confesar, nada que ocultar, pero si hemos de esperar hasta alcanzar ese estado sin tacha antes de ser francos, la mayoría de nosotros tendría que esperar mucho tiempo. La prueba de la verdadera franqueza, la prueba de la verdadera amistad, es poder ser franco aunque haya cosas torpes que hubieras preferido no haber hecho. De hecho, si tú confiesas, tu amigo sabrá que te fías de él y muy probablemente se hará más sincero contigo. Si tú no puedes ser sincero con él, ni él contigo, no habrá realmente una amistad.

¿Pero por qué enfocamos la confesión con tanta cautela? ¿Por qué no ser sincero con todo el mundo? El problema principal es miedo de lo que piensen los demás. Esto en cierto modo es extraño. Al fin y al cabo, no está en su poder el causarnos algún daño. A no ser que hayas cometido un delito que pueda resultar en que vayas a la cárcel ¿Por qué no ha de saber todo el mundo que has estado haciendo? ¿Qué importa que sepa todo el mundo en la ciudad que te emborrachaste hace dos fines de semana? ¿Qué pasa?

Quizás también ocultamos cosa debido a una actitud que nos queda de la niñez. De niños, cuando empezamos a sentirnos más independientes, gozamos de ocultar cosas a nuestros padres. Pensamos con alegría pícaro “si lo supiesen les daba unataque”. Por la razón que sea, nos sentimos muy astutos como si les hubieramos ganado. Esto puede ser que esté bien cuando somos pequeños, pero debemos de dejar atrás ese tipo de actitud. Si nos sentimos hacia el mundo entero como un niño hacia sus padres, es que no hemos crecido todavía.

Tendemos a depender mucho de lo que los demás piensan de nosotros. Queremos su aprobación, o como mínimo, queremos evitar su desaprobación. Es un tanto irónico que las cosas sobre las que no conseguimos ser francos son aquellas que menos interés suscitan en la mayoría de la gente. Quizás hayas tenido alguna vez la experiencia de tratar de decirle a alguien algo sobre ti que piensas que es terrible. Te resulta atrocamente difícil hacer mención de ello, pero te das cuenta de que no le dan mucha importancia a lo que dices porque para ellos es insignificante. Te imaginabas que iban a quedarse de piedra, quizás esperabas que se jadeasen horrorizados, pero simplemente dicen “ah, si” y empiezan a hablar de otro asunto. Ni se abruman, ni se espantan, ni se horrorizan. En otras palabras, le has estado dando excesiva importancia a lo que fuese que tú habías hecho.

Hace muchos años tenía un amigo que solía decirme: “si tu supieras realmente como era yo, no querrias tener nada que ver conmigo”. Esto siguió diciéndolo a lo largo de un par de años. Al final, cuando consiguió llegar a confesarlo - no era nada que hubiera hecho, sino algo que había pensado - me eche a reir. Durante dos años había estado convencido de que si yo hubiera sabido lo que el había pensado, yo no habría querido hablarle más. Era ridículo. Pero esta es frecuentemente la forma en que montamos cosas en nuestra mente.

Lo inverso a esto lo hemos visto antes: necesitamos tomar lo suficientemente en serio nuestro comportamiento hábil. Esto nos lleva a la segunda razón por la que confesar a un amigo que está sobre el mismo camino espiritual. Supongamos que haces tu confesión a un amigo cualquiera, uno que no participa de tus ideales espirituales. Supongamos, por ejemplo, que te bebiste demasiado durante el fin de semana, o que no has meditado durante toda una semana. Un amigo cualquiera no podrá comprender que significa eso para ti y no comprendera tu aflicción. Quizás te diga con sus mejores intenciones que te estás afligiendo sin razón. En ese caso no habría comunicación real, y por lo tanto tampoco confesión real. No podrías vomitar el mal y deshacerte así de él.

Necesitas confesar a amigos que entiendan que es el comportamiento torpe, no un compinche que dándote unas palmaditas en la espalda te diga: “eso lo hace todo el mundo”. Amigos de este tipo tienden a exculparnos con cierta facilidad, de modo que tu confesión con ellos no es gran cosa. Quizás no te sientas orgulloso de lo que has hecho, pero no sientes tampoco mucha vergüenza por ello. Aun con todo, este tipo de franqueza es mejor que su ausencia total. Por lo menos tienes la actitud de abrirte, siempre y cuando no estés presumiendo disimuladamente de algún aspecto interesante de tu oscuro pasado.

Ir a un psiquiatra o hablar con algún desconocido durante un viaje, llegando a admitir ciertas cosas íntimas - quizás por estar hablando con un desconocido - es probablemente un paso en la dirección correcta. Por lo menos lo has dicho en voz alta y quizás seas capaz de pasar de eso a hacer una confesión genuina. Pero es importante saber distinguir entre admitir algo y confesarlo verdaderamente. Si confiesas dentro de la comunidad espiritual, la experiencia es un tanto diferente. Tus amigos espirituales sabrán de que estás hablando y mostrarán empatía e interés por tu aflicción. Pero además no estarán realmente preocupados, porque habrá comunicación verdadera y, por lo tanto, confesión genuina, además de medidas tomadas por ti para rechazar el mal que hay en ti.

Cuando no sepas seguro si has actuado torpemente o no, la solución será fácil: consulta a un amigo espiritual. Dile “Mira, ¿Tú que piensas? ¿He actuado torpemente? Dame tu opinión. Esta es una de las cosas para las que sirven los amigos espirituales.

Si confesar parece un desafío, mejor. Eso muestra que realmente estás confesando, en vez de tratar la confesión como una formalidad, que es en lo que se ha convertido en muchas partes del mundo budista. Pero si es demasiado desafío el acercarte a alguien y decirle que quieres confesar algo, puedes hacer lo que he sugerido antes: escribe tu confesión y ceremoniosamente quémala en el contexto de una puya. Eso estaría a la mitad de camino entre confesar al Buda y confesar a una persona. No necesitas ni enseñar la hoja de papel a nadie: el escribirlo quiere decir que reconoces lo que has hecho, lo has sacado a la luz como realidad objetiva. Alguien podría ver la hoja de papel. Has corrido el riesgo de dejarlo salir.

El mejor momento para confesar es cuando hemos actuado torpemente, cuando dolorosamente nos damos cuenta de que hemos cometido una metidura de pata en el comportamiento ético. Hasta el logro de la Iluminación, hay siempre algún tipo de mal u otro en nosotros de los que nos hemos de deshacer. Según la tradición del Mahayana, la confesión es, por lo tanto, parte de la vida. Hemos de confesarnos constantemente. Resumiendo, la confesión es esencial para la vida espiritual.

La tercera confesión: Las opresiones de la existencia

Hemos visto que en la segunda confesión Ruchiraketu confiesa haber cometido los diez actos torpes - tres del cuerpo, cuatro del habla y tres de la mente. La tercera confesión añade un nuevo elemento: la confesión del mal acumulado por distintas opresiones.

“En la opresión de la existencia o por el pensamiento necio, todo el grave mal que he cometido, lo confieso todo en al presencia del Buda. Confieso el mal que ha sido acumulado por mi en la opresión del nacimiento, por las disitinta opresiones de la actividad corporal, en la opresión de la existencia, en la opresión del mundo, en la opresión de la mente inquieta, en la opresión de las impurezas causada por lo necio y lo estúpido, en la opresión de la llegada de amistades malas, en la opresión del miedo, en la opresión de la pasión, en la opresión del odio y por la opresión de la necedad y la ignorancia, en la opresión del instante, en la opresión del tiempo, por la opresión del logro de méritos, de pie ante el Buda, en su presencia, lo confieso todo.”

La palabra que se traduce como “opresión”, es la palabra sánscrita *samkata*, para la cual el diccionario da las siguientes definiciones: puesto junto, contraído, cerrado, estrecho, apretado, denso, insensible, infranqueable, lleno, repleto; una estrechura, dificultad, condición crítica, peligro para o peligro de. Esto nos da una buena idea de lo que quiere decir *samkata* y deja claro que el término “opresión”, aunque no está mal, no es realmente una traducción adecuada.

Los *samkatas* son aquellos factores por los que nos vemos rodeados, que se agrupan a nuestro alrededor, que nos oprimen, que nos aprisionan y limitan. Esto sugiere que hay todo tipo de actos torpes que uno ejecuta por compulsión, por así decir. Que nuestros actos torpes no son los de una voluntad libre e ilimitada. Que si las condiciones hubieran sido algo más favorables, no lo habríamos hecho en absoluto. Hay tantos factores en la existencia que nos oprimen, que hacen más fácil que hagamos algo torpe, y que hacen más difícil que actuemos hábilmente. Las circunstancias están frecuentemente en contra nuestra. Lo que nos rodea tiende casi a obligarnos a hacer lo que es torpe. Si bien esto no es una excusa, en definitiva, porque es por nuestra debilidad que sentimos la opresión como tal. Pero volvemos de nuevo al punto de que la gente no son deliberadamente malvados; es más bien que es débil y se rinde ante la presión.

La lista de opresiones es larga: la existencia, el nacimiento, la actividad corporal, la mente inquieta, las impurezas causadas por lo necio, la llegada de amistades malas, el miedo, la pasión, el odio, la necedad y la ignorancia, el instante, el tiempo, el logro de méritos. El sutra confiesa el mal cometido bajo la opresión de todas esas cosas. Luego claramente no se trata de factores con los que nos encontramos ocasionalmente y que hayamos de resistir; son cosas que os rodean y casi aplastan constantemente. No es que estén ahí y que no nos molesten; nos rodean, no cercan, irrumpen en nosotros, pesan sobre nosotros y nos restringen los movimientos. Son un peligro crónico constante, si no somos conscientes de ese hecho es porque cedemos en tal medida que no queda nada en nosotros que pueda ser oprimido.

La lista comienza con la opresión de la existencia. Esto implica que la existencia condicionada en sí misma - el ser un ser humano - nos empuja a cometer actos torpes. Tan sólo tienes que salir a dar un paseito y verás todo tipo de cosas que no pueden dejar de hacer surgir pensamientos torpes en ti, e incluso actos torpes. Siendo más específico, podríamos decir que la vida de la ciudad es una opresión. En la ciudad tenemos que poner mucha energía en mantener al mundo a cierta distancia; impidiendo que el mundo invada lo que hemos logrado en la atención consciente y la positividad. De modo que no nos queda mucha energía con la que progresar realmente. Aun con todo, hemos de admitir que esto ocurre solamente porque algo en nosotros tiene una afinidad con esas opresiones en el mundo.

El sentido en el que el pensamiento necio puede convertirse en una opresión es bastante obvio. Los pensamientos se nos pasan por la cabeza involuntariamente a todas horas. No nos ponemos a tener un pensamiento torpe deliberadamente; aparece en nuestra cabeza. No le pedimos que viniera, no lo quisimos ahí; tan sólo vino. Eso es lo que

experimentamos. Le llamamos nuestro pensamiento, pero a veces parece que venga de fuera, que nos invada. Cuando nos sentamos a meditar, tratamos de concentrar la mente, de mantenerla clara y pura, y todos esos pensamientos torpes y necios se apresuran hacia nuestra mente superando nuestros mejores esfuerzos. Así nos sentimos. Aun con todo no podemos evitar el hecho de que estos pensamientos son nuestros; nos pertenecen.

La opresión del nacimiento es la próxima. Según algunos psicólogos, el nacimiento en sí es una experiencia traumática. Uno está en la matriz antes de nacer: cálido, relativamente tranquilo y bastante cómodo. Entonces, de repente se te oprime por el paso por una apertura angosta y sales al otro lado en medio de una luz terriblemente resplandeciente, para entonces ser cojido, azotado y sumergido en agua. Esto seguramente ha de ser una experiencia traumática. Se te azota para que respires, se te frota con una toalla áspera y, entonces, se te viste, así todo envuelto. Entonces empiezas a sentir hambre. Todo esto podría describirse como la opresión del nacimiento.

¿Pero en que medida serán las actividades corporales una opresión, o incluso varias opresiones? Pensemos un momento. Despiertas por las mañanas, tienes que levantarte y vestirte, ir al baño, cepillarte los dientes y entonces has de comer algo. Todo esto son actividades corporales que se necesitan para funcionar. Algunas veces parece haber tantas que te olvidas de para que estás viviendo. Al envejecer la existencia física se convierte cada vez más en una carga. Al final apenas puedes caminar, ni tampoco levantarte de una silla sin ayuda. No puedes subir al autobús sin que te ayuden. Quizás ni puedes vestirte ni ir al baño sin ayuda. Es entonces que esta opresión te da de lleno - aunque cuando eres joven, a veces tienes un sabor anticipado de ello al enfermar. No puedes pensar en apenas nada que vaya más allá de tu estado físico, tus dolores, tus medicamentos, etc.

En cuanto a la opresión del mundo, podríamos tomarla en un sentido más restringido que el de la opresión de la existencia, para referirnos con ella a la totalidad de la vida social. En efecto, sea cual sea la opresión específica, se extenderá por todo. Tomemos por ejemplo, la llegada de amistades malas. No es que de vez en cuando nos veamos con un mal amigo; alguien que va a tratar de inducirnos a ejecutar actos torpes, sino que estamos rodeados de ellos. Toma el autobús, y ahí están, o ve a ver un partido de fútbol. Nos rodea gente que en cierto sentido son malos amigos, en la medida que su influencia sobre nosotros no es positiva, no es hábil.

Las opresiones del miedo, la pasión, el odio y la ignorancia ya las hemos visto en las secciones de las confesiones previas. Pero esta sección todavía aporta nuevos elementos. Por ejemplo está la opresión del momento, el tener que actuar o tomar una decisión cuando uno no está en guardia, además de la opresión del tiempo o el apremio del tiempo, como diríamos nosotros, que con tanta frecuencia parece impedirnos los actos hábiles. Ciertamente, bajo las condiciones de la vida moderna frecuentemente sentimos que no tenemos bastante tiempo para hacer las cosas bien, o de pensar cual sería la forma hábil de actuar. Actuamos de prisa y lo más probable es que actuemos torpemente.

Incluso el ganar méritos es, según el sutra, una opresión - por raro que parezca. Lo que el sutra señala es, por supuesto, el peligro del apego excesivo a nuestro mérito. Si concebimos la vida espiritual demasiado como la adquisición de mérito, entonces se vuelve opresiva para nuestra vida espiritual real. El texto no lo dice explícitamente, pero supongo que los méritos a que se refiere son del tipo inferior, el que garantiza un lugar tras la muerte en los paraísos más elevados. No veo como los méritos que se dedican a la Iluminación pudieran ser una opresión. Al fin y al cabo, la opresión sólo surge cuando tratas de hacer algo hábil y factores externos se te interponen. La vida misma puede interponerse, la falta de tiempo puede interponerse, pero los méritos que se dedican a la Iluminación cómo van a interponerse.

La lista lleva nuestra atención a que hay todo tipo de factores entorpecedores que nos presionan siempre, de los cuales nos es muy difícil escapar porque los experimentamos constantemente. Nunca aflojan su presión. Es como si funcionara en el mundo una fuerza que nos obligase a hacer cosas torpes en contra de nuestro mejor juicio y nuestros propios deseos. Si nos rodean todas esas cosas, tarde o temprano tendrán algún efecto definitivo. No es que hagan surgir la actuación torpe en un modo misterioso e indirecto. Si nos rodeamos constantemente de malas amistades, tarde o temprano tendrán una influencia sobre nosotros. La lista es, por supuesto, selectiva; todos los factores entorpecedores e inútiles son del mismo carácter.

Esto no quiere decir que el individuo quede absuelto de su responsabilidad por su comportamiento. Al confesar el mal que has cometido, aceptas la responsabilidad por ello. Puede ser comprensible que no te opongas a las opresiones a veces, pero es tuya la responsabilidad de oponerte a ellas. Si no tienes la culpa de algo ¿Por qué confesarlo? No habría razón. El hecho de que confieses algo quiere decir que aceptas responsabilidad, aun si fuiste tentado muy fuertemente. Haciendo una distinción de especialista podría uno decir que estas opresiones son la ocasión para los actos torpes, pero no su causa. Tú eres la causa y por lo tanto la responsabilidad es tuya. Quizá la tentación sea muy fuerte, pero aun así tienes la capacidad de resistir.

Cuando te conviertes en una persona más integrada, no te sientes exactamente menos oprimido, pero sientes menos el tirón de las opresiones. Si no eres una persona integrada estás dividido. Cuando una parte de ti quiere meditar, otra no quiere. De modo que si hay alguna presión externa para no meditar puede funcionar en ti fácilmente através de la parte de ti que no quiere hacerlo en todo caso. Si estás dividido, la parte de ti que simpatiza con la opresión será vulnerable a su influencia.

Si tienes un “traidor dentro” que está en alianza con el “enemigo exterior” estarás en una posición difícil. Además de estar oprimido por la opresión, estás dividido en tu interior de modo que una parte de ti está presionando a la otra. Es mucho más fácil ocuparse del apremio exterior cuando no hay conflicto interior. Si, por ejemplo, cuando vas por la ciudad ves anuncios publicitarios con modelos con lo mínimo de ropa, pero nada en tu interior es susceptible a eso, por mucha presión que hagan sobre ti nada ocurrirá. En cambio, si ya hay un traidor acechando en tu interior, por así decir, las fuerzas cobinadas del traidor y del anuncio podrían abrumarte. Si estás dividido en tu

interior es más probable que sucumbas a la presión exterior, pero si eres una persona más integrada, podrás soportar el correspondiente grado de presión del ámbito.

Es buena cosa el ser consciente de que hay todo tipo de factores en el mundo que casi nos obligan a comportarnos torpemente. No obtenemos mucha cooperación del mundo; el apremio viene a ejercer su influencia sobre nosotros para que actuemos en el modo normal - eso es en modo torpe. Vivimos en medio de una situación opresiva y puede que sintamos que hemos de obstaculizar muchas cosas tan sólo para sobrevivir el día. Es por esto que es bueno irse de retiro de cuando en cuando, para experimentar la ligereza y la felicidad de sentir la ausencia de apremio, al menos por un tiempo.

Es discutible si ser consciente del apremio como apremio es realmente de mucha utilidad. Si hay un ruido terrible en el exterior mientras tratas de meditar, puedes sin duda ser consciente de lo que ocurre, pero eso no te ayudará a meditar si el ruido sigue y te sigues sintiendo molestado por él.

Se podría decir que por tener que ocuparse de las opresiones uno se hace más fuerte, pero pienso que hay un punto más allá de cual eso ya no funciona. Si haces levantamiento de pesas en un gimnasio, eso sin duda te fortalecerá, pero si eres viejo y estás débil, eso exigiría tanto a tu corazón que caerías muerto. A nivel psicológico es lo mismo. Se puede soportar una cierta cantidad de fortalecimiento, pero hay un límite a lo que se puede aguantar.

De esto se deduce que has de saber cuanto eres capaz de aguantar. Si una situación es insoportable tendrás que apartarte de ella, si es que es realmente posible. Por ejemplo, digamos que vives con alguien de muy mal genio. Quizás te las arregles por un tiempo, pero supón que otra persona del mismo temperamento se va a vivir con vosotros también. Puede que tengas que admitir que no podrías aguantar vivir con dos personas así - te deprimirían, lo que no te ayudaría ni a ti ni a nadie. Es mejor escapar que sucumbir. No debería avergonzarnos el admitir que nuestros recursos son limitados. Sí, hemos de ser fuertes, pero debemos juzgar nuestra fuerza y decidir que es lo que razonablemente podemos esperar de nosotros mismos. Generalmente podemos ir más allá de lo que pensamos, pero hemos de ser realistas también y no destruirnos por medio de ideas falsas sobre lo que hemos de ser capaces de aguantar. Esto no quiere decir que necesariamente hemos de aceptar nuestros límites y debilidades. A veces hay partes de uno que no deben ser ni protegidas ni dejadas sueltas.

En resumen, en la opresión interviene algún factor exterior - ya sea social o psicológico - que ejerce presión para que actuemos torpemente. No hemos de sentirnos víctimas por eso, sino que hemos de reconocer realistamente que por el hecho de vivir en el mundo estamos confrontados con las opresiones. Con demasiada frecuencia el mundo, lejos de cooperar con nuestros esfuerzos para actuar de forma más hábil, casi nos empuja en la dirección opuesta.

Los efectos de la confesión: la purificación y el regocijo

Debe de estar ya claro cuales son los efectos de la confesión. Cuando hemos confesado verdaderamente nos sentimos purificados y limpios. Sentimos que estamos de nuevo sobre el camino, que podemos avanzar de otra vez. El estado en que nos encontramos queda ilustrado bellamente por la práctica de visualización de Vajrasattva. Esta es una práctica del vajrayana, pero en espíritu está muy cerca de los versos de confesión que Ruciraketu oye en su sueño.

En esa práctica uno visualiza a Vajrasattva sentado sobre un trono de loto blanco justo encima de la cabeza. Su color es blanco puro, como nieve recién caída en la que reluce el sol de la mañana. El está en la flor de la juventud, con sus largos cabellos negros y su expresión es una sonrisa compasiva. En una mano lleva un vajra o *dorje*, sostenido en equilibrio delante de su pecho, en la otra mano lleva una campana que se apoya en su rodilla. En su corazón se ve la sílaba *hum*, en un azul profundo y a su alrededor, como una giralda, el mantra de Vajrasattva de las cien letras, también de color blanco. La giralda de letras gira en la dirección de las manecillas del reloj alrededor del *hum* azul profundo, conforme giran la letras rezuman de ellas gotas de blanco néctar. En un chorro el néctar cae en tu coronilla, descendiendo por el nervio central y pasando por todos los centros psico-físicos de tu organismo, limpiando todo tu mal, dejando todo tu ser absolutamente limpio. Te vuelves puro, transparente y brillante como un jarrón de cristal. Una vez que todas las impurezas han sido limpiadas, el néctar se acumula dentro de ti, de modo que poco a poco te conviertes en algo así como un recipiente de cristal lleno de puro néctar blanco.

Cuando hayas alcanzado ese estado, verás que todo el cielo se llena de extremo a extremo de puras flores de loto blancas. Sobre cada una de esas flores de loto se sienta un puro Vajrasattva blanco y bajo cada uno de ellos un ser vivo, siendo purificado igual que tú. Ves que eres un ser puro en un mundo puro; un ser puro entre seres puros. Entonces sentirás que has confesado realmente y que has sido perdonado.

Una vez que hayamos confesado a los Budas, es, por supuesto, natural que nos sintamos intensamente agradecidos por que hayan escuchado y aceptado nuestra confesión. Es natural, por lo tanto, que como Ruciraketu en *El sutra de la Luz Dorada*, cantemos sus alabanzas.

“Adoro a los Budas, quienes son como océanos de virtud, montañas del color del oro que destellan como el monte Surmeru. Voy al Refugio a esos Budas e inclino la cabeza ante todos esos Budas. Cada uno de los cuales es del color del oro, brilla como el oro puro. Tiene finos ojos, puros y sin tacha como el berilio. Es una resplandeciente mina de gloria, esplendor y fama. El es el sol Buda que aparta las tinieblas y oscuridades con sus rayos de la compasión. El es del todo intachable, brillante y con miembros muy relucientes. El, un sol, completamente iluminado. Sus miembros prominentes como el oro puro. Es como si refrescara El los ardores de aquellos cuyas mentes se consumen en el fuego de la impureza, por medio del entramado de rayos de luna que surgen del sabio. Sus órganos de los sentidos están embellecidos con las treinta y dos marcas principales, sus miembros relucen mucho por las brillantísimas marcas menores. Con entramados de rayos de gloria, méritos y esplendor se alza en la oscuridad como el sol en los tres mundos. Tus miembros parecen plata, cristal o cobre, con la variedad pura y magnífica

de los colores del berilio, con entramados de rayos repetidamente adornados en modos distintos, brilla con el rojo cobrizo de la mañana, gran sabio, igual que el sol. Para quien ha caído en el río de los ciclos de la existencia, en medio de las inundaciones del desastre, afligido por la ansiedad, en las aguas de la muerte, en la nube de la vejez, seca Tú completamente con el entramado de rayos de Buda-sol el océano de la desdicha cuya corriente es extremadamente dura y cruel.”

Todo este pasaje, como muchos en otros sutras del Mahayana, da la impresión de lo inagotable, de la abundancia y las riquezas; de eso se trata realmente. Hace énfasis en que el Buda posee mucho más que dos o tres virtudes monumentales y abstractas. Es realmente como un cofre con un tesoro de virtudes y méritos.

Aquí la imaginería - el sol, las montañas, los rayos de luna, el berilio, la plata, el cobre, el cristal, la mañana, el agua - es toda universal; no hay nada específicamente indio en ello. Salvo que quizás los es bastante el derroche desordenado y la exhuberancia. Todos esos epítetos y comparaciones no constituyen un orden, un conjunto o simetría. Están apilados unos sobre otros tal cual. Puede que parezca todo un tanto excesivo, incluso extraño. Quizá prefiramos un enfoque “estilo zen” - tan sólo una ramita de flores cuidadosamente puesta en un simple jarrón - pero a los indios les gusta apilar cientos de flores por todos sitios, sin ningún tipo de orden. Si el enfoque del estilo zen expresa una intensidad real de la quietud y la concentración, entonces puede que sea eso lo que necesitamos. Pero una cierta reserva educada - una paleta de tonos pasteles - no es en sí una virtud, al menos en el contexto devocional. Es mejor dejarnos llevar un poco, incluso ser algo menos cauto, si por “cauto” entendemos abotonado hasta arriba y tímido.

Por supuesto que la tradición occidental no carece totalmente de ese tipo de profusión de expresión. Thomas Traherne da rieda suelta de ese modo en su *Centuries of Religious Meditations*. Como lo hace Shelley en su *Oda a una alondra* en el que algunas de las imágenes son evidentemente algo absurdas - por ejemplo comparar a la alondra con una doncella de la nobleza en la torre de su palacio, o con una luciérnaga. Pero yo solía enseñar este poema a estudiantes en la India y a ellos les encantaban esas comparaciones. Entre los críticos ingleses se está de acuerdo en que algunos de los símiles podrían haber sido recortados para hacer el poema más compacto y unificado, pero sin duda los indios no pesarían eso. Por ellos podría seguir y seguir.

Podría decirse que es esa la diferencia entre el estilo gótico y el neoclásico. La distinción fundamental es la que se da entre un estilo que “acumula” y otro que “elimina”, y eso está ejemplificado tanto en la tradición cultural occidental como en la tradición budista oriental. Comparad, por ejemplo, un local de reuniones de los cuáqueros, tan simple, con paredes desnudas y desprovisto de adornos, con una iglesia católica del estilo rococo de después de la Reforma, llena de minucias de oropel, terciopelo y puntillas, yesería y pintura, con un efecto que puede resultar o elevador o de mal gusto. La diferencia entre el enfoque del Theravada y el del Vajrayana es similar; y ambos tienen sus méritos. Los ingleses les repele la exhuberancia y la profusión, pero quizás sea eso algo que hemos de superar.

Por supuesto, puede llegarse también al otro extremo. Algunos templos tibetanos se llenan tanto de cosas que se vuelven un tanto opresivos. Hay tanta gente que les ha dado tantas cosas - ninguna de las cuales se puede tirar o dar - que cada rincón tiene una imagen o un *thangka* con aún otro juego más de cuenquecitos con agua y aún más lámparas. Los templos tienen una apariencia verdaderamente recargada, sobre todo porque con frecuencia colocan las cosas sobre cajas de cristal puestas contra la pared. Todo puede acabar por tener como la apariencia de un museo, además de polvariento y comido por la polilla. Todo se ha de guardar porque algún alma piadosa lo ha donado, pero a veces uno desea realmente que se pudieran tirar algunas cosas. Yo he pensado a veces que el budismo tibetano es así - como parecido a un museo. Hay demasiado de él y con demasiadas minucias.

Por lo tanto se necesita un camino medio. De cuando en cuando es bueno pasar un período de esplendor exuberante y pródigo, pero no puede uno vivir con eso siempre. A veces uno tiene ganas de austeridad y simplicidad, pero tampoco se puede vivir siempre con eso. Para la práctica de cada día, el camino medio es probablemente lo mejor. Ten un altar espléndido, pero no empalagoso; austero pero no aburrido. Los días de festividades son la ocasión para la exuberancia - no ahorres en la compra de ornamentación, ni en lámparas, ni en velas; y las flores que abundan realmente.

“Adoro al Buda, cuyos miembros brillan como el oro, cuyos miembros relucen con el color del oro, mina de la sabiduría, jefe en los tres mundos, bello, cuyos miembros están adornados con todas las marcas brillantes. Las aguas del océano son inmensurables, la tierra es ilimitada con todas sus partículas de polvo, Meru con sus rocas no tiene límites, el cielo es ilimitado, igual son de ilimitadas las virtudes del Buda. Ni aun todos los seres pueden llegar a saberlas. Si uno las midiera y reflexionara sobre ellas por numerosos eones, no podría llegar a saber las últimas virtudes. La tierra con sus rocas, montañas y océanos, quizás en eones pudiera ser contada y sabida; y las aguas del océano quizás fuesen medidas con exactitud: no es posible saber el final de las virtudes del Buda.”

El Buda es aquel que ha alcanzado o realizado lo Incondicionado. Lo Incondicionado no es accesible realmente al pensamiento ni puede ser expresado completamente por él, es exactamente igual en el caso del Buda. Las virtudes del Buda son inmensurables, inexpresables. Hay dos formas de tratar de explicar esto. Puedes simplemente declarar: “las virtudes del Buda no pueden ser todas expresadas” o puedes agotar todos tus poderes de expresión intentando describirlas, que es lo que en efecto se hace en el párrafo citado. El segundo método da, probablemente, mejor impresión de lo inagotables que son las virtudes del Buda.

En muchas tradiciones espirituales se dice que hay dos caminos principales para aproximarse a la realidad: la forma negativa y la forma afirmativa. La forma negativa consiste en negar que lo Incondicionado tenga cosa alguna condicionada. Uno dice de lo Incondicionado: no es esto, no es eso; no tiene nada que ver con el espacio, nada que ver con el tiempo. No tiene ni principio ni fin. No es ni la luz, ni la oscuridad; ni lo bueno, ni lo malo; ni la existencia ni la no existencia. Está más allá de todo eso. Pero la forma afirmativa consiste en decir que lo Incondicionado es la luz - no una luz ordinaria, pero la luz absoluta, la luz más brillante, la luz más pura, la luz más grandiosa. O se dice que

lo Incondicionado es bello, pero no de una belleza ordinaria, no de una belleza de este mundo. Es aún mucho más bello que incluso la cosa más bella que vemos y experimentamos. Es la belleza en sí, belleza sin igual.

Ambas son, por supuesto, formas de ver las cosas. Hablando con propiedad, no es en absoluto posible pensar en la realidad, pero para propósitos prácticos hemos de pensar sobre ella. Básicamente hay sólo estas dos formas en que se puede pensar sobre la realidad: una, negar que lo Incondicionado tenga cosa alguna de lo condicionado; la otra, pensar en lo Incondicionado como lo condicionado en su máxima plenitud, en su punto inmejorable, más allá de lo que llegamos a experimentar dentro de lo condicionado.

Bueno, hay de hecho otra forma. También está la aproximación por medio de la paradoja, por medio de la yuxtaposición forzada de términos contradictorios; como cuando se habla de “oscuridad deslumbrante”. Tales contradicciones les dan al menos a ciertas personas alguna pista de lo que sea la realidad. Los textos budistas de la Perfección de la Sabiduría operan de este modo por medio de paradojas conceptuales, además de utilizar también la forma negativa.

Pero *El sutra de la Luz Dorada* está claramente a favor de la aproximación afirmativa y usa imágenes y descripciones exhuberantes. Contiene sólo un capítulo corto sobre *sunyata* que es como una versión floja de la enseñanza de la Perfección de la Sabiduría.

La consecuencia lógica de la confesión es doble: el reconocimiento de los méritos, tanto propios como ajenos, y la dedicación de los méritos propios a la Iluminación. La primera indicación de esto nos llega después de la segunda confesión:

“Celebro el bien que se hace en nuestro Jambudvīpa y en otras esferas de existencia. Todo el mérito que haya podido ser ganado por mí, por el cuerpo, la voz o la mente; por las raíces de ese mérito que llegue a tocar la excelente Iluminación.”

El regocijo en los méritos ajenos da fuerza e inspiración. Además contrataca cualquier tendencia a la envidia y la avaricia porque fomenta el desinterés. Te alegras de que alguien ejecute un buen acto tanto como si lo hubieras ejecutado tú. Si consigues cultivar una actitud de aprecio positiva, podrás sentir que en cierto modo lo has ejecutado tú.

Hay personas a las que no resulta fácil el regocijo de los méritos ajenos. Cuando pensamos en las buenas cualidades de los demás podemos incluso llegar a sentirnos incómodos. La razón de esto es que nos sentimos inferiores; nos sentimos inferiores porque no tenemos esas buenas cualidades. Eso es lo que nos irrita. Lo contemplamos desde la envidia y el prejuicio. En vez de pensar “Jane es muy cariñosa”, empezamos a pensar “ella es mucho más cariñosa que yo. Y lo que es peor, cuando los demás nos miran probablemente piensan que ella es mejor que yo”. Cuanto más lo pensamos, más inferiores nos sentimos. Quizás imaginamos que Jane se siente superior a nosotros cuando a ella no le ha entrado en la cabeza nunca tal pensamiento. Incluso puede que no se haya percatado realmente de nuestra existencia. Si las virtudes de alguien lo hacen

superior a nosotros en un modo que nos hace sentir humillados, es muy probable que subestimemos o no valoremos suficiente sus buenas cualidades, tan sólo para mantenernos, según nuestra forma de ver, a su nivel.

Si tenemos méritos propios en los que regocijarnos, nos resultará más fácil regocijarnos en los méritos ajenos porque nos sentiremos al mismo nivel que ellos, pero de hecho eso es una concesión a nuestra debilidad. Debemos de ser capaces de regocijarnos en los méritos ajenos sin reparar en si tenemos o no tenemos algún mérito. De hecho, cuantos menos méritos tengamos, mayor la razón para regocijarse en los méritos ajenos. Si no tienes ningún mérito, menos mal que hay quien los tiene. Que haya méritos en el mundo ha de ser causa natural de regocijo.

El tipo de mérito aludido en el texto es probablemente el mérito que la gente produce, por así decirlo, sin referencia personal a ti. Pero nuestra respuesta a los buenos actos ejecutados expresamente por nuestro beneficio no es, por supuesto, necesariamente simple. Hay quien resiste la idea de que los demás hagan cosas buenas por ellos porque sienten que eso les hace verse en una obligación. Quizás te resistes a tomar prestado del vecino un corta césped, por ejemplo, porque significa que por eso estarás obligado a dejarles prestado algo. Pero por tratar de evitar el estar obligado puede que al final acabes por casi cortar la relación completamente. Si tienes alguna relación con los demás, no puedes evitar llegar a involucrarte en una red de obligaciones mutuas.

Quizás cuando no estamos dispuestos a regocijarnos en los méritos de otras personas o nos resistimos a hacerlo, estemos demasiado conscientes de nosotros mismos. Puede que necesitemos olvidarnos de nosotros mismos y de quienes somos y simplemente regocijarnos en los méritos de alguien en modo un tanto impersonal. Cuando brilla el sol no sientes celos de él porque tiene la luz y tú no la tienes. Simplemente disfrutas del sol. De igual modo, simplemente regocijate de que alguien produce méritos y hace del mundo un lugar mejor. No importa quien sea, tú o otra persona, por lo menos esos méritos se producen.

Después de regocijarse en los méritos ajenos, Ruciraketu pasa a dedicar a la Iluminación cualquier mérito por él ganado. Esta dedicación está ligada con “los tres objetivos”. Según algunos textos hay tres posibles objetivos en la vida: puedes desear el bienestar en la vida presente, un renacimiento feliz en alguna existencia futura o el logro de la Iluminación; se puede dedicar el mérito a cualquiera de los tres. Explicado con simplicidad, diríamos : “Que por la virtud de este acto meritorio sea feliz, tenga salud y esté fuerte en esta vida”, o diríamos: “Que por la virtud de este buen acto que tenga un renacimiento feliz en el paraíso cuando muera”, o diríamos: “Que por la virtud de este buen acto que gane la Iluminación por el beneficio de todos”. El bodhisattva hace lo tercero, por supuesto, y ese es el objetivo al que se refiere el texto.

Tenemos que guardarnos contra ser demasiado conscientes de uno mismo en modo nada útil en asuntos de esta índole. Sí, tienes un ideal definitivo y sinceramente deseas que todo lo bueno que haces no se desperdicie sino que contribuya al logro de ese ideal definitivo. No obstante, no debes hacer eso de modo en que seas demasiado consciente de ti mismo, de igual forma que no lo has de ser cuando haces otras cosas. Tú no le

dices a los demás vas a meditar porque quieres lograr la Iluminación. Simplemente dices “voy a meditar”. Pero tú en tu interior eres consciente de que esa es la dirección en que vas y de la meta por la cual movilizas todas tus energías y recursos, incluidos los que representan tus méritos. Deseas que si tienes algunos méritos cuenten favorablemente para la Iluminación final.

¿Qué diferencia hay, pues, entre dedicar nuestros méritos a una causa u otra? ¿Hay alguna diferencia concreta entre dedicarlos a una vida presente feliz o a una vida futura? Según la tradición budista sí que la hay, porque la motivación es siempre el factor decisivo. Los budistas chinos distinguen entre el mérito puro y el mérito impuro - les llaman corrientemente “los méritos blancos” y “los méritos rojos”, el blanco es el color del espíritu y el rojo el color de la tierra”. El mérito del primer y segundo objetivo es impuro porque está manchado por el interés propio, mientras que el mérito dedicado al tercer objetivo está libre de tal mancha.

El mérito puro tiende a ser más profundo y poderoso que el mérito impuro, ya que no es que ganes mérito como si de mercancía o ingresos se tratara, con los que tú decides invertir en tu propio beneficio o en el de todos. Se podría decir que la ganancia en una inversión en mérito por el beneficio de todos es infinitamente superior a la de una inversión personal, pero tampoco es realmente así. Los méritos mismos cambian, según los pongas en cosas mundanas o espirituales, porque no son solamente méritos: tus méritos son tú.

La idea de la dedicación de los méritos del bodhisattva es ante todo es una ayuda para que elimine cualquier rastro de egoísmo. El abandona la idea de practicar para él o de beneficiarse en esta vida o en otra futura. El sólo quiere dedicar cualquier recurso a la Iluminación por el beneficio de todos. De este modo él se deshace de cualquier rastro de autogratificación.

Normalmente cuando hacemos el bien en el fondo, en algún lugar de nuestra mente, tenemos la idea de que nos beneficiara de un personalmente, en sentido estrecho e individualista. El bodhisattva trata de contraatacar esa tendencia natural - y, se ha de reconocer, perfectamente sana - diciendo: “Qué cualquier mérito que yo produzca, no sea para mi beneficio personal en esta vida o en otra futura. Qué me sean mis méritos de ayuda para ganar la Iluminación por el beneficio de todos los seres, de modo que sea yo útil para todos.” Esto le ayuda a superar la actitud individualista representada por las otras dos dedicaciones, las cuales son, por supuesto, un tanto incompatibles con el Mahayana y con el ideal del bodhisattva. Esto guarda contra nuestra tendencia natural de buscar el beneficio propio incluso en aquello que nos gusta llamar nuestra vida espiritual.

Ambas cosas, el regocijo de los méritos ajenos y la dedicación de los propios méritos a la Iluminación, son reunidos tras la sección de la tercera confesión:

“Felicito a todos los seres que aquí en *Jambudvīpa*, y también a las de otras esferas de existencia, producen varios y profundos méritos. Por mi felicitación de sus méritos y por

el mérito por mí obtenido por medio del cuerpo, la voz y la mente que haya éxito provechoso para mi propósito. Que toque la Iluminación suprema y sin tacha.”

Esto viene después de un largo pasaje de buenos deseos en general. Al disfrutar nosotros de la felicidad espiritual y bienestar, es natural que nos regocijemos en la felicidad espiritual y el bienestar ajenos, como hace en el texto Ruciraketu. Esto siempre aparece en la conclusión de las *pujas* e incluso en la de los sutras del Mahayana. Es una expresión de buenos deseos para todos los seres vivos, el desearles a todos todas las cosas buenas, tanto materiales como espirituales.

“Por todas partes en las esferas de todos los seres que todas las desgracias del mundo sean extinguidas. Qué todos los seres cuyos sentidos son defectuosos, cuyas extremidades son defectuosas, se conviertan ahora en seres con los sentidos completos. Qué en las diez direcciones todos aquellos enfermos, impotentes, cuyo cuerpo está herido y que no tienen salvación, sean liberados rápidamente de sus enfermedades y obtengan la salud, la fuerza, los sentidos. Qué todos los seres que están en peligro de ser amenazados o asesinados por reyes, ladrones o canallas, los seres preocupados por cientos de miedos distintos, todos aquellos seres oprimidos por la llegada de conflictos, que sean librados de esos cientos de miedos espantosos y extremados. Qué todos aquellos azotados, atados y torturados por las ataduras, metidos en conflictos, muy abrumados por miles de esfuerzos extremados, quienes se ven afligidos por distintos miedos y ansiedad cruel; que sean todos liberados de las ataduras, que el azotado sea liberado de sus azotadores, que el condenado sea unido a la vida; y que todos aquellos que se han encontrado con conflictos lleguen a liberarse del miedo. Qué todos los seres oprimidos por el hambre y la sed obtengan variedad de comida y bebida. Qué los ciegos vean formas, qué los sordos oigan sonidos deleitosos, que quienes van desnudos obtengan prendas variadas, los seres pobres tesoros. Qué todos los seres tengan la bendición de la riqueza abundante, maíz y las diversas joyas. Que la experiencia de la desgracia no dañe a nadie y que todos los seres se vean otorgados con la buena fortuna. Qué todos tengan formas bellas, graciosas y de buen augurio y que continuamente acumulen numerosos beneficios. Qué sólo tengan que pensar en la comida y bebida que deseen para que aparezcan, en gran abundancia, así como los méritos, los laudes, los tambores y los platillos de agradables sonidos, fuentes, balsas, estanques y tanques. Qué sólo tengan que pensar en balsas de lotos azules y dorados para que aparezcan, así como en comida y bebida, ropas, riqueza, oro, adornos de gemas y perlas con oro y berilio, así como distintas joyas. Qué no se oiga sonido alguno de desdicha en parte alguna del mundo. Qué no haya ningún ser de disposición contradictoria, que todos tengan noble aspecto y que creen la luz los unos a los otros.

Qué todo los éxitos posibles en el mundo de los hombres les surjan cuando piensen en ellos. Qué todos sus deseos se cumplan por su mérito y su fruto con sólo que piensen en ellos. Qué tres veces hagan llover de los árboles perfume, girdaldas, ungentos, incienso, polvo y variedad de flores. Qué los seres los acepten y estén alegres. Qué rindan inconcebible honor a todos los *Tathagatas* en las diez direcciones, a aquellos completamente iluminados, a los *sravakas*, a la pura Ley, firme y sin tacha. Qué los seres eviten los bajos estados de la existencia. Qué eviten los ocho instantes del mal. Qué obetengan el instante principal supremo. Qué siempre obtengan un encuentro con

los Budas. Que siempre logren buenos nacimientos y tengan sus almacenes repletos de riquezas y maíz. Qué por numerosos eones estén completamente adornados por la belleza, la buena tez, la fama y la gloria. Qué todas las mujeres constantemente se conviertan en hombres, fuertes, heroicos, inteligentes e instruidos. Que todos vayan hacia la Iluminación constantemente y practiquen las seis perfecciones. Qué vean a los Budas en las diez direcciones, cómodamente sentados bajo excelentes árboles de joyas, sentados juntos en asientos de precioso berilio. Qué les escuchen exponer la Ley. Los actos malos que yo he obtenido, lo que obtuve previamente en las opresiones de las existencias, cualquier mal acto que traiga frutos no deseados, qué sean todos destruidos sin dejar residuo. Qué todos los seres que moran en la esclavitud de la existencia, atados con trabas firmes por las trabas de la existencia cíclica, qué sean liberados de su esclavitud por las manos de la sabiduría. Qué sean liberados de sus desgracias. Qué se conviertan en Budas.”

“Los ocho instantes de mal” son ocho condiciones espirituales de mal augurio, bajo las cuales se puede renacer, son: no nacer con cuerpo humano, no nacer varón, no nacer cuando un Buda existe o en el tiempo en que la enseñanza es recordada, nacer en un país fronterizo entre bárbaros, etc. Es una lista corriente, Gampopa, por ejemplo, la da en *El adorno de joyas de la liberación (Jewel Ornament of Liberation)*. El renacimiento de buen augurio depende, por supuesto, del mérito, luego lo que uno realmente desea es que su mérito sea causa de renacer en tiempos favorables.

La frase que salta a la vista en este pasaje es “qué todas las mujeres se conviertan constantemente en hombres”. Esta plegaria o aspiración se encuentra en muchos textos budistas. En cierto sentido es el desear a la persona que ha nacido mujer una oportunidad mejor en la próxima vida. Esto básicamente quiere decir aceptar que la constitución psico-física femenina es generalmente menos favorable para la Iluminación que la constitución psico-física masculina. Muchas mujeres consideran que esto es una cruel observación desmoralizadora y escandalosa, pero es lo mismo que un hombre que ruega nacer durante un período en el que existe un Buda. El no se está desmoralizando en modo alguno; simplemente aspira a condiciones más favorables.

Si una mujer hace grandes esfuerzos para ganar la Iluminación, según el punto de vista budista, logrará de todas formas renacer como hombre; ya que en la vida presente se habrá convertido en una persona con cualidades espirituales y mentales que se encuentran con más frecuencia en los hombres, aun si sigue teniendo el cuerpo de una mujer. Una mujer que se entrega seriamente a la vida espiritual es psico-espiritualmente un hombre.

Por lo tanto, esta aspiración no quiere decir que la mujer no pueda progresar en la vida espiritual. No tiene que rogar para nacer como hombre para así poder empezar. Si ella está resuelta a hacerlo, puede progresar mucho espiritualmente en esta vida. Es simplemente que como mujer tiene desventaja - si bien los hombres tienen también ellos sus muchas desventajas. Practicar la vida espiritual no es fácil para nadie.

Hay gente para la cual esto es un área delicada. Yo conozco personalmente a bastantes mujeres que sienten indignación ante la sugerencia de que ellas son en modo alguno

inferiores. Yo ciertamente no quiero exagerar ninguna incapacidad, pero cuando hay cualquier tipo de obstáculo, no te facilitas el crecimiento espiritual si insistes en negarlo y te indignas si te lo recuerdan. La única forma de progresar es reconocer el obstáculo y ocuparte de ello, o como mínimo tenerlo en cuenta. De otro modo, se interpondrá.

Por lo tanto, si una mujer está en desventaja por ser mujer, es mucho mejor reconocerlo y decir: “Bien, de acuerdo, es una desventaja, pero no importa. Voy a tenerlo en cuenta y voy a progresar a pesar de eso”. Si lo niegas, simplemente bloqueas el camino de tu propio desarrollo. Es exactamente lo mismo para los hombres, si hay alguna incapacidad específica en su caso. Lo importante es que el desarrollo es posible, la Iluminación es posible.

A las mujeres les preocupa con frecuencia lo que ellas ven como la discriminación contra la mujer en el budismo y atacan a veces escrituras budistas que parecen sugerir que a la mujer se la desmoraliza. Pero hay un texto que deja todo este asunto muy claro. Tiene lugar en un pasaje del Canon Pali en el que Mahapajapati con el deseo de ordenarse. En un principio el Buda le niega su petición. El asistente del Buda, Ananda, se pregunta, obviamente, si a Mahapajapati se le ha negado la ordenación por falta de capacidad espiritual en las mujeres, y le dice al Buda: “¿Son las mujeres capaces del logro espiritual superior? El Buda le responde: Si.

Esto, en lo que atañe a la tradición budista, soluciona el asunto de una vez por todas. No ha sugerido nunca nadie que el Buda no hubiera dicho esto; sus palabras son absolutamente terminantes y todos los demás textos han de ser interpretados desde su punto de vista. Este es el principio budista fundamental y queda subrayado por otros textos de Canon Pali en que el Buda insiste en la capacidad de las mujeres para lograr la Iluminación.

Además se ha de decir que aunque el budismo reconoce que las mujeres tienen ciertas desventajas, es la única entre las religiones principales del mundo que dice categóricamente que las mujeres son capaces del logro espiritual más elevado. Esta cuestión ni si quiera surge en el cristianismo. La mujer puede ser salvada, hay mujeres que son santas; pero si se empieza a hablar de una mujer salvadora, o incluso en ciertos círculos del sacerdocio femenino, topas con dificultades. Pero en el budismo se ha dicho siempre que las mujeres son capaces de lograr, y han alcanzado, los mismos logros espirituales que los hombres. Hay ejemplos en la historia del budismo de mujeres, tanto jóvenes como viejas, que han logrado la Iluminación. El Buda mismo tuvo discípulas expertas; igual que las tuvieron Milarepa, el asceta iluminado tibetano, y Padmasambhava, el gran gurú del Tíbet. En el budismo las mujeres han podido ocupar cualquier posición espiritual de las que ocupan los hombres. No sólo han habido *bhikkhus* sino también *bhikkhunis*, no sólo han habido hombres gurús sino también mujeres gurús. No hay nada en el budismo que impida a la mujer ejercer cualquier función espiritual; ésta es la única religión de la que se puede decir eso.

Luego el budismo tiene esta actitud doble: es muy realista, pero al mismo tiempo muy idealista. Dice que hay ciertas desventajas para las mujeres, pero también que las ellas pueden lograr la Iluminación, además de que cualquier camino espiritual, o función

espiritual, que estén abiertos para el hombre lo están también para la mujer. Se han de tener en cuenta ambas cosas. El budismo ve esencialmente las cosas tal y como son, a cualquier nivel posible. Al final seguramente les es alentador a la mujeres reconocer sus dificultades pero sentir, a la par, confianza en que si ellas lo quieren trascenderán cualquier dificultad.

Según la tradición budista, la mayor dificultad para la mujer es su constitución biológica. Está hecha para tener niños y generalmente no es feliz si no lo hace, o si no tiene algo que ver con eso. Por supuesto, hay muchas mujeres que dicen con toda sinceridad que no sienten el impulso biológico de tener niños. Desde luego las mujeres hoy en día tienen la libertad de no tenerlos, lo que es algo sin precedentes. Sin embargo, es probablemente verdad que la mayoría de las mujeres no se sentirán realizadas si no han tenido al menos uno o dos niños. Pero una vez que han cumplido con ese deseo o impulso, pueden comprometerse a la vida espiritual, si es eso lo que quieren hacer.

Se podría decir que una mujer que ha tenido niños pero que sigue siendo joven y vigorosa está en buena posición para seguir el sendero espiritual. Cuando una mujer ha pasado la edad de tener hijos, cuando los niños se han hecho mayores, ella está completamente libre para proseguir con la vida espiritual. En cierto sentido, el único sendero que se le abre es el espiritual, o al menos un sendero de desarrollo y responsabilidad individuales. ¿Qué va a hacer con el resto de su vida? Esta es la pregunta con que se ve confrontada. Se podría llegar a decir que quizás las mujeres tengan desventajas cuando siguen el sendero espiritual cuando son jóvenes, pero más adelante en sus vidas, no es ese el caso. La única dificultad, según parece, es puramente práctica. Es hacer ver a esas mujeres que tienen una gran oportunidad, señalarles que han alcanzado un momento sumamente favorable en sus vidas.

Muchas mujeres sienten que la vida ya ha pasado cuando llega el momento en que sus hijos se van de casa. En cierto sentido tienen razón. Su vida de mujeres, en el sentido más restringido, ya ha pasado; pero su vida de individuos con aspiraciones empieza entonces. Una mujer en esa postura puede pensar: “Lo fisiológico no va a estorbarme más, ya ha tenido su necesaria realización. Ahora puedo dedicar mi vida a ser un individuo. Voy a crecer más allá de los límites de la familia, incluso más allá de los límites del grupo familiar más amplio.”

Pero por supuesto, no hay necesidad realmente de esperar hasta que los niños dejen el hogar. Puedes tener varios niños, tanto si eres padre como madre, y comprometerte al desarrollo espiritual. Hay además mucha gente sin responsabilidades, sin hijos, que van y vienen en su dedicación a la vida espiritual y no piensan nunca realmente en comprometerse. Por lo tanto, la pregunta que aún habría que hacerse es si hay algo intrínseco en la mujer como tal que la haga menos propensa a la vida espiritual que el hombre.

Provisoriamente, he alcanzado la conclusión de que la vida espiritual es más difícil para las mujeres porque son menos capaces que los hombres para concebir algo que está más allá, algo puramente trascendental, y, por lo tanto, son menos capaces de orientarse en esa dirección. Ellas conciben el desarrollo psicológico - incluso psico-

espiritual - pero les resulta más difícil concebir el desarrollo espiritual como la marcha hacia una meta específicamente transcendental. Parece ser este el caso incluso con mujeres que están relativamente libres, que han tenido su vida familiar y criado a sus hijos. Puede que no sean capaces de comprometerse con la vida espiritual porque su condicionamiento femenino sigue siendo muy fuerte y limita sus horizontes, de modo que son incapaces de ver más allá de una carrera mundana.

Por supuesto, tanto los hombres como las mujeres tienen en un principio la tendencia a concebir el budismo como desarrollo personal; esa es la tendencia actual en Occidente, de todas formas. Además muchas personas permanecen involucradas en él de ese modo, sin nada más que una vaga apreciación de cualquier cosa que vaya más allá del desarrollo meramente psicológico y social. Esta concepción equivocada de la entrada en la vida espiritual, es válida hasta cierto punto. Pero parece que es difícil para las mujeres adquirir una perspectiva más puramente transcendental. Puede que estén muy dedicadas al budismo, o a un grupo budista en particular, pero no ha de confundirse la dedicación con el compromiso. Se puede estar dedicado al grupo, o a ciertas personas en él, pero no comprometido en el sentido de concebir un factor transcendental por encima y más allá de lo mundano y psicológico y hacer de ello un objetivo personal.

La mayoría de las mujeres no cometen los crímenes que cometen algunos hombres, no se convierten en psicopatas, como hacen algunos hombres, pero también son menos propensas a ser genios, como lo son algunos hombres. No son ni tan buenas ni tan malas; la gama en los hombres es mucho más amplia. Las mujeres suelen ser más constantes que los hombres, en cierto modo más integradas, pero esa integración suele ocurrir a un nivel más bajo. Se puede decir, refiriéndose tanto a hombres como a mujeres, que algunas personas están integradas a un nivel relativamente bajo. Mientras que hay otras menos integradas pero que tienen elementos en su nada integrado ser que son superiores a cualquiera de los elementos en la persona que está integrada a un nivel inferior. A la persona agraciada y bien dotada puede faltarle mucha integración, lo que quiere decir que cuando se integren, si lo hacen, habrá una rica síntesis y se convertirán en personas mucho más evolucionadas que otras que son más constantes pero menos excepcionales. Hay muchas personas que están bastante integradas en su propio nivel. Mientras que otras que son capaces de experiencias más elevadas, o visiones claras más profundas, están relativamente poco integradas. En cierto sentido, cuanto más amplia sea tu gama de experiencia y más lejos vaya, más difícil te será convertirte en una persona integrada, porque tienes más que integrar.

La integración tiene lugar alrededor de un punto de enfoque central, de modo que para convertirte en una persona integrada has de decidir cuál es tu centro - tu objetivo definitivo - y gradualmente hacer que todo vaya hacia él. Para la persona bien dotada, es importante tener una meta definitiva, o ideal, para poner su empeño en ir hacia él; de otro modo no tendrá medio de integración. La persona ordinaria sobrevivirá sin tal meta precisamente porque está a su nivel; pero la persona agraciada necesita realmente un centro en relación al cual poder integrarse. De otro modo, se fragmenta; va de un extremo a otro, o la desintegración le lleva a algún tipo de locura. En esto es donde interviene el factor transcendental, el sentido de que hay algo más allá de la existencia

mundana, y respecto a esto, como he dicho, la mujer parece generalmente tener desventaja.

Las mujeres parecen sacar mucho de su sentido de valor propio de sentir que son valoradas por otra persona, especialmente por un hombre, en vez de a partir de su propia estimación por ellas mismas. Pero si han de evolucionar como individuos, tendrán que desarrollar ese respeto propio, valorarse y no esperar a que los hombres las valoren. Muchas mujeres lo ven claro y ponen su empeño en ello, pero no le es fácil.

Un modo en que las mujeres pueden poner su empeño para ir hacia la individualidad es el desarrollo de más independencia e iniciativa. Esto no quiere decir que los hombres rebosen siempre independencia e iniciativa, pero esto es algo en lo que particularmente las mujeres necesitan concentrarse y han de cultivar. Desde el punto de vista puramente social y cultural, ambos, hombres y mujeres, necesitan más ser independientes entre sí. El estereotipo del hombre incapaz que no sabe ni coserse un botón en la camisa es el otro lado de la imagen. Hay cosas para las que los hombres tienden a depender de las mujeres, en vez de hacerlas por sí mismos. Por norma general, costumbres sociales y culturales, así como intereses pueden fomentar la dependencia de la mujer, pero las mujeres no tienen porque aceptar las limitaciones que la sociedad coloca ante su independencia. Las mujeres no son las criaturas débiles y dependientes que la sociedad con mucha frecuencia describe.

Para eso sirven las comunidades de mujeres - comunidades en que mujeres comprometidas al camino espiritual viven y practican juntas. Las comunidades erradican la ilusión de que la mujer es una pobre criatura débil, algo así como una enredadera que necesita sostenerse sobre un hombre fuerte. Gracias a vivir en comunidades muchas mujeres han descubierto con deleite que pueden hacerlo todo ellas. Son lo suficientemente independientes, se bastan en todos los aspectos. Esto no quiere decir que les desagraden los hombres o que los odien. De hecho, suelen llevarse con ellos mejor, porque se relacionan con ellos desde una postura de independencia, sin ningún factor de apego y sin tener que recurrir a manipulación para salirse con la suya. Si ellas quieren algo insisten sobre ello abiertamente y directamente.

Algunas mujeres sacan muchísima inspiración de figuras de arquetipos femeninos - *dakinis*, por ejemplo. Esto es un tanto positivo, pero no se ha de comenzar a concebir a la *dakini* como la glorificación, o seudo-espiritualización, de la feminidad, ni en la justificación para permanecer femeninas en sentido no espiritual o incluso antiespiritual. Se pueden usar erróneamente así los arquetipos, de igual modo que el tantra se puede usar erróneamente como justificación para casi cualquier cosa. Los bodhisattvas femeninos también pueden ser comprendidos mal. Esencialmente, un bodhisattva no es ni más femenino que masculino, ni más masculino que femenino. Tener un bodhisattva femenino no significa poner un aura alrededor de la cabeza ordinaria y sin transformar de la feminidad.

Esto plantea la pregunta de qué pueda ser la “feminidad transformada”. Uso *feminidad* para referirme a las cualidades espirituales más tiernas - la ternura, la dulzura y la compasión. Las cualidades “femeninas”, igual que las “masculinas”, pueden ser

ejercidas a un nivel superior, en forma purificada y refinada. Por ejemplo, la competición masculina puede refinarse y sublimarse convirtiendola en rivalidad sana. Igualmente, cualidades nutridoras pueden refinarse y sublimarse convirtiendolas en algo así como la compasión o el cuidado de la vida en un sentido más amplio. Pero la feminidad transformada no es lo mismo que la cualidad de hembra transformada; ésta, en el sentido de la cualidad orientada por los sentidos, reproductiva y de la madre tierra, no puede ser transformada y ha de abandonarse.

Tanto hombres como mujeres han de superar la polaridad sexual. Pero es importante hacer la distinción entre superarla, incorporando ambos polos dentro de uno mismo, y caer debajo de ella por ser incapaz de cumplir con el papel de hombre o el de mujer. Esto probablemente se ve más en los hombres que en las mujeres. Se encuentra a hombres que son “intermedios” en cierta forma - pero en una forma muy débil. Es como si no hubieran sido capaces de ser hombres. Quizás les parezca el papel de ser hombres en el mundo moderno tan desalentador y exigente que no se sienten a su altura, abandonandose a la niñería. Es un gran error confundir esto con la síntesis genuina, tanto psicológica como espiritual, de los polos opuestos sexuales. Un hombre débil no es uno que haya conseguido desarrollar su lado femenino. Es un hombre que no ha logrado ser un hombre. Tiene que poner empeño en convertirse en hombre, después podrá pensar en desarrollar su lado femenino si así lo desea.

Quizás haya algunos hombres que nacidos “varones débiles”, quienes no pueden cambiar mucho en el espacio de una vida, pero no debe tomarseles como ejemplo de hombre sano, aun mucho menos contemplados como personas que han superado la polaridad sexual. Por supuesto, esto no quiere decir que uno sea menos hombre por ser más dulce. Uno puede ser fuerte e incluso agresivo cuando sea necesario y no obstante tener características muy dulces. A lo que me he estado refiriendo es al hombre que no puede ser más que dulce. Es incapaz de ser fuerte, dinámico y agresivo cuando la situación lo requiere.

El hombre que es incapaz de ser un hombre y la mujer que es incapaz de ser una mujer, ambos tienen una similitud con algo como lo andrógino, pero no lo son. Sus próximos niveles respectivos serán el de verdadero varón y el de verdadera mujer. Entonces, a un nivel superior está el individuo más integrado que desde el punto de vista biológico es hombre o mujer (no es cuestión de hemafroditismo físico), pero que, en el caso del hombre en sentido biológico, ha desarrollado su lado femenino; en el de la mujer, en el sentido biológico, ha desarrollado e integrado su lado masculino. Desde el punto de vista biológico permanece la diferencia, pero son individuos integrados, luego no hay polaridad fisiológica extremada, se relacionan mucho mejor y más felizmente porque son más como individuos.

Es importante distinguir estos tres niveles; con mucha frecuencia se toma el primero por el tercero. A veces uno se encuentra con personas que tratan de sofocar la masculinidad natural del hombre - la restringen, la desalientan - con la impresión de que haciendo eso hacen al hombre más “integrado”, pero eso es una bobada. De igual modo, hay quien intenta animar a la mujer para que abandone sus cualidades propias de la mujer, hacerla algo neutral y sin sexo, con la impresión de que así ella se convierte más en un

individuo. Pero es posible ser un verdadero individuo y, a la vez, ser un hombre verdadero o una mujer verdadera. Uno no se desarrolla con el empobrecimiento propio. Lo “pasado” se integra, no se tira. Si eres una mujer, sé una mujer, si eres un hombre, sé un hombre. Acéptalo, desarróllalo, haz de ello lo mejor posible, pero gradualmente elévate sobre ello e incorpóralo en algo más completamente humano, más verdaderamente individual.

Además, si eres mujer, parte de aceptar que lo eres es que vas a tener que esforzarte más en algunas cosas, sobre todo al principio de la vida espiritual. Para lanzarte a la vida espiritual necesitas brío y entusiasmo, energía y empuje, y, en resumen, un hombre parece tener esto más fácilmente que una mujer. En este contexto quizás debamos recordar el marco budista del karma y el renacimiento. No es que nazcas hombre o mujer accidentalmente, sino que es porque ya tienes una afinidad con esa forma corporal particular. Para empezar, has tomado cuerpo porque tienes una tendencia hacia la existencia en un cuerpo. Quisiste renacer; quisiste experimentar el mundo físico por medio de los sentidos físicos. De otro modo hubieras renacido en un *devaloka*, un mundo celestial en donde no hay distinción género. Esta es una enseñanza tradicional. La primera elección importante que “te” confronta es renacer como hombre o como mujer. No es que de pronto te veas con la carga de una forma masculina o femenina sin haber hecho nada para merecerlo, por así decir.

Por lo tanto, si uno fuera algo así como una consciencia neutral flotando en el estado del *bardo* ¿Qué tendencias llevaría a uno a querer o incluso elegir (suponiendo que fuera una elección libre) tomar cuerpo de mujer o de hombre? A mi me parece que si tuvieras la posibilidad de elegir y quisieras llevar una vida aventurera, elegirías probablemente tomar cuerpo de hombre. Lo que puede impedir a una mujer llevar una vida aventurera y activa parece tener que ver con su naturaleza biológica.

Todo esto no quiere decir que si eres un hombre seas tú superior a las mujeres. Es tan sólo que seguramente tienes una ventaja natural que puedes, o no, usar. Si eres mujer, no quiere decir que seas tú inferior a los hombres; simplemente tienes una desventaja natural desde el punto de vista puramente espiritual, que puedes decidir superar, o no. Estoy seguro de que es por esto que en muchos sutras del Mahayana se encuentra la aspiración de que todas las mujeres se conviertan en hombres - en otras palabras, que este individuo en particular asuma su próxima existencia una constitución psico-física más adecuada para el logro de la Iluminación. Se desea el bien hacia todos los seres. De igual modo, uno puede desear que todos renazcan durante una época en que haya Budas y el Dharma sea enseñado. Las mujeres no han de sentirse menospreciadas y desalentadas; al contrario, pueden sentirse animadas para superar todos los obstáculos y lograr la verdadera individualidad.

La frase “qué no haya ningún ser de disposición contradictoria, que todos tengan noble aspecto y que creen la luz los unos a los otros” no la había encontrado nunca en ningún otro texto. Sugiere algo así como la comunicación creativa que ayuda a ambas partes a avanzar, cada uno arrojando luz en el camino para el otro. Está muy en consonancia con el espíritu de la totalidad del párrafo que es además un tanto profuso. El texto podría haber dicho sólo “qué todos los seres ganen la felicidad mundana y transcendental” y

dejarlo así, pero en el Mahayana gusta la enumeración de las cosas concreta y vívidamente - lo que sin duda es mucho mejor, por lo menos para la mayoría de la gente.

El capítulo acaba con unos últimos buenos deseos:

“Quien adore y alabe a los Budas, con la mente llena de fe, pura e inmaculada, por medio de esta Confesión, la cual es alabada por ser causa de la maduración y, además, abandone los estados malos durante sesenta eones; ya sea hombre, mujer, brahman o guerrero, quien con estos celebrados versos, alabe a los sabios, de pie con las manos juntas en gesto de reverencia, recordando nacimientos y existencias, tendrá su cuerpo adornado con todos los miembros y todos los sentidos, dotado de varios méritos, con virtudes, y será adorado continuamente por reyes entre los hombres. Tal será en cada sitio en que nazca.

No han hecho el bien bajo un Buda, ni bajo dos, cuatro, cinco o diez, sino que aquellos en cuyos oídos ha sonado esta Confesión han hecho el bien bajo miles de Budas.

Así concluye el tercer capítulo, *El capítulo de la confesión*, en el excelente *Suvarnabhasa*, rey de los sutras.”

Por lo tanto, para encontrarte con este sutra tienes que haber acumulado ya algunos méritos. Tienes que haber estado en contacto con un número de Budas - en vidas distintas, porque sólo no se puede dar más de un Buda al mismo tiempo. Según la tradición la Tierra no podría aguantar el peso de más de una Buda al mismo tiempo.

También el sutra es típicamente mahayánico en que se da a la alabanzas profusas y al regocijo a gran escala. Los sutras del Mahayana siempre tratan de darte la impresión de vastedad e infinitud, multiplicidad y abundancia. Tratan de ampliar tu perspectiva. Quizás sea esta la única forma en que compilador del sutra podía expresar lo que realmente sentía; no podía hacerlo en una forma más sobria. Debió de ser muy inspirador para la gente que lo tomó totalmente al pie de la letra.

La impresión general que da la totalidad del capítulo es la de alegría y exuberancia. Es, desde luego, un logro. A pesar de lo mucho que dice de defectos y de maldad, la impresión general es muy positiva. No hay en ello nada de morboso, ni atmósfera de pecado y culpa. No es abstracto ni obstruso, declara lo que es espiritualmente obvio en modo directo y comprensible. Su atractivo no-conceptual, directo e inmediato. Tan sólo tienes que dejar que te lleve.

Esta alegría surge de un número de sutras del Mahayana. Todo el mundo siente una gran alegría de que haya surgido un Buda, de que esté el Dharma para ser seguido, una sangha a la que hacer ofrendas, estupas a las que venerar. Todo el mundo está rebotante de alegría, piensan que son muy afortunados y lo maravilloso que es todo. Hay en ello algo muy puro, de mucho colorido, inocente e infantil, si bien no sugiere en absoluto la inmadurez. Esto es la atmósfera y el espíritu tradicionales del Mahayana. Para el devoto medio del Mahayana, la religión siempre ha significado algo lleno de alegría y de color,

exhuberante y feliz; y estar involucrado en la religión ha significado para él ser generoso, activo, hospitalario, cariñoso, afectivo, sincero, claro y alegre.

Esta es la significación definitiva de la confesión: Erradicar toda la oscuridad y la maldad para poder experimentar la libertad y la alegría de una mente y corazón puros. Cuando no sólo hemos visto trabajar a la Luz Dorada en el mundo siendo tocados por ella, sino que nos hemos purificado de la maldad en nuestro interior, el sendero de la perfección definitiva se ofrece ante nosotros.

4 Los Protectores del Dharma

Hasta ahora nos hemos interesado por el desarrollo del individuo; la transformación por medio la Luz Dorada del Yo individual. Ahora empezamos a hacer la transición desde la transformación del Yo a la transformación del mundo. Por lo tanto - y lo primero es lo primero - ¿Qué es el mundo? No le doy a esta pregunta un sentido abstracto o filosófico, sino uno un tanto literal. Actualmente estamos muy acostumbrados a ver al mundo, y al universo, en un modo particular. Estamos tan acostumbrados a “saber” sobre el mundo en el sentido científico, que es fácil olvidar que hace sólo algunos siglos el mundo sobre el que la gente “sabía”, el mundo precopernicano, era fundamentalmente distinto. Incluso puede que nos sea difícil que pueda haber algún otro modo de ver el universo, un modo distinto del “correcto”, el científico.

Pero el budista indio de la antigüedad veía el universo en un modo un tanto distinto. Por lo que para verlo como el lo veía, tendremos que usar la imaginación. Para empezar, imaginen el espacio, nada más que el espacio, el espacio infinito, prolongándose en todas direcciones. Entonces conforme miren con más y más profundidad, verán que difundido por toda esa infinidad de espacio hay aire, aire de un color azul profundo. Dentro de ese aire azul gradualmente se distingue dos corrientes de aire, dos aires azules que soplan en direcciones opuestas. Estos vientos toman la forma de dos vajras cruzados, cada uno de un millón de millas de largo.

Ahora, imaginen que descansa sobre estos vastos vajras cruzados una gran masa de aguas en la forma de un disco plano. En estas aguas, cerca de los bordes del disco, se ven cuatro continentes o islas, cada uno con sus subcontinentes. Todos estos continentes y subcontinentes tienen la base de oro sólido. El continente oriental se llama Videha, es de color blanco tiene la forma del cuarto creciente lunar. El continente meridional se llama Jambudvipa, es de color azul y tiene la forma del omoplato de una oveja. El continente occidental, Godaniya, es redondo como el sol y de color rojo. Finalmente, el continente septentrional, Uttarakuru, es cuadrado y de color verde.

En el centro de las aguas se alza una gran montaña, el monte Meru que se eleva ochenta mil millas sobre las aguas y se prolonga otras ochenta mil por debajo de ellas. Tiene cuatro caras, algo así como una pirámide, cada una de las cuales está hecha de una sustancia preciosa. La cara del Este es de plata, la del Sur de lapislázuli, la del Oeste de rubí y la del Norte de oro. Alrededor del Monte Meru hay un océano de ochenta mil millas de anchura y de profundidad. Este océano está rodeado por un círculo de montañas doradas de cuarenta mil millas de altura y cuya anchura es también cuarenta mil millas. A las montañas las rodea otro océano de idénticas dimensiones. En total hay siete océanos circulares con siete anillos montañosos, cuyas dimensiones van disminuyendo conforme nos apartamos del centro. Aunque, por supuesto, el diámetro de los círculos que forman aumenta progresivamente, de modo que el último anillo de montañas doradas tiene sólo 625 millas de altura y de anchura. Más allá de éstas se extienden las aguas sobre las que flotan los cuatro continentes y los ocho subcontinentes. Todo este sistema está rodeado por una gran muro de hierro, cuyo propósito es contener la luz del sol, la de la luna y las de las estrellas. Se dice que este

muro tiene trescientas millas y media (millas o *yojanas*) de altura. Al exterior de él hay sólo oscuridad hasta que se alcanza otro universo.

Según la tradición budista antigua hay miles de millones de universos así por todo el espacio, cada uno con su propio Monte Meru, sus continentes, sus montañas y sus océanos - así como sus propios seres y sus Budas. Esta cosmología más bien parece ser casi completamente una producción budistas india. El único elemento que podría ser tibetano - dejando de un lado cierto colorido en algunas de sus partes - es los vientos azules y los vajras cruzados. Los detalles sobre todo esto se encuentran en textos tradicionales como el *Mahavyutpatti* - algo así como un diccionario compilado para la asistencia de quienes traducían textos sánscritos al tibetano - y en el *Abhidharma-kosa*.

La idea india del universo presenta, por supuesto, una imagen muy diferente de la que presenta el Occidente moderno. No obstante, tiene su validez. En una ocasión conocí a un lama tibetano joven que había cursado estudios occidentales y le pregunté cual era la verdadera: la imagen del universo indo-tibetana o la del Occidente moderno. Era un joven lama, de hecho era la reencarnación de un lama del Gelugpa muy famoso, pero a pesar de ser tan joven, la respuesta que me dio fue no sólo cauta sino que, en mi opinión, fue bastante correcta. El me dijo: Las dos imágenes son útiles para propósitos distintos.

No quisiera hablar sobre la utilidad de la imagen del universo del Occidente moderno, pero no hay duda sobre la utilidad de la imagen budista tradicional, al menos para sus propios fines espirituales. Para empezar, proporciona el simbolismo concreto en el que se basa mucha de la práctica meditacional y devocional, particularmente en el Vajrayana. Una de las prácticas más importantes del Vajrayana es algo que se llama *la ofrenda del mándala*. La palabra *mándala* quiere decir literalmente círculo, y en este contexto se refiere a la totalidad del círculo de la existencia condicionada tal y como se la representa en la imagen budista del universo. La práctica es un tanto compleja. En el transcurso de esa práctica devocional se construye un modelo tridimensional del universo, completo, con el Monte Meru, los cuatros continentes, etc...(esto se hace con la imaginación, usando montones de arroz sobre una bandeja de metal para simbolizar los distintos elementos de la imagen del mundo). Este modelo del universo se le ofrece al Buda, o más comúnmente al gurú - particularmente después de recibir enseñanzas o iniciaciones - junto a las plegarias y meditaciones adecuadas.

El ofrecer todo el universo es una respuesta muy natural. Al fin y al cabo, has recibido el Dharma, algo que es infinitamente precioso, algo que va a transformar toda tu vida - ¿Qué vas a dar tú? No es cuestión de dar algo a cambio, das porque tienes el deseo de dar, porque te sientes muy agradecido. Quieres dar todo lo que posees, incluso tu propia vida, tu propio ser. En realidad, sientes que si fueras el dueño de todo el universo, lo darías. Eso es lo que haces. Es solamente haciendo esa ofrenda que podrás expresar lo que sientes. Para ti, en ese momento, el mándala es el universo, el universo el mándala.

El punto de vista tradicional del universo proporciona también el fondo cosmológico de la enseñanza del Buda y está presente, explícita o implícitamente, en las escrituras budistas, quizás particularmente en los sutras del Mahayana. En el capítulo sexto de *El*

sutra de la Luz Dorada, por ejemplo, el Buda habla de la “totalidad de la tres veces mil, gran mil esfera-mundo, en la que hay cien millones de lunas, soles, grandes océanos (y) Sumerus...”

Hemos visto un poco del “paisaje” del universo - sus montañas, océanos e islas - pero no se nos ha presentado todavía a los seres que lo habitan, algunos de los cuales jugarán un papel clave en este capítulo del sutra. Nosotros habitamos Jambudvipa, el continente del sur. Jambudvipa es el continente más pequeño, con sólo siete mil millas de diámetro y, según la tradición antigua, sus habitantes son ricos y prósperos y ejecutan tanto actos hábiles como torpes.

Para conocer a algunos de los otros habitantes de este universo tenemos que mirar más de cerca al Monte Meru. Esta montaña está dividida horizontalmente en ocho gradas, cuatro bajo del agua, cuatro por encima. Las cuatro gradas bajo del agua contienen a los infiernos, que los ocupan varios tipos de seres atormentados que sufren el resultado de sus actos torpes. Las cuatro gradas por encima del agua están habitadas por distintas clases de semidioses: las yakshas (espíritus sublimes), los nagas (serpientes o dragones), etc...

Sobre el Monte Meru están los distintos cielos de los dioses que empiezan, según algunos relatos, ochenta mil millas sobre la cima de la montaña. En primer lugar está el cielo llamado “Cielo de los treinta y tres” - es decir, las treinta y tres deidades védicas. Su rey es Indra, que ocupa un maravilloso palacio en el medio de este cielo. A continuación vienen los dioses Suyimas y por encima de ellos está el cielo de los dioses contentados, el Cielo Tusita. Entonces viene el cielo de los dioses que se deleitan en sus propias creaciones; después el cielo de los dioses que se deleitan en las creaciones ajenas. En total incluyendo el cielo de los cuatro grandes reyes, hay seis cielos.

Según las enseñanzas budistas toda la existencia condicionada se divide en tres grandes planos o niveles: el plano de los deseos sensuales; el plano de la forma pura - forma arquetípica, si se prefiere; y, finalmente, el plano de la ausencia de forma. Todos los cielos mencionados hasta ahora, igual que el mundo humano, entran en el plano de los deseos sensuales.

Todos los seis cielos de este plano están habitados por dioses y diosas, por lo que en cada uno de estos cielos hay la probabilidad de la satisfacción sexual. No obstante, cuanto más se asciende más refinada se hace la forma de satisfacción, de igual modo que los cielos se hacen progresivamente más refinados en la medida que uno asciende. En el cielo de Indra la satisfacción sexual se logra en la cópula, igual que entre los seres humanos; los dioses Suyima simplemente se cogen de las manos, entre los dioses contentados por medio de la sonrisa, entre los dioses que se deleitan de sus propias creaciones por medio de prolongadas miradas y entre los dioses que se deleitan en las creaciones ajenas por medio de tan sólo una breve mirada.

Sobre los cielos del deseo sensual con sus dioses y diosas están los cielos del mundo de la forma pura. Estos están habitados por dieciséis o dieciocho (las fuentes varían) dioses brahma. En los tres primeros cielos viven los dioses que acompañan a Brahma,

los dioses de su séquito, y lo grandes dioses brahma. En los tres cielos siguientes, tenemos a los dioses de la luz menor, los dioses de la luz ilimitada y los dioses de la luz sonante (esto es, luz que además suena, sonido que es también luz). Sobre ellos hay otros tres cielos, en los que viven los dioses de la pureza menor, los dioses de la pureza ilimitada y los dioses de la pureza radiante. Luego aún quedan otros siete (o nueve) cielos habitados por más clases de dioses brahma. A los cinco últimos de estos cielos se les conoce colectivamente por las moradas puras, en las que renacen todos aquellos que en la tierra han roto las cinco trabas y alcanzado el sendero sin retorno - esto es, el sendero de la ausencia de renacimientos en el mundo de los seres humanos, o en efecto en ningún reino inferior a las moradas puras.

Todos los cielos del plano de la forma pura están habitados solamente por divinidades masculinas - o ángeles, si preferís - y aparecen allí espontáneamente, sin necesidad alguna del asunto de la reproducción sexual. Sobre los cielos de la forma pura con sus ángeles están los cielos del plano de la ausencia de forma que corresponde a las cuatro *dhyanas* sin forma.

Para completar nuestra relación de los habitantes del universo budista antiguo, tenemos que descender un largo camino y volver al nivel del Cielo de los Treinta y tres. Por el aire, en este nivel está el círculo de las ocho diosas: la diosa de la sensualidad, la de las guirnaldas, la de la canción, la de la danza, la de las flores, la del incienso, la de las lámparas y las de los perfumes. Estas diosas tienen sus sitios en las ocho direcciones principales del espacio; son jóvenes, bellas y de colores diversos - blanca, amarilla, roja, verde etc. Todas llevan objetos que corresponden con sus naturalezas y sus nombres. Al exterior e inmediatamente después de las diosas, también suspendidas en el aire y ocupando su posición, están las siete cosas preciosas: la rueda preciosa, la gema preciosa, la reina preciosa, el ministro precioso, el elefante precioso, el caballo precioso y el asistente precioso; además del vaso del tesoro. Luego, en el círculo más interior, alrededor del Monte Meru, están el sol con su carro tirado por diez caballos; la luna con su carro tirado por siete caballos; el precioso parasol de la soberanía y la bandera de la victoria. En el centro de todo esto, en el palacio de Indra, se amontona el tesoro entero de los dioses y los hombres. Es como si en el palacio de Indra uno encontrara todo lo que los hombres y los dioses podrían desear. En uno de los Evangelios se dice : Donde tu tesoro esté, estará también tu corazón. Por lo tanto, el tesoro representa lo que deseas. El palacio de Indra es el lugar en que se cumplen todos tus deseos - al menos los deseos a ese nivel, ya que hay muchos cielos y reinos por encima del Cielo de los Treinta y tres.

Queda sólo un grupo de seres en este extraordinario universo que todavía no hemos visto. Si contemplamos de nuevo el Monte Meru, veremos que hay cuatro figuras de pie cerca de la cima, o quizás cada una sobre un pico menor a mitad de altura de la gran montaña, y en cada uno de los puntos cardinales. Estos son los cuatro grandes reyes, los cuatro protectores del mundo.

En primer lugar está Dhrtarastra, cuyo nombre significa *defensor de la tierra*, es de color blanco y es el protector del Este. El es el rey de los *gandharvas* (músicos celestiales) y de los *pisacas* (vampiros). A continuación está Virudaka cuyo nombre significa *crecimiento*. Es de color amarillo, protege el Sur y es rey de los *pretas*

(espíritus hambrientos) y de los *kumbhandas*. En tercer lugar está Virupaksa, *el de los ojos saltones*, protector del Oeste, de color rojo y que reina sobre los *nagas* (serpientes o dragones) y sobre los *putanas* (espíritus de la fiebre). Finalmente está Vaisravana cuyo nombre significa *muy ilustrado*. El es de color verde, es el protector del norte y reina sobre los *yaksas* (espíritus sublimes) y los *raksasas* (demonios devoradores de carne).

Los cuatro reyes son de constitución física poderosa, de actitud desafiante y están vestidos con armaduras. Con frecuencia se les representa en el arte budista, particularmente en frescos dentro de los vestíbulos de los templos (dos en cada lado de la entrada del vestíbulo principal) o en la forma de estatuas en pie, y a algunas veces gigantescas. Y, desde luego, aparecen en *El sutra de la Luz Dorada*.

Como hemos visto, el Buda enseña el sutra rodeado de bodhisattvas y de muchos otros seres. Al principio del capítulo sexto del sutra descubrimos que entre esos seres están los cuatro grandes reyes. Parece ser que habían estado presentes en la asamblea desde el comienzo, pero que hasta ese momento no habían contribuido. Ahora se levantan, saludan al Buda y comienzan a hablar. Los reyes hablan un número de veces, como lo hace el Buda - este es el capítulo más largo del sutra - pero conseguimos un sentido general de su significación enfocándonos en el comienzo de su discurso. En este discurso, los cuatro reyes hacen dos declaraciones y cuatro promesas. Primeramente, ensalzan los méritos de *El sutra de la Luz Dorada*. En segundo lugar declaran que el sutra los nutre - como veremos - en un modo un tanto curioso y significativo. Entonces hacen sus cuatro promesas: ejecutar su soberanía sobre las distintas clases de semidioses en acuerdo con el Dharma, proteger la totalidad de Jambudvīpa, proteger a los monjes que proclaman el sutra y proteger a los reyes que den su apoyo a los monjes que proclamen el sutra.

Sobre el tema de la primera declaración hay tan sólo un punto que me gustaría destacar. Esto es que los diversos motivos por los cuales los reyes ensalzan el sutra son de dos tipos principales: el espiritual y el mundano. Por ejemplo, ellos ensalzan el sutra porque ha estado custodiado por multitudes de bodhisattvas, así como otorgado bendiciones supremas a todos los seres; pero también lo ensalzan porque repele los ejércitos extranjeros y erradica el hambre y la enfermedad. En realidad dicen que transforma la vida o el Yo y transforma el mundo.

Ahora veamos la segunda declaración de los cuatro grandes reyes - que *El sutra de la Luz Dorada* los nutre. Esto es lo que ellos dicen:

“Cuando, querido señor, este excelente *Suvarnabhasa*, rey de los sutras, es expuesto con detalle en la asamblea, por meramente oír esta Ley y por el jugo de néctar de esta Ley, nuestros divinos cuerpos con sus ejércitos y cortejos se acrecientan con gran poder.

En nuestros cuerpos se producirá valor, fuerza y energía. Brillo, gloria y resplandor entrará en nuestros cuerpos.”

¿Cómo es que meramente escuchar el sutra ha de tener este efecto en el cuerpo de los cuatro grandes reyes? ¿Qué es lo que se ha de entender por “escuchar el sutra”? Para

entender esto tenemos que comprender mejor quienes son los cuatro grandes reyes y lo que realmente representan. Hay cuatro asuntos principales a destacar:

Primero, los cuatro grandes reyes ocupan lo más bajo de los cielos del plano del deseo sensual. Son, desde luego, seres celestiales, pero de un orden muy inferior, de hecho del orden más bajo. A la par están en contacto con los seres que habitan la tierra - no sólo los seres humanos, sino también distintos tipos de seres no humanos. Desde el punto de vista del mundo, esto tiene sus ventajas. Los reyes ocupan una posición intermedia, algo así como la zona fronteriza entre lo más crudo y lo más refinado, los niveles más caóticos y los más armoniosos del plano del deseo sensual. Al estar en contacto directo con la tierra les es posible intervenir en sus asuntos, pero como pertenecen a los cielos es seguro que su intervención será de carácter positivo.

A los cuatro reyes se les llama los *lokapalas*, los guardianes del mundo. En el budismo tradicional del Hinayana se les llama *los dos lokapalas* a *hiri* y *ottappa* - vergüenza y culpabilidad, como generalmente son traducidas -, porque sin esas cualidades no puede haber orden moral. Esto parecería implicar que no hay gran diferencia entre los *lokapalas* y los *dharmapalas* de la tradición del Vajrayana - “dharma” en este caso tiene una connotación marcadamente ética. El Vajrayana, no obstante y como es de esperar, le da a las cosas una tendencia distinta al representar a veces a los *dharmapalas* como seres muy feroces y coléricos que son en esencia los bodhisattvas iluminados. Esto los hace un tanto distintos de los cuatro reyes, los *lokapalas*, que no son bodhisattvas sino seres definitivamente mundanos, aunque de un orden muy elevado.

El segundo aspecto significativo de los cuatro grandes reyes es que son los líderes de distintas hordas de seres no humanos. Estos son de tipo muy diferentes, de toda suerte de forma, tamaño e incluso color. Algunos son muy bellos, o al menos capaces de asumir bellas formas, pero la mayoría son feos y de horribles formas. Un ejemplo de esto son los *nagas*, serpientes o dragones, asociados con el agua y con los tesoros y que pueden variar su tamaño, así como hacerse visibles o invisibles. Con frecuencia tienen buena comprensión de la enseñanza, pero no lo practican. Los *yaksas* son bastante horribles y con frecuencia de un enorme tamaño. Los *gandharvas* (los que se alimentan de perfumes) son así llamados porque viven de los perfumes igual que los seres humanos viven de la comida sólida. Son músicos en el palacio de Indra, en el cielo de los Treinta y Tres, además se dice que son muy dependientes de sus consortes.

Los *asuras* son espíritus fieros y guerradores. A veces comparados con los gigantes de la mitología griega, constantemente luchan contra los dioses del cielo de los Treinta y Tres. Los *asuras* masculinos son extremadamente feos, pero las hembras son muy bellas. Los *garudas* son criaturas de alas doradas, como águilas y que comen *nagas*. Además están los *kimnaras*, cuyo nombre significa “¿Qué? ¿Es eso un hombre?”. Se les llama así porque en cierta medida se asemejan a los hombres, de modo que cuando ves uno no puedes estar seguro de que sea un hombre o no. Según algunas fuentes expertas de la cabeza les salen cuernos; según otras tienen cabeza de hombre y cuerpo de ave. Como los *gandharvas*, son músicos en el palacio de Indra, los machos cantan y las hembras bailan.

Hay muchos otros tipos de seres no humanos: vampiros, espíritus malignos de la noche, fantasmas, demonios necrófagos, espíritus malos, espíritus fiebre,...etc. Entre todos ellos representan la masa total de energías toscas, caóticas y turbulentas que se arremolinan sobre este plano terrestre nuestro - energías que con mucha facilidad asumen formas negativas y destructivas. Cada grupo particular de seres no humanos está gobernado por uno de los cuatro grandes reyes. Dicho de otra forma, ellos tienen controladas las energías toscas, caóticas y turbulentas del plano terrestre. No son capaces de transformarlas, pero pueden impedir que se descontrolen excesivamente.

Sólo los cuatro grandes reyes pueden rendir este tipo de servicio. Los dioses de los cielos superiores no podrían hacerlo. Sus energías están tan refinadas que no tienen punto de contacto con los *nagas*, *yaksas*, *raksasas* etc. - quizás ni sean conscientes de su existencia. Por eso los cuatro grandes reyes ejecutan un servicio muy útil. Pertenecen a los cielos pero están en contacto con la tierra, por lo que son capaces de tener bajo control las poderosas energías naturales de la tierra, así como de prevenir que éstas tengan un efecto perjudicial en el mundo humano.

El tercer punto a destacar sobre los cuatro grandes reyes, es que son protectores del mundo, protectores de los cuatro puntos cardinales ¿Pero contra qué protegen? Los reyes mismo aclaran esto en su primera intervención. Dirigiéndose al Buda dicen: “Nosotros derrotaremos a las hordas de los *bhutas*, que son despiadados, cuyas mentes carecen de compasión, quienes se apoderan de la gloria de los demás.” Los *bhutas* son espíritus malos. Son fuerzas hostiles a la humanidad, adversas al desarrollo espiritual, las energías que se niegan a aceptar el control de los cuatro grandes reyes. Todo lo que ellos pueden hacer con respecto a esas energías es mantenerlas a distancia, fuera.

Los reyes están de pie en ambos lados de a la entrada de los templos por que son guardianes o protectores de ese modo; no están ni dentro ni fuera sino en el umbral. Al fin y al cabo, un templo no es tan sólo un edificio. Un templo es un espacio sagrado delimitado, donde se ejecuta acciones sagradas simbólicas. Es, por consiguiente, un espacio en el que sólo se permite entrar energías integradas. La posición central del templo la ocupa el Buda o cualquier otra figura equivalente, como Padmasambhava o Avalokiteshvara, las otras posiciones las ocupan los Arahantes, los bodhisattvas, los maestros espirituales, los dioses y las diosas, todos armoniosamente agrupados alrededor de la figura central. Incluso los *nagas*, *yaksas* y otros seres no humanos pueden tener su lugar. Tan sólo depende de una cosa: de si verdaderamente adoran al Buda, de si van al Refugio, de si se ponen al servicio del Dharma.

Uno, por supuesto, se podría preguntar cómo es que seres no humanos como los *pretas* y los *yaksas* pueden en modo alguno ponerse al servicio del Dharma. La respuesta a esto yace en como interpretemos este tipo de simbolismo. Tomemos un ejemplo un tanto más cercano: la figura del dios griego Hermes ¿Quién o qué es Hermes? Se puede decir que en la mitología griega es el mensajero de los dioses y eso podría parecer una respuesta satisfactoria, pero esto no es en absoluto una respuesta. Cuando lees sobre Hermes se ve claramente que es una figura profundamente compleja con todo tipo de aspectos; algunos de ellos aparentemente bastante contradictorios. Para lograr aun sólo una mínima idea de quien o que es, o era, Hermes, tienes que inspeccionar

cuidadosamente todo el material disponible. Tienes que examinar todos los cientos de menciones de Hermes en la Iliada y la Odisea, y gradualmente edificar tu imagen de él. No es simplemente suficiente decir: “Hermes era el mensajero de los dioses” y limitarse a eso. Eso podría ser incluso un tanto engañoso, en la medida que pueda dar a la gente la idea de que lo saben todo sobre él.

Es lo mismo con todas las figuras mitológicas mencionadas en *El sutra de la Luz Dorada*. No basta con decir simplemente: “Los *pretas* son fantasmas hambrientos” ¿Cómo pueden los fantasmas hambrientos ponerse al servicio del Dharma? Tendrás que estudiar los *pretas* ¿Quiénes son, qué son? Tendrás que conseguir algún entendimiento sobre como son realmente. Entonces quizás puedas empezar a ver como pueden ponerse al servicio del Dharma.

Apliquemos esto al caso de los *nagas* - los dragones o serpientes ¿Qué será lo que representan? El protector del punto cardinal del Oeste, el nuestro, es Virupaksa. El es el jefe de los dragones, así como de otras clases de seres no humanos ¿Pero qué son exactamente los dragones? No debemos confundirlos con nuestros propios dragones británicos; el tipo de dragón que mata San Jorge. El dragón del budismo es una criatura un tanto diferente de ese. Según la tradición budista, los dragones son muy inteligentes. Con frecuencia tienen una comprensión muy buena del Dharma, pero - y en esto es lo que importa - no lo practican. Particularmente, no observan los preceptos. Quizás sea por esto que en el arte indio budista los dragones son generalmente representados con forma de serpiente con una gran cabeza, cuerpos largos y finos, sin brazos ni piernas. No tienen extremidades porque no hacen nada. Piensan y comprenden pero nunca practican; no actúan sobre lo que saben, luego no necesitan extremidades.

En cierta ocasión leí un libro escrito por un monje budista chino que de pasada hacía la observación de que los dragones son menos comunes hoy en día que antes. Sin embargo, yo debo decir que estoy en desacuerdo con él. Pienso que en todo caso, los dragones son más comunes de lo que lo fueron antes, al menos en algunas partes del mundo. En Occidente los dragones son verdaderamente comunes. Hay aquí mucha gente que comprende el Dharma muy bien, que lo saben todo sobre *sunyata* y el Zen, todo sobre la Única Mente y el Abhidharma, todo sobre las enseñanzas del Tantra Esotérico, pero que nunca ni siquiera piensan en practicar el Dharma. Tales dragones - ya que los dragones pueden tomar forma humana - son muy comunes en algunos círculos budistas.

En cierto modo, los dragones intelectuales de Occidente son lo peores dragones que hasta ahora ha visto el mundo, porque apenas reconocen la autoridad de Virupaksa. Parece que hasta ese grado de organización ha sido quebrado. Los *nagas* se le han escapado a Virupaksa, o quizás todos los otros seres se hayan escapado a sus respectivos reyes guardianes. Hay un grado de confusión, un grado de caos que quizá no haya habido antes.

Quizás el dragón de un peligro más inmediato hoy, hablando en general, esté representado por la comunidad de científicos, en la medida que sus programas de investigación y desarrollo - es decir, la dirección de su búsqueda de conocimiento - no está afectada por consideraciones éticas. Ya que muchos miembros de esta influyente

comunidad parecen haberse vendido al diablo por el éxito profesional, la seguridad económica y el prestigio.

Como budistas, lo que tenemos que hacer es invocar la ayuda de Virupaksa, el protector del Occidente, para que sean controlados nuestros dragones. Tenemos que controlar nuestra propia actividad intelectual desequilibrada - por medio de nuestra receptividad a la Luz Dorada y práctica del Dharma. Así traeremos a los *nagas* al interior del pórtico del templo.

El templo es también un mándala, un conjunto armonioso de energías psicológicas, espirituales y transcendentales que se ordenan alrededor de un principio central común: el principio de la Iluminación. Al traer los *nagas* al interior del pórtico del templo estamos también edificando un mándala. Ellos impiden la entrada de cualquier fuerza hostil, de cualquier energía no integrada - eso es, cualquier energía que no está dispuesta a alinearse, en su propio nivel y modo, con el principio de la Iluminación. Los cuatro grandes reyes son los guardianes de los umbrales, una función de gran importancia. De un lado, tienen que mantener fuera a las fuerzas hostiles y no integradas - de otro modo la armonía del mandala sería trastornada. Del otro, tienen que admitir a las energías que están integradas y preparadas para ser admitidas - de otro modo la riqueza potencial del mándala sería empobrecida.

En la tradición budista hay también otros seres que guardan las entradas del mándala. Son los cuatro *gauris*, (the fair ones). Se dice que con sus ganchos impiden a la gente salir del mándala. Desde el punto de vista occidental, esto sonará un tanto violento, pero en el budismo estos ganchos se asocian a la fascinación. Se dice que una mujer fascinante puede enganchar a los hombres, no por la violencia sino ejercitando su atractivo; un bodhisattva hace lo mismo. El bodhisattva nos estira hacia la Iluminación con la belleza, revelándonos la Iluminación como lo verdaderamente bello. El *gauri* representa ese tipo de fascinación. Por tu propio bien has de ser mantenido dentro del mándala, pero por el carácter de la situación no se te puede mantener allí a la fuerza. Luego los *gauris* parecen representar el aspecto más fascinador de los *lokapalas*, el aspecto que te hace querer estar dentro del mándala en vez de dejarlo, como de otro modo estarías tentado a hacer.

Si el mándala está decorado con flores y está muy bonito, por ejemplo, incluso si no te sientes atraído espiritualmente por lo que representa el mándala, al menos te gusta en sí. Es atractivo, es bello - eso te ayuda a permanecer en él. Eso es el trabajo de los *gauris* con sus ganchos. La comunidad espiritual es también un mándala. En ella también tienen su función los cuatro grandes reyes. Las energías perjudiciales deben ser mantenidas fuera, si no la comunidad espiritual sería destruida. Pero las energías positivas e integradas deben de ser bien recibidas, de otro modo la comunidad espiritual no crecería.

El cuarto punto a tener en cuenta sobre los cuatro grandes reyes es que ellos son inmensamente poderosos. Esta característica está bien destacada en las pinturas e imágenes, en las cuales se les representa normalmente como hombres de una edad algo mayor que la mitad de la vida, de gran corpulencia y frecuentemente con enorme

musculatura. En cierto modo se parecen al Hércules de la mitología griega, pero contrariamente a este ellos van vestidos con armadura. Los cuatro grandes reyes representan energías enormemente poderosas, energías positivas, energías que no son ni muy espirituales ni refinadas, pero al mismo tiempo tampoco son realmente terrenales. Tales energías son llamadas a veces *toscas*, y tocas son en comparación con las energías más refinadas de los planos superiores. Pero la energía tosca no ha de ser despreciada - juega un papel esencial en el mundo. La energía representada por los cuatro grandes reyes no es sólo enormemente poderosa sino también extremadamente activa. No está bloqueada ni reprimida. Está siempre preparada para mantener las energías terrenales turbulentas bajo control y repeler las fuerzas antiespirituales.

Estará ahora más claro quienes son realmente los cuatro grandes reyes y lo que verdaderamente representan. Representan las fuerzas del equilibrio y la armonía en el cosmos, particularmente en la importantísima área lindante entre el mundo humano y el mundo celestial, incluso, entre lo psicológico y lo espiritual. Ellos representan, en efecto, la posibilidad de la transición del uno al otro.

Ahora estaremos en mejor posición para comprender a los reyes cuando declaran que *El sutra de la Luz Dorada* les nutre. Claro está que esta declaración no ha de ser entendida en sentido exclusivamente literal. Lo que los nutre es la luz dorada, la luz de lo transcendental. Ellos necesitan esa nutrición. De esto comprenderemos que las energías positivas del cosmos, las energías que promueven el equilibrio y la armonía, por muy poderosas que sean, pasarán tarde o temprano a ser lo opuesto y convertirse en negativas si no se nutren de lo transcendental.

Esto tiene implicaciones importantes. Al nivel de la vida humana individual quiere decir que no hay tal cosa como la positividad puramente psicológica, en el sentido de una positividad cuyo soporte le viene sólo de fuentes psicológicas. No hay ni siquiera tal cosa como una positividad puramente espiritual. ¿Cual es, en definitiva, el criterio de lo que es positivo y lo que no lo es? ¿Qué es éticamente hábil y que no lo es? Desde el punto de vista budista, lo hábil es algo que proporciona la base del desarrollo de una conexión con lo transcendental. Lo que en la práctica proporciona una base para el desarrollo de lo transcendental es lo positivo. De modo que ¿Cómo vas a determinar lo que es genuinamente positivo sin referencia a lo transcendental? No hay forma de averiguar la diferencia entre lo positivo y lo meramente placentero, entre lo que es genuinamente positivo y lo que da satisfacción personal. No puedes estar seguro de que lo que te parece positivo sea realmente positivo sin hacer referencia a lo transcendental.

Hay otra consideración a tener en cuenta. Supón que experimentas un estado mental positivo en el sentido psicológico ordinario; si tienes al menos un concepto de lo transcendental y sabes que lo positivo puede proporcionar la base para lo transcendental, tendrás entonces un incentivo para mantener esa experiencia de lo positivo. Uno podría incluso decir que sin referencia a lo transcendental no habría razón fundamental para desarrollar y mantener la positividad.

Esto en la práctica significa que has de tener una conexión personal con alguien que haya tenido experiencia de lo transcendental. Si tu único punto de referencia es un

recuerdo o una tradición antigua, perderá su poder para apoyarte. Esto es lo que ocurría durante la época del Buda en el caso de los brahmanes. Sus antepasados habían sido concededores de Brahma, habían llegado a Brahma, pero en la época del Buda los brahmanes no podían hacer referencia a tal experiencia, luego no podían mantener su tradición espiritual.

Podemos ver esto desde el simbolismo de la Rueda de la Vida Tibetana, en particular el del reino de los dioses. Los dioses parecen tener una experiencia muy positiva de la vida, pero a no ser que tengan consciencia de lo transcendental, su positividad no funcionará como base para la realización de lo transcendental. Según la tradición los dioses están simplemente recogiendo la recompensa de sus actos hábiles previos. Lo que sostiene su positividad es karma. Cuando se les agote su karma positivo, por así decir, caerán de su estado positivo a no ser que desde dentro de él puedan vislumbrar lo transcendental. Pero si tienen esa visión, entonces ella proporcionará la base no sólo para la realización de lo transcendental sino también para la extensión de su experiencia positiva.

La consecuencia de aceptar todo esto es ver que no podemos ser verdaderamente humanos sin ir al Refugio. Somos humanos accidentalmente, por así decirlo; o lo somos sólo por poco tiempo. No podemos mantener nuestro estado humano sin referencia al factor transcendental. En definitiva, creamos un karma positivo nuevo que nos mantenga en un estado positivo por razones transcendentales.

Incluso después de que la experiencia transcendental haya dejado de ser algo vivo y sea un recuerdo, éste seguirá ejerciendo alguna influencia por cierto tiempo. Pero al final, si no ha habido un nuevo impulso, o experiencia, de lo transcendental, todas las voliciones positivas que dependían del factor transcendental se harán más y más débiles. Una sociedad puede alimentarse del recuerdo de una visión por un tiempo, pero no por mucho. Por ejemplo, durante los últimos siglos, o más, mucha gente ha dejado de creer en el cristianismo pero ha seguido viviendo según la ética cristiana porque aún le quedaba a ésta alguna fuerza. Más recientemente dicha fuerza ha disminuido y mucha gente no ve razón por la cual permanecer siguiendo la ética cristiana.

No es que es que la única positividad verdadera y duradera sea la que tiene el respaldo final en lo transcendental. Alimentada por lo transcendental, la positividad será más positiva, incluso en su propio nivel, de lo que podría haberlo sido sin ello. Como dicen los cuatro grandes reyes: “En nuestros cuerpos se producirá valor, fuerza y energía. Brillo, gloria y resplandor entrará en nuestros cuerpos.” Aquí *cuerpo* no quiere decir el cuerpo diferenciado de la mente, sino la personalidad completa, el ser completo. En otras palabras, nutridos por la luz dorada, los reyes tendrán más grandeza y majestuosidad que nunca y ejercerán sus respectivas funciones con la mayor efectividad. Similarmente, alguien que va al Refugio no sólo se desarrollará espiritualmente sino que también se hará más humano. Las cualidades humanas en sí mismas son nutridas por lo espiritual, nutridas por lo transcendental. Es casi posible decir que no se puede ser humano sin ir al Refugio. Al final, sólo el ser humano Iluminado es el verdadero ser humano.

Al nivel de la vida humana colectiva, no puede haber cultura o civilización sana sin base en valores trascendentales, por muy profundamente escondidos que estén. Una cultura puramente secular es una contradicción terminológica - si bien esto no quiere decir que en Occidente nos tengamos que arrojar de nuevo a los brazos del cristianismo con toda su ortodoxia. Hay otras alternativas.

Una vez que han declarado que el Dharma los nutre, los cuatro grandes reyes hacen sus cuatro votos. El primero es su promesa de ejercer de acuerdo con el Dharma su soberanía sobre las diferentes clases de semidioses. Esto quiere decir que su autoridad no será la expresión de una voluntad egoísta arbitraria, sino que expresará poder espiritual - no su propio poder sino el del Dharma. Ellos serán simplemente los canales por los que se transmita ese poder, por los que alcanzará a las hordas de seres no-humanos. Al convertirse en esos canales serán más aún ellos mismos.

La segunda promesa de los reyes es proteger todo Jambudvipa, que es el mundo material conocido: el mundo humano. Los cuatro grandes reyes prometen mantener fuera a todas las fuerzas hostiles que amenazan con trastornar lo que constituye una sociedad humana positiva y sana - eso es, una sociedad en la que el individuo puede desarrollarse. Hoy en día los servicios de los cuatro grandes reyes hacen mucha falta - de hecho, a su fuerza se le está exigiendo lo máximo, en particular en la zona occidental, donde las fuerzas hostiles tratan de irrumpir en distintos puntos.

Su tercera promesa es proteger a los monjes que lean o reciten el sutra y expliquen su significado, así como darles ánimo. Objetivamente esto quiere decir que las energías más tocas del cosmos cooperarán con los monjes en su cometido de proclamar el sutra. Subjetivamente quiere decir que los monjes mismos integrarán sus propias energías psicológicas toscas para poder utilizarlas para ese propósito. Al fin y al cabo, se necesita mucha energía para proclamar el Dharma - no sólo energía espiritual, sino también pura resistencia física. Esto prometen darlo además los cuatro grandes reyes.

En cuarto lugar, prometen proteger a los reyes que den su apoyo a los monjes que proclamen el sutra. Aquí "reyes" quiere decir gobiernos - sistemas políticos, económicos y sociales que estén organizados para asistir al desarrollo espiritual. Esos "reyes" ejecutan en sus respectivos sistemas la misma función que los cuatro grandes reyes ejecutan en la totalidad del cosmos. Es por eso tan sólo natural que los cuatro grandes reyes los protejan. Ellos representan el mismo espíritu en niveles de operación distintos. Volveré sobre esto más a fondo en último capítulo, que trata de los defensores del orden moral.

Estos cuatro votos, junto al compromiso de los cuatro grandes reyes para proteger el sutra, significan que así como las hordas de los seres no-humanos se someten a los cuatro grandes reyes, estos, similarmente, se someten a la luz dorada. Dicho de otro modo, las energías terrenales se someten a las energías celestiales y éstas a las energías trascendentales. Así queda introducido el profundo principio de la jerarquía espiritual. En efecto, se puede incluso decir que los cuatro grandes reyes simbolizan este principio. Ellos ejercen soberanía sobre lo que está por debajo de ellos, mientras que al mismo tiempo de buen grado aceptan la soberanía de lo que está por encima de ellos. Por lo

tanto los reyes representan también el principio de la transformación del mundo. El mundo solamente puede transformarse de verdad si se somete a la luz dorada, si es receptivo a la luz dorada - eso es, si se organiza de tal modo que ayude a la manifestación de la luz dorada en la vida del individuo.

Habiendo llegado hasta aquí, vale la pena explorar en que sentido se puede decir que existan los cuatro grandes reyes. La cuestión dependerá de lo que uno quiera decir con la palabra “existir”. Yo he de decir que cuando estaba estudiando esta sección del sutra tenía la impresión de que los reyes estaban reunidos en torno a mí, y más que como entidades separadas como cuatro nubes juntas. Ciertamente no tuve la impresión de que mi experiencia de ellos fuera puramente subjetiva. Sentí que ellos existían en algún modo objetivo, aunque obviamente no pueda ofrecer prueba de ello.

Quizás no sea poco acertado pensar que los cuatro grandes reyes representan fuerzas de equilibrio y armonía en el cosmos y que, como tal, tienen influencia real en el mundo. Parece ser que hay un principio de equilibrio que funciona en la naturaleza, o incluso en el cuerpo humano. El organismo sano cuando se enferma tiene la tendencia natural a compensar y curarse. Cuando sobreviene un desequilibrio en el medio ambiente, quizás por un desastre provocado por el hombre, la naturaleza parece también tener la tendencia a corregirlo. Puede ser que los cuatro grandes reyes representen esa tendencia expandida a la totalidad de la naturaleza. Ellos no son algo separado de la naturaleza; son parte de ella, si bien tienen sus propias personalidades. No se encuentran fuera de la naturaleza interfiriendo en ella como un mecánico que juguetease con un coche.

No hay correspondencia obvia a los cuatro grandes reyes en la mitología occidental, aunque el rey Arturo quizás se les aproxime. Si olvidamos los aspectos específicamente cristianos de su mitología, puede seguir viéndosele como un rey que lucha contra las fuerzas del mal. Por supuesto, el rey Arturo es vencido al final, lo que, según parece, no les ocurre a los cuatro grandes reyes, luego quizás él no nos sirva realmente. Se podría hacer otra comparación con San Jorge, que al menos es una figura legendaria ya que no ha tenido una existencia histórica en absoluto, excepto en el sentido remoto del rey Arturo. Además está también el arcángel San Miguel, al que se representa tradicionalmente luchando contra diablos.

La única forma de invocar el poder de los cuatro grandes reyes es pensar en ellos, concentrarse en ellos. Mi experiencia de su presencia ocurrió indudablemente porque estaba concentrándome intensamente en ellos. Puede que tengan mantras - el Vajrayana tiene puyas en las que se les hacen ofrendas. Pero esas prácticas sólo servirán para invocarlos en la medida que uno esté concentrado y absorto en la idea de ellos. Las prácticas explícitas sólo servirán a quienes se concentren así.

Esto significa que hay que tener interés en los cuatro grandes reyes. Si pensases que no son más que una porción de mitología tibetana del pasado, ciertamente serías incapaz de invocarlos. Se ha de tener algo de sentimiento hacia ellos, lo mismo que para cualquier otra figura mitológica. Si estás absorto en material que trata sobre Hermes tendrás una cierta experiencia de Hermes. Es lo mismo con cualquier figura arquetípica, porque todas corresponden a algo en la psique humana. Puedes establecer contacto con ellas por

medio del aspecto de la psique a que corresponden, pero primeramente tendrás que activarlo.

No solamente los cuatro grandes reyes se presentan y prometen proteger el sutra. En los capítulos que siguen otras divinidades se presentan y hacen promesas parecidas. Particularmente, tres diosas prometen proteger el sutra: Sarasvatí, la diosa del saber; Sri, la diosa de la riqueza y, finalmente, Drdhá, la diosa de la tierra. Las promesas de los cuatro grandes reyes representan el principio general de la transformación del mundo por la sumisión a la luz dorada, mientras que las promesas de las tres diosas representan el desenlace de ese principio en esferas diferentes de la actividad y la vida humana. Cuales son esas esferas y como el principio tiene su desenlace en ellas, lo veremos en el transcurso de los tres siguientes capítulos.

Si nos sometemos a la luz dorada, seremos capaces de transformar nuestra propia vida, nuestro propio Yo, además de cooperar en la transformación del mundo. Si así lo hacemos, en nuestra pequeña esfera también cada uno seremos protectores del Dharma.

5 El budismo y la cultura

El mundo está transformado cuando se ha vuelto totalmente receptivo a la luz dorada. Con “mundo”, en este contexto, me refiero a la suma total de las actividades humanas no iluminadas. La agricultura, el comercio, las artes, las ciencias, la medicina, las leyes, el gobierno, la administración, la diplomacia, el transporte, las comunicaciones, la publicidad, el ocio, el deporte... El mundo lo forman todas estas cosas juntas, las cuales se vuelven receptivas a la luz dorada cuando se ponen al servicio del desarrollo espiritual del individuo. Esto, por supuesto, podría querer decir que tuvieran que reconocer que no son de servicio alguno al desarrollo espiritual del individuo; en cuyo caso habrían de abolirse discretamente - este es el mejor servicio que podrían rendir.

Cuando todas las distintas actividades que forman el mundo se hayan puesto al servicio del desarrollo espiritual del individuo, el mundo será transformado por la luz dorada. Será un mundo “apropiado para que en él vivan los individuos”, un mundo que ayudará a crecer a los individuos.

Claro está que decir que todas las actividades que forman el mundo deben ponerse al servicio del desarrollo espiritual del individuo es un modo de expresarse. Al fin y al cabo, esas actividades no se perpetúan por sí solas; las perpetuamos la gente. Por lo tanto es la gente la que ha de ponerse al servicio del desarrollo espiritual del individuo. Sólo entonces se transformará el mundo. Y la gran mayoría de la gente, desde luego, no tiene intención de hacer nada de eso. Seguirán con sus respectivas actividades sin referencia alguna ni a la luz dorada ni al desarrollo espiritual del individuo.

Pero esto no quiere decir que no se pueda hacer nada. Puede superarse esta dificultad; aún se puede transformar el mundo. Puede ser transformado por medio de equipos de individuos comprometidos espiritualmente que toman distintas actividades humanas y las orientan hacia la luz dorada de modo que conduzcan al desarrollo espiritual tanto del individuo que lleva a cabo las actividades, como de aquellos que entran en contacto con ellas.

Involucrándose con el mayor número posible de estas actividades, las personas comprometidas al desarrollo espiritual pueden crear un mundo dentro de otro mundo. Un mundo transformado dentro del mundo sin transformar puede ser creado y, gradualmente, expandido.

Cuando exploramos el papel de los cuatro grandes reyes, nos encontramos con el principio general de la transformación del mundo. Hemos visto que el mundo puede ser transformado solamente si se vuelve receptivo a la luz dorada. A partir de ahora nos interesaremos en la transformación de aspectos del mundo específicos: cultura, medio ambiente, economía e incluso política. Los tres primeros están representados en el sutra por tres diosas - Sarasvatí, Sri y Drdha- cada una de las cuales se presenta y promete proteger el sutra, poniendo, por eso, al servicio del desarrollo del individuo el departamento de actividad humana que a ella le corresponde.

La primera de estas grandes diosas en salir es Sarasvatí. Al principio del capítulo siete, se presenta, saluda al Buda y hace una serie de promesas con respecto al monje que predique *El sutra de la Luz Dorada*. Veremos cuales son esas promesas, pero primeramente ¿Quién es Sarasvatí?

Esta es una pregunta que no tendríamos problemas para contestar si se diera el caso de que estuviésemos en la India; particularmente si eso fuera unas cinco o seis semanas después del final de la estación de las lluvias. En muchas partes de la India a ese período en particular se le llama “las puyas”. Se le llama así porque entonces tienen lugar toda una serie de festivales religiosos hindúes y celebraciones de varios dioses y diosas hindúes. Es una temporada muy festiva: todo el mundo está feliz y alegre, y más afectivo de lo normal. El cielo está azul, brilla el sol, sopla una suave brisa, es la estación más agradable de todo el año. La gente con frecuencia se toma vacaciones por que no tienen ganas de trabajar entonces. Se compran ropa para estrenar, visitan a amistades y parientes, se dan regalos y, por supuesto, normalmente al atardecer, se adora a los distintos dioses y diosas. En algunas partes de la India, por ejemplo en Bengala, se hacen imágenes especiales para la estación de las puyas y se instalan en altares para los festivales en lugares accesibles al público. En la India la gente va a la puya de modo parecido al que en Inglaterra va al fútbol o al bingo; y van decenas de miles o incluso cientos o de miles. En la ocasión de las festividades muy especiales, algunas de las cuales son cada diez o doce años, llegan a ir incluso millones.

Una de las divinidades más populares de entre las que se adora en la temporada de las puyas, es Sarasvatí. Sus imágenes están hechas normalmente de barro, son de tamaño natural, incluso a veces un poco mayores, y están bellamente pintadas y adornadas. A la diosa se le representa como a una joven de largas trenzas colgantes que lleva un *sari* brocado de Benares, generalmente rojo con borde dorado. Ella va sentada sobre un *hamsa* blanco. Normalmente *hamsa* se traduce por “cisne”, pero realmente es un ganso. Las asociaciones culturales indias con los gansos son un tanto distintas de las occidentales. En la India el ganso es un ave bella y elegante que evoca todo tipo de asociaciones con lo religioso. Luego Sarasvatí está sentada sobre un ganso blanco y en su regazo lleva un *veena* - un instrumento musical indio parecido al laúd .

En la India distintas divinidades son adoradas por clases particulares de gente. Los hombres de negocios, los mercaderes, los comerciantes y los tenderos adoran a Ganesha, el dios de cabeza de elefante que aparta los obstáculos, y a Lakshmi, la diosa de la riqueza. Aquellos a quienes entusiasma el ejercicio físico - atletas, hombres musculosos y levantadores de pesas - adoran a Hanuman, el dios mono, gran devoto de Rama que es famoso por su fuerza física, su energía y su iniciativa. En cambio, las mujeres y las muchachas tienen una gran afición a Krishna, no tanto porque él predicó el Bhagavad Gita, sino porque él danza por las noches en el bosque con las *gopis* - las pastoras de las vacas o, más poéticamente, las doncellas de la leche.

A Sarasvatí la adoran particularmente los estudiantes. En la víspera de su festividad su altar está repleto de libretas, libros de texto, plumas, lápices e incluso gomas de borrar indias. Al hacer estas ofrendas los estudiantes invocan la bendición de Sarasvatí y pidiéndole ayuda para aprobar los exámenes venideros, que llegan bastante rápidamente

tras el consuelo de las puyas. Sarasvatí es el objeto de la devoción de los estudiantes porque es la diosa del saber, de la educación - en otras palabras, de la cultura.

El nombre Sarasvatí no nos da pista alguna sobre cual es su precisa función. Su nombre quiere decir “con abundante agua” a veces traducido incluso como “acuosa”. Esto es, como uno puede bien imaginar, porque es el nombre de un río, un río del noroeste de la India. Luego ¿Cómo llegó un río a transformarse en diosa del saber y la cultura? Como suele ocurrir en la India, esto es una historia muy larga. Procede de varios miles de años atrás, la época en que los arios invadieron la India. Nadie sabe realmente de donde vinieron, pero entraron en la India por el noroeste, con sus caballos y carretas y gradualmente sometieron a los habitantes primitivos de esa tierra. Con estos invasores no sólo llegaron sus guerreros y gobernantes, sino también sus sacerdotes, los famosos brahmanes.

Por aquellos tiempos los brahmanes habían desarrollado un elaborado sistema de ritual y de sacrificios. Había sacrificios para cualquier propósito concebible, cada ocasión concebible. Estos sacrificios se hacían en las orillas del río. En aquella época no había templos . Todo se hacía al aire libre. La orilla del río, suave, arenosa y con terreno uniforme para construir un altar, era el sitio ideal para sacrificios. Proporcionaba también abundante agua para las abluciones rituales a las que los brahmanes daban gran importancia. Además, en las orillas del río, si estaban alejadas de lugares habitados, había soledad, había paz y tranquilidad. Las orillas del Sarasvatí eran particularmente contempladas con especial estima para la celebración de esos sacrificios védicos, hasta tal punto que surgió la asociación entre este río y todo el sistema de sacrificios.

Gran parte de la cultura brahmánica se basaba en el sistema de los sacrificios, o surgió a partir de él. Por ejemplo durante el proceso del sacrificio, se recitaban los famosos himnos védicos. Estos eran frecuentemente de gran belleza poética. Había himnos al sol y a la luna, himnos a la mañana y a los vientos. Había himnos a Indra, el dios trueno, a los gemelos celestiales, a los caballos celestiales, etc... Estos himnos, con frecuencia muy gloriosos en lenguaje y concepción, representan el principio de la literatura india. Algunos puede que fueran compuestos antes de que los arios llegaran a la India. El lenguaje que se utiliza en ellos es muy arcaico, tanto es así que incluso en la época en que llegaron a la India ya se habían convertido en algo difícil de comprender. Esto incitó a los brahmanes a crear toda una ciencia etimológica, llamada *nirukti*, junto a su gramática, fonética y prosodia. Los himnos eran cantados frecuentemente con ciertas melodías, aquí tenemos, pues, el principio de un cierto tipo de música. Además los altares utilizados por motivos relacionados con los sacrificios brahmánicos eran muy complejos. Debían ser construidos en modo particular, de un cierto tamaño y forma - en un caso habían de ser como un águila con las alas extendidas - e incluso con un número determinado de ladrillos. Estas especificaciones tan exactas desembocaron, según se dice, en el surgimiento de la aritmética y la geometría.

Por tanto no erramos cuando decimos que una gran parte de la cultura india - incluso la cultura avanzada - estaba asociada con el sistema del sacrificio y, en particular, con las orillas del río Sarasvatí. Por esa época el río “se había convertido” en diosa por propio derecho. Los indios antiguos, como todos los pueblos de la antigüedad, identificaban

todos los aspectos prominentes de la naturaleza, tales como los ríos, las montañas, los lagos, el sol, la luna, y la tierra misma, con divinidades. Los veían e incluso experimentaban, como dioses y diosas. Muy temprano en la historia cultural de la India aparece la diosa río llamada Sarasvatí que está particularmente asociada a la cultura.

Pero el proceso de desarrollo no paró ahí. En los Vedas hay varios himnos a una diosa antigua y un tanto oscura llamada Vac. Vac quiere decir *habla*, pero no *habla* en el sentido de habla ordinaria, sino en el de habla poderosa, significativa e incluso creativa. A propósito de esto, que los indios antiguos hicieran del habla una diosa y que le cantaran himnos, muestra que ellos eran conscientes de la gran importancia de la comunicación humana. De todos modos, en el transcurso de los siglos, gradualmente Sarasvatí asumió los atributos de Vac, de modo que ésta quedo absorbida en la diosa Sarasvatí, por así decirlo.

Es importante notar que Vac representaba el habla, la palabra hablada. Aún no existía en la India tal cosa como la escritura, al menos no existía para propósitos religiosos. La escritura era algo profano, adecuado sólo para registro de cuentas y cosas así. Así la cultura de la cual Sarasvatí se convirtió en personificación era una cultura transmitida oralmente, con enseñanzas pasadas de maestro a discípulo por medio de la palabra hablada. En tal cultura la memoria es de una importancia tremenda. Si falla la memoria, conocimiento de valor duradero para la comunidad puede perderse. Por esto, a Sarasvatí se le llegó a asociar con la buena memoria. Se ve aquí un paralelismo con las nueve musas de la mitología antigua griega. Las musas son la personificación de las varias artes y ciencias, las compañeras - en algunos relatos dice las hijas - de Apolo, el dios de la poesía, la música y la profecía. La madre de las musas es Mnemosyne, cuyo nombre significa *memoria*. Dicho de otro modo, la memoria es la madre de todas las artes y ciencias; en todas las sociedades anteriores a la escritura, sin memoria no hay cultura.

En la India, por supuesto, las tradiciones orales fueron al final pasadas a la escritura. Cuando esto ocurrió, Sarasvatí pasó no sólo a ser una diosa de la palabra escrita, sino también pasó a serlo de la literatura y de la erudición. También se la empezó a contemplar como a la esposa del dios Brahma. En el hinduismo puránico Brahma es un miembro de la *trimurti*, las tres encarnaciones principales de lo divino (Brahma el Creador, Vishnu el preservador y Shiva el destructor).

Esta es, pues, la Sarasvatí que es adorada aún en la India hoy, más de mil años después de que tuvieran lugar todos esos desarrollos. Es la diosa de la educación y de la cultura, la manifestación de la comunicación, la personificación de la memoria, la patrona de la literatura, tanto sagrada como profana, y la esposa de Brahma el Creador. Es, por consiguiente, de un cierto interés que su aparición en el capítulo sexto del sutra, sea la primera vez que ella aparece en la literatura india.

La cuestión es ¿Qué hace ella ahí? Está claro que es una diosa hindú ¿Qué hace una diosa hindú en un sutra del Mahayana? ¿Cómo ha llegado hasta allí? En el capítulo tercero vimos que aparecía un brahmin en el sueño de Ruciraketu, ahora tenemos a una diosa hindú jugando un papel aún más importante en el sutra ¿Qué quiere decir esto?

Lo primero a tener en cuenta, es que el hinduismo no es una religión universal, como lo es el Budismo, el cristianismo o el Islam, sino que es étnica como el Judaísmo o el sintoísmo. El hinduismo es la suma total de las creencias y prácticas de la gente india durante un periodo de tres mil años. Aun habiendo algunos aspectos del hinduismo que se interesan por el desarrollo espiritual del individuo, como otras religiones étnicas, el hinduismo está mucho más interesado en la preservación del grupo. Por lo tanto, Sarasvatí, representa al patrimonio social y cultural del grupo - es decir, representa a la cultura India.

Pero ¿Qué es cultura? Una palabra un tanto interesante *cultura*. En inglés su significado primario es cultivo, crianza, producción, como en el caso de la agricultura, la horticultura, la floricultura, etc...Tiene luego sus significados aplicados y derivados, como en los casos del culturismo físico, la cultura mental; de modo que al final la palabra pasa a querer decir algo así como desarrollo. Tenemos la persona *cultivada* o la persona *culta* - eso es, la persona que está desarrollada de un modo global: físicamente, mentalmente, emocionalmente y moralmente.

El equivalente sánscrito de la palabra *cultura* en las lenguas europeas expresa prácticamente el mismo significado, pero con una interesante diferencia de énfasis. Es el término *samskriti* que quiere decir *lo perfeccionado* en contraste con *prakriti*, *lo natural*. En otras palabras, *samskriti* es el producto de la destreza humana, mientras *prakriti* es el producto de la naturaleza. Esta diferencia se refleja en la esfera del lenguaje. La antigua lengua clásica india, el sánscrito, es la forma perfeccionada del idioma - ha sido regularizado, pulido y refinado - mientras el *prakrit* es la forma natural del idioma, el idioma vernáculo. El sánscrito lo hablan los instruidos, la gente culta, mientras que el *prakrit* lo hablan aquellos sin instrucción, las masas. Se ve funcionar esta diferencia en algunos dramas clásicos indios. Los personajes principales hablan sánscrito, mientras que los demás personajes, incluyendo a sirvientes y a mujeres, hablan *prakrit*.

Quienes estudian la historia del budismo quizá se pregunten como fue que las escrituras budistas llegaron a escribirse en sánscrito culto y refinado, en vez de en *prakrit* vernáculo. Al fin y al cabo ¿No prohibió el Buda a los monjes expresamente enseñar el Dharma en sánscrito, pidiéndoles en vez de eso que enseñaran en la lengua cotidiana de la gente ordinaria? Bueno, el Buda dijo algo así pero la palabra que usó no fue *samskrit* sino *chandasa*. Lo cual se refiere a lo que se conoce como “sánscrito védico”, la lengua en la que fueron compuestos los Vedas. Era la lengua que originalmente hablaban los arios, pero que en la época del Buda era una lengua “muerta”, como lo es, por ejemplo, el latín hoy. El Buda no quiso que sus palabras fuesen traducidas a lo que para la mayoría de la gente era una lengua muerta; prefirió que el Dharma estuviese disponible para la gente en su propio idioma, indistintamente del que éste fuera.

Cuando una tradición religiosa queda expresada en un tipo de lengua particular, tiende a permanecer expresada en ese tipo debido al conservatismo religioso - la religión es siempre conservadora, al menos eso parece. Mientras tanto, la lengua hablada ordinaria va cambiando, de modo que al final se crea una diferencia entre la lengua del texto sagrado, ya sea oral o escrita, y la lengua cotidiana ordinaria. Esto es lo que ocurrió en el caso del sánscrito védico. Los Vedas existían en esa forma arcaica particular de la

lengua que no podía cambiarse por ser sagrados los Vedas, pero la lengua siguió cambiando. Así fue como surgieron el sánscrito y el *prakrit*, siendo los dos básicamente la misma lengua - uno en la forma más refinada, el otro en la menos refinada.

Cuando llega el momento en que los sutras del Mahayana van a pasarse a escritura, el sánscrito - no el sánscrito védico, sino el clásico - se había convertido en algo así como una lengua franca que era comprendida mucho más que lo había sido el sánscrito védico de la época del Buda. Los sutras del Mahayana se pasaron a la escritura en sánscrito simplemente porque era la lengua más comúnmente entendida. No hubo un alejamiento del principio; la idea siguió siendo que la enseñanza del Buda estuviera disponible al mayor número de gente posible.

Que las escrituras budistas se tradujesen al sánscrito no quiere decir que fueran accesibles solamente para la gente instruida. Como he dicho, en los dramas los personajes de clase alta hablaban sánscrito mientras que los sirvientes hablaban *prakrit*, pero se comprendían mutuamente. Es un poco como la diferencia entre el inglés estándar y el *cockney* cerrado, excepto que el *prakrit* era también de uso literario - los Jainistas, por ejemplo, lo usan bastante.

Todo esto quizá sea salirse por la tangente pero nos ayuda a comprender el significado de la aparición de Sarasvatí en *El sutra de la Luz Dorada*. Como ya hemos visto, ella representa a la cultura del grupo - específicamente, la cultura india - pero también representa lo que esa cultura en sí representa, lo que *samskriti* representa. Ella representa a la naturaleza humana en su estado más desarrollado, la actividad humana en sus formas más pulidas y refinadas. Podríamos incluso decir, que representa a la persona culta, a la mente culta.

Introduje la aparición de Sarasvatí en *El sutra de la Luz Dorada* diciendo que ella promete proteger el sutra, pero, hablando con propiedad, esto no es del todo correcto. Lo que ella realmente promete, es proteger al monje que predique el sutra, que comunique la Luz Dorada del Dharma. El Dharma - lo que nosotros llamamos budismo - no es una religión étnica sino universal, una enseñanza espiritual dirigida al individuo o a la persona que intenta convertirse en individuo. La luz dorada es la luz de lo transcendental, la luz de la Verdad, la luz de la Realidad, la luz del Buda.

Para que sea comunicada esta luz dorada se necesita una lengua, un medio de comunicación, no sólo literalmente sino también metafóricamente. Ese medio de comunicación debe cumplir dos requisitos. Lo primero, obviamente debe ser común a ambas partes. El monje que predica el sutra y aquellos a quien se lo predica han de hablar la misma lengua. En segundo lugar, esa lengua ha de ser suficientemente refinada, suficientemente transparente, para comunicar al menos algo del esplendor de la luz dorada.

El predicador del Dharma en *El sutra de la Luz Dorada* trata de comunicar la luz dorada a la gente de la India y por eso tiene que hablar la lengua de la cultura india. Sólo la lengua de la cultura es suficientemente refinada para actuar como medio de comunicación para la luz dorada y sólo la lengua de la cultura india es lo bastante

conocida para ser inteligible. Esto es, pues, lo que la aparición de la gran diosa Sarasvatí representa. Su significado es la unión de la religión étnica con la universal, la unión del budismo con la cultura india. Más específicamente, ella significa la unión de los ideales espirituales del Mahayana con la rica y enérgica cultura del periodo Gupta de la India, el período que también produjo parte del arte budista más eminente.

Además, cuando promete proteger al monje que enseñe el Dharma, ella muestra como la cultura étnica se pone al servicio de la religión universal. Aunque esto lo encontramos aquí en forma dramática poco corriente, no es en absoluto una circunstancia única. La religión universal, de hecho, siempre habla la lengua de la cultura étnica, al menos en un principio. En un principio, en cierto sentido, no hay ninguna otra lengua. El Buda mismo habló la lengua, o mejor dicho las lenguas, de la cultura de su tiempo. En aquella época parece que había dos lenguas: la lengua de los brahmanes y la lengua de los *sramanas*; la lengua védica y la no-védica, o incluso antivédica; quizás incluso la lengua aria y la lengua no-aria.

Como vimos en el último capítulo, *El sutra de la Luz Dorada* se expresa en la lengua de la cosmología y la mitología india. Nos habla de círculos de montañas doradas y océanos circulares, dioses y diosas, varias clases de seres no-humanos. Pero, por supuesto, el budismo no se quedó dentro de los límites de la India. Conforme se extendía por Asia entraba en contacto con otras culturas étnicas, particularmente con las de Asia Central, la China, Japón y el Tíbet. Estas culturas también se pusieron al servicio del Dharma. El budismo gradualmente aprendió a expresarse con el medio de la cultura china, la cultura japonesa...etc.

Ahora el Dharma ha llegado a Occidente. Individuos occidentales están entrando en contacto con la luz dorada, incluso quieren comunicarla a otros occidentales. Para hacer esto tienen que expresarse con el medio de la cultura occidental. Esto plantea un número interesante de cuestiones ¿Se puede separar al budismo de la cultura oriental? ¿Es esencial familiarizarse con la cultura oriental para comprender el budismo? ¿Qué es la cultura occidental? ¿Puede enseñarse el Dharma sin medio cultural alguno? Antes de poder responder a todas estas preguntas, necesitamos mirar más detalladamente el capítulo sexto del sutra.

En virtud de su carácter variado - variado incluso para ese saco de trapos transcendental que es *El sutra de la Luz Dorada* - el capítulo sexto es representativo del tipo de contenido que los sutras mahayánicos tardíos incluyen; aun siendo un capítulo bastante corto, no más de cuatro páginas en la traducción inglesa. El capítulo se inicia con el saludo de Sarasvatí al Buda y con sus varias promesas. Ella promete conceder al monje que predique el Dharma cinco obsequios o bendiciones.

En primer lugar Sarasvatí promete conceder la elocuencia “para que sea adornada el habla del monje que predique la Ley”. El monje probablemente sea un seguidor del Mahayana, un aspirante al ideal del Bodhisattva. El naturalmente va a querer compartir la enseñanza del Buda con el mayor número de gente posible. Esto quiere decir que debe ser capaz de exponerlo eficazmente. Necesita el poder de la comunicación, necesita elocuencia y esto es lo que le da Sarasvatí. Esta elocuencia no es cuestión de retórica de

libro de texto, no es cuestión de trucos del oficio del conferenciante profesional de después de las cenas. Es encontrar la expresión natural y fácil para los sentimientos genuinos del corazón por medio de pensamientos apropiados y palabras e imágenes apropiadas.

En segundo lugar, Sarasvatí promete conceder buena memoria. Esto es claramente necesario para el predicador del Dharma. Hay referencias en el sutra a que éste esté escrito, pero el memorizar se sigue considerando importante incluso hoy en día en algunas partes del mundo budista. Recuerdo que uno de mis propios maestros tibetanos me decía cuantas páginas de las escrituras tenía que aprender de memoria cada día cuando era novicio a los siete años de edad. En la India antigua, el método para predicar el Dharma era algo así como un seminario público. La costumbre era que el monje recitara algunas líneas del sutra o de otro texto y, entonces, dar su propia explicación detallada, quizá ilustrada con historias. De este modo avanzaría a lo largo de todo el sutra, del principio al final. El quizás lo recitara y comentara cada día por varias horas, y en el caso de sutras largos eso podría continuar por varios meses. Claramente, se necesitaba una buena memoria y esto es lo que Sarasvatí promete conceder.

En tercer lugar, ella promete ordenar lo esencial en el discurso del monje para que esté bien expuesto. El contenido de los sutras del Mahayana frecuentemente no es sólo muy difícil, sino que también está muy desorganizado. Está todo mezclado y desconectado, incluso confuso. El monje si no tiene cuidado se perdería, por así decir, en la jungla impenetrable del sutra, no percibiría su mensaje real. Este es ciertamente el caso con *El sutra de la Luz Dorada*. No será uno de los sutras mahayánicos más difíciles en cuanto a su contenido, pero es sin duda uno de los están peor ordenados, al menos en términos literarios convencionales. Aquí también echa una mano Sarasvatí, ayudando al monje a exponer el sutra en modo ordenado y sistemático.

Para poder exponer el sutra de ese modo, el monje, obviamente, debe comprenderlo y éste es el cuarto obsequio de Sarasvatí: gran iluminación y conocimiento. No le basta al monje con recitar las palabras del sutra, ha de ser capaz de penetrar su significado. Debe de estar él en contacto con la luz dorada, incluso en unión con ella. La luz dorada debe de brillar a través de él. Cuando él habla debe ser la luz dorada la que hable - de otro modo *El sutra de la Luz Dorada* no es predicado verdaderamente. Luego la diosa promete conceder gran iluminación y conocimiento. En este punto se muestra que ella no representa a ningún agente meramente externo, porque ningún agente externo puede dar iluminación y conocimiento. Sarasvatí realmente representa la propia cultura del monje, la consciencia culta y las poderosas y refinadas emociones asociadas con esa consciencia. Emociones que han sido integradas en la vida espiritual y que, por eso, contribuyen a la realización de lo transcendental.

En quinto y último lugar, Sarasvatí promete conceder un *dharani*. Un *dharani* es algo así como una invocación mágica. Es algo que se ha de tener presente en la mente, algo que se recita. El nombre viene de la misma raíz que la palabra *dharma*, de la raíz *dhr* que quiere decir *eso que sirve de apoyo, eso que mantiene*. Como ya hemos visto, *El sutra de la Luz Dorada* es un sutra tardío. Fue pasado a la escritura entre el siglo cuarto y octavo de nuestra era, y en la época en que el lugar del Mahayana estaba siendo

ocupado, por así decir, por el Vajrayana, o mejor dicho el Mantrayana que fue la fase temprana del Vajrayana. La promesa del *dharani* que hace la diosa representa la irrupción del Vajrayana dentro del Mahayana, o del Mantrayana dentro del Paramitayana. Esto sugiere que el predicador del Dharma necesita en su trabajo la cualidad especial asociada al Vajrayana. Necesita algo mágico, algo trascendentalmente carismático. El necesita ser algo así como el personaje que es Padmasambhava; de otro modo le será muy difícil tener éxito en su cometido.

Inmediatamente después de las promesas de Sarasvatí viene un pasaje muy curioso, en efecto un pasaje muy étnico, que trata, por increíble que parezca, de magia popular. Sarasvatí explica como el monje que predica el Dharma deberá tomar un tipo de baño ritual de hierbas. La preparación del baño supone moler hasta hacer polvo más de treinta hierbas y resinas distintas, cuando cierta constelación está en el ascendente, y consagrarlas entonces cien veces con una invocación mágica. Aquí sin duda quedan reflejadas ideas de la purificación ritual brahmánica. Lo que tenemos en este pasaje, me parece que, de hecho, es un trozo de cultura étnica que el sutra no ha sido capaz de digerir completamente.

Ejemplos como éste dan evidencia de la forma en que el Mahayana absorbía elementos de la cultura étnica como medios hábiles para ayudar a comunicar el Dharma. Muchas de nuestras emociones, incluidas las más refinadas, están ligadas con la cultura étnica. Como maestro en el budismo, uno quiere animar a la gente a que integre esas emociones en su práctica del Dharma. Uno puede hacer esto absorbiendo en su presentación del Dharma esos elementos con que están ligadas las emociones de la gente. El ejemplo del baño de las hierbas es claramente un caso en que la tentativa para los medios hábiles no llega a funcionar, en la medida en que se convierte en un camino torpe por el que se infiltra el hinduismo en el budismo. En tales trozos no digeridos de cultura étnica se puede quizás ver el principio del final del Mahayana en la India. Pero el principio, o la razón fundamental, detrás de la incorporación de la cultura en el Dharma sigue siendo válido. Este es ocupar las emociones completamente de modo que uno pueda vivir la vida espiritual de todo corazón.

No es posible, sin embargo, incorporar de este modo todas las emociones. Algunas emociones están ya bastante refinadas, mientras que otras, aun si son positivas, todavía son toscas. Por ejemplo, cuando uno aprecia una obra de las bellas artes, emociones refinadas entran en juego; mientras que si uno se va a ver un partido de fútbol, aun si las emociones en ello son positivas, serán definitivamente de un carácter más tosco. Solamente las emociones más refinadas pueden ser absorbidas en la vida espiritual propia, porque sólo ellas han sido desarrolladas hasta el punto en que pueden ser absorbidas. Por eso no se puede absorber en el Dharma elementos étnicos con los que se asocian emociones toscas.

Tomemos por ejemplo, un acontecimiento social como lo es una fiesta, una fiesta de cumpleaños. La gente estará muy alegre - especialmente si fluye el vino - y surgirán todo tipo de emociones. Tal ocasión es algo así como una celebración étnica, y puede que sea una bastante positiva. Pero no puedo ni imaginar el dar una fiesta de ese tipo como parte integral, digamos, de *wesak*, la festividad en que celebramos la Iluminación

del Buda. Sería espiritualmente indigerible, por así decir. Aun si fuera sólo nominalmente parte de la celebración de *wesak*, trastornaría las cosas. Pero una exposición de arte o un concierto podrían sin duda ser absorbidos en la celebración de *wesak*, siempre que estuvieran en concordancia con el espíritu de esa ocasión.

Al absorber elementos de la cultura étnica para ayudar a comunicar el Dharma, estos son, por supuesto, transformados al mismo tiempo. El problema con el baño ritual de hierbas prescrito en *El sutra de la Luz Dorada* es que dicha transformación por cualquier razón no ha tenido lugar. Quizás fue incorporado con demasiada prisa para poder haber sido absorbido correctamente.

Sarasvatí pasa a describir como se la ha de adorar. Primeramente, uno ha de hacer un círculo mágico con estiércol de vaca. Una cosa muy india, el estiércol de vaca. Las asociaciones de la mentalidad india con lo que se refiere al estiércol de vaca son muy diferentes de las nuestras. En la India el estiércol de vaca es una cosa muy santa y sagrada. Luego, tras hacer el círculo mágico, se esparce sobre él flores y se coloca dentro una vasija de oro y otra de plata llenas de dulce jugo. Uno también colocará dentro del *mandala* - pues esto es lo que es prácticamente - cuatro hombres vestidos con armadura. Esto es todo lo que dice el texto: cuatro hombres vestidos con armadura. Quizá esté haciendo referencia a los cuatro grandes reyes, pero el texto no nos da ninguna pista. Tampoco se nos hace saber mucho sobre las cuatro doncellas engalanadas bellamente que también, según el texto, han de colocarse dentro del círculo, si exceptuamos que llevan unas vasijas. Quizás nos recuerden a las diosas de las ofrendas, pero el texto no lo dice. Se dan algunas instrucciones más - por ejemplo que la imagen de Sarasvatí ha de ser decorada con parasoles. También en este caso, en la India se asocia a los parasoles con cosas distintas a las que se les asocia en Occidente y sugieren la realeza, la supremacía, el triunfo, la victoria - no tan sólo el paraguas y el día lluvioso. Se han de alzar también banderas; más invocaciones han de ser recitadas. Al final la diosa promete que ella misma estará presente en el baño de hierbas ritual y erradicará las enfermedades, las disputas, los sueños malos y los malos espíritus.

Todo esto podría parecer lejano de la luz dorada. No obstante, Sarasvatí concluye diciendo que todo lo que ha dicho es por el beneficio de los monjes, las monjas, los hombres laicos y las mujeres laicas que preserven y perpetúen los sutras principales para alcanzar la Iluminación. El Buda felicita a Sarasvatí y elogia sus palabras referentes a invocaciones y medicinas.

Ahora le llega el turno de hablar al brahman Kaundinya, a quien ya encontramos en el capítulo segundo. El dice:

“Sarasvatí, la gran diosa, merece ser adorada, posee gran ascetismo, famosa en todos los mundos, concesora de favores, es de grandes virtudes.”

Entonces él pasa a describir lo que parece ser una forma muy arcaica de la diosa:

“Moradora de una cima, bella, vestida con prendas de hierba, llevando ropa de hierba, parada sobre un solo pie.”

Después de esto, Kaundinya pasa a darnos otra descripción de ella un tanto diferente. Primero nos relata un acontecimiento en el cual todos los dioses se reúnen y le piden a la diosa que hable. En respuesta, ella recita una larga invocación seguida de una plegaria para el progreso del conocimiento propio sobre “libros de texto, versos, libros de magia, libros de doctrina, poemas”. Entonces, Kaundinya, tras relatar las palabras de la diosa, pasa a alabar a Sarasvatí con un bello himno que concluye el capítulo. A continuación cito la traducción en prosa del himno sánscrito en verso, el cual da una buena descripción de Sarasvatí en su forma puránica totalmente desarrollada:

“Qué me oigan todas las hordas de los Bhutas. Alabaré a la diosa, cuya cara es suprema y extremadamente bella, quien entre las mujeres del mundo de los dioses, Gandharvas y señores de los Asuras, es la suprema diosa excelente y principal. Ella, llamada Sarasvatí, cuyos miembros tienen montones de adornos de las varias virtudes. Anchos son sus ojos. Brillante la hace su mérito. Ella está llena de las virtudes del conocimiento puro. Bella es como un conjunto de joyas. La alabo por sus distinguidas virtudes del habla excelente, por originar supremo éxito excelente, por su famosa enseñanza, por ser una mina de virtudes, por ser pura y suprema, por ser brillante como un loto, por sus ojos claros y excelentes, por su bella residencia, por su bella apariencia, por estar completamente adornada con virtudes inconcebibles, por parecerse a la luna, por ser su esplendor puro, por ser una mina de sabiduría, por la superioridad de su atención consciente, por ser la mejor de las leonas, por ser un vehículo para los hombres, por estar adornada con sus ocho brazos, por ser su apariencia como la de la luna llena, por su habla alentadora, por su suave habla, por estar dotada de profunda sabiduría, por originar el talento de los mejores hechos, por ser un ser excelente, por que la honran los señores de los dioses y Asuras, por ser alabada en todas las moradas de una multitud de dioses y de Asuras, por ser continuamente adorada en la morada de una multitud de Bhutas.”

Esta es Sarasvatí en su forma puránica totalmente desarrollada ¿Qué podemos sacar en claro de la descripción precedente, indudablemente más arcaica? Volvamos a la primera descripción de la diosa - en la que se alza sobre un pico, sobre uno de sus pies, cubierta con vestiduras de hierba - ¿Qué querrá decir todo esto? Esta claro que hay alguna conexión con el sistema de los sacrificios, o al menos con la cultura que surgió de ese sistema. ¿Pero por qué se dice que la diosa mora en un pico? ¿Cuál es el significado de que se sostenga sobre un pie? Sin duda hay un significado, pero he de confesar que no he podido averiguarlo. Sospecho que eso requeriría una buena cantidad de investigación del simbolismo arcaico indio, particularmente el simbolismo védico. Sin eso tan buenas son las conjeturas de ustedes como las mías.

Que lleve vestimentas de hierba se puede explicar mejor. La hierba, particularmente la *kusa* y la *durva*, tiene una parte importante en el ritual brahmánico y se sigue usando mucho en la India con propósitos religiosos. La vestidura de hierba de Sarasvatí muestra pues que hay una conexión definitiva entre, de un lado, esta forma muy arcaica de la diosa y, de otro lado, el sistema de sacrificios brahmánico, la cultura asociada a éste y todo lo que representa. En efecto, la mera mención de estas hierbas sagradas hace saltar toda suerte de conexiones para la mentalidad india, en particular la del hindú ortodoxo.

No obstante, por no estar familiarizados con el lenguaje de esa cultura, la idea de la hierba *kusa* nos dejará indiferentes. Consideramos, pues, ejemplos paralelos de nuestra propia cultura.

Tomemos, por ejemplo, el muérdago. ¿Con qué asocian ustedes el muérdago? Para empezar, por supuesto es muy probable que pensemos en las Navidades, ¡Y en la tradición que manda lo que ha de pasar bajo del muérdago! Pero además puede que pensemos en los antiguos druidas, los robles, la hoz dorada, los sacrificios humanos. Quizá piensen ustedes en Stonehenge - erróneamente, por cierto, porque Stonehenge no tiene nada que ver con los druidas. Quizás pensemos en la festividad galesa de *eisteddfods*, en Gales, en la devolución, en los dragones de Gales, en los bardos, *El bardo*, la oda de Thomas Gray, en Eduardo I... Para nosotros el muérdago puede tener estas asociaciones y muchas más.

Para la gente india es exactamente igual con la hierba *kusa* y la hierba *durva*. Estas hierbas sagradas provocan conexiones con los sacrificios, los brahmanes, los sabios antiguos, los *rishis* con sus largas barbas blancas y sus collares de cuentas sagrados, el ascetismo, la vida retirada, el abandono de todo, Valmiki, el Ramayana, los dioses, los vedas, la lengua sánscrita. En el hindú ortodoxo, la hierba sagrada provocará todas estas conexiones y muchas más. Además todas ellas están ligadas a ciertos sentimientos muy profundos. Luego el hecho de que a Sarasvatí se la describa llevando vestiduras de hierbas no sólo provoca conexiones. También trae al sutra los sentimientos ligados a esas conexiones y los pone al servicio del desarrollo espiritual del individuo - al servicio de la luz dorada. Luego tiene gran importancia encontrar eso que podríamos llamar equivalencias culturales, para encontrar símbolos e imágenes que realmente nos digan algo. Es de vital importancia que el budismo hable el lenguaje cultural de la gente a la que trate de alcanzar.

Esto nos trae de nuevo a la cuestión de la relación entre el budismo y la cultura, en particular entre el budismo y la cultura occidental. En primer lugar ¿Se puede separar al budismo de la cultura oriental? Bueno, no sólo puede ser separado, debe de ser separado, o al menos distinguido. El budismo no es la cultura oriental, por muy bella que sea la cultura oriental. El budismo no es en absoluto cultura. El Dharma no es cultura. La luz dorada no es cultura. La cultura es sólo el medio. Desgraciadamente, muchos budistas orientales, incluidos los que vienen a Occidente con la esperanza de enseñar, no comprenden esto. A veces piensan que están predicando el Dharma cuando sólo están propagando su propia cultura nacional y esto ocasiona una gran confusión en las mentes de al menos algunos budistas occidentales.

Segunda cuestión: ¿Es necesario el conocimiento de la cultura oriental para comprender el budismo? Si y no. Históricamente, el budismo ha encontrado su expresión por medio de la cultura oriental. Por eso si queremos acercarnos al Dharma necesitaremos tener algún conocimiento de la cultura oriental, al menos en un principio. En *El sutra de la Luz Dorada*, por ejemplo, el Dharma es expresado en gran medida por el medio de la cultura india. De modo que al menos que uno tenga cierta comprensión de la cultura india, el mensaje del sutra permanecerá más o menos inaccesible. Se puede prescindir del conocimiento de la cultura oriental solamente si uno está relacionado personalmente

con un maestro que no tenga que depender de la cultura oriental como medio de comunicación.

Pienso que hay muy poca cultura “budista”. En mi opinión, hay muy pocas formas culturales o artefactos culturales de los que se pueda decir que expresan puramente el espíritu del budismo. Que a algo se le etiquete “budista” no quiere decir que por eso se le llame una expresión o incluso una parte de la cultura budista. Al mismo tiempo, hablando en general, se necesita para la práctica del budismo un contexto cultural de algún tipo. Un budista occidental que practica en Occidente no tiene, en principio, que adoptar la cultura oriental. Pero hasta que hayan emergido equivalentes culturales budistas en Occidente, tendremos que usar o adaptar algunos elementos de la cultura oriental budista, por ejemplo en cuestiones tales como los hábitos monásticos, el estilo en la recitación y la iconografía. En Oriente es probablemente mejor que el budista occidental se ciña completamente a la cultura budista local - teniendo cuidado de no confundir la cultura con el Dharma. No obstante, para el budista occidental se está volviendo cada vez menos necesario ir, para cosa alguna, a Oriente. Ahora tenemos todo lo que necesitamos en casa.

La tercera cuestión - y ésta es un tanto compleja: ¿Cómo puede ponerse la cultura occidental al servicio del Budismo? Los budistas occidentales pueden al menos comenzar por establecer puntos de contacto con grandes artistas y grandes figuras creativas occidentales, quienes a veces, y sólo en cierta medida, se han aproximado al Dharma: Personas como Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Blake, Wordsworth e incluso D.H. Lawrence. Espero que algún día se desarrolle una cultura budista occidental, hay señales de que ya está habiendo algún comienzo. Pero sólo pueden ustedes realmente tener la esperanza de crear cultura budista occidental cuando estén profundamente imbuidos del espíritu del budismo. En cierto sentido, el budismo viene primero y la cultura budista le sigue. Sin embargo puede funcionar al revés también. Estando en relación con la cultura, en el mejor sentido del término, ayuda a refinar las emociones, y el refinamiento de las emociones es importante, incluso esencial, para el desarrollo espiritual propio y convertirse en individuo. La práctica del budismo y el desarrollo de la cultura budista deben ir juntos.

El Dharma puede ser enseñado sin el medio de la cultura, pero sólo en el contexto de una íntima e intensa relación espiritual entre maestro y discípulo. Por esto, la cuestión del budismo y la cultura es muy importante. La cultura ocupa un lugar muy importante en nuestras vidas, incluso un lugar muy importante en nuestro desarrollo espiritual. No puedo remediar el sentir que podríamos tener alguna celebración que simbolizara para nosotros la integración de la actividad cultural dentro de la vida espiritual - nuestra propia puya a Sarasvatí, o incluso mejor, una puya a Manjughosa. Al fin y al cabo, Sarasvatí representa la cultura étnica, mientras que Manjughosa es más universal. A él se le encuentra por todo el mundo budista del Mahayana - fue muy popular en la China y en el Tíbet - y quizás podría hacerse igual de popular en Occidente. Manjughosa simboliza la Sabiduría más profunda expresada por el medio de la cultura más refinada y sumamente desarrollada. Normalmente se le representa como a un bello príncipe joven de color amarillo dorado. Sentado con las piernas cruzadas en un trono que es un loto azul, lleva en la cabeza un tocado de cinco flores de loto azules completamente abiertas.

Con su mano derecha, que tiene alzada hacia arriba empuña una espada en llamas, la espada de la Sabiduría. En su mano izquierda sostiene junto a su corazón un libro. Su expresión es una sonrisa compasiva y toda su figura irradia brillante luz dorada.

En el budismo tántrico popular, se hizo un esfuerzo para que Sarasvatí fuese vista como la consorte de Manjughosa; ciertas ramas de tal budismo tuvo en una época la manía de encontrarle consortes a todas las figuras arquetípicas, incluso al Buda. Claro está que en cierto sentido sería muy natural y apropiado que se considerase a Sarasvatí la consorte de Manjughosa: el simbolismo se referiría a la cultura étnica (representada por Sarasvatí) en actitud de ser receptiva a la cultura universal (representada por Manjughosa). Y quedaría tan bien. Pero no estoy a favor de dar importancia a las representaciones de *yab-yum* - esas formas de Budas y Bodhisattvas masculino-femeninas en unión - porque la gente en Occidente tiende a tomarlas como justificación para idealizar, por no decir glorificar, la pareja sexual ordinaria, el hombre y la mujer en dependencia mutua neurótica. Para la mayoría de la gente, una imagen de un bodhisattva masculino y otro femenino juntos comunica no sólo que está bien tener esposo o esposa, sino que es incluso de beneficio espiritual. Quizás piensen que como marido y mujer, o novio y novia, ejemplifican en algún modo la sabiduría y la compasión de los Budas - lo cual no es, ni muchísimo menos, generalmente el caso. Alentar ese tipo de vanidad fatua definitivamente no sería medios hábiles.

El caso es que, a pesar de los grandes esfuerzos del Tantra, la forma *yab-yum* de Manjughosa no ha sido nunca popularizada, quizá por haber estado establecido tan firmemente en la iconografía como una figura solitaria y soltera de un bodhisattva masculino . Manjughosa permanece eternamente sin consorte: soltero, célibe, perfecto. Por eso no hay necesidad de tener una personalización de la cultura en otro ser. En la persona de Manjughosa, la cultura ha sido completamente asimilada, totalmente absorbida. Se podría decir que la cultura está representada por los objetos que adornan y relucen sobre el cuerpo dorado de Manjughosa. En otras palabras, al final la luz dorada trasciende a la cultura.

6 La Naturaleza, el Ser Humano y la Iluminación

En los dos últimos capítulos hemos tratado el tema de la protección. Primero los cuatro grandes reyes se presentan y prometen salvaguardar el sutra, y luego la gran diosa Sarasvati se compromete a proteger al monje que predique el sutra. Y este capítulo versa también sobre protección: vamos a tratar sobre la promesa de otra diosa de guardar el sutra.

La diosa que debería aparecer ahora es Sri, la diosa de la riqueza y la prosperidad; porque en el sutra, el capítulo de Sri va a continuación del de Sarasvatí. Sin embargo en este capítulo y por razones del hilo explicativo, vamos a introducir a Drdha - la diosa de la tierra - y a dejar apartada a Sri para el siguiente; en el que hablaremos de economía budista. ¡Por supuesto sin ánimo de enmendar la plana al sutra!

El último capítulo trataba de la gran diosa Sarasvatí y su promesa de proteger al monje que predicase el sutra, pero no decía una palabra sobre el susodicho monje; permanecía como una figura anónima a la que la diosa prometía proteger. En este capítulo, pretendo hacer una completa presentación de Drdha, la diosa de la tierra, pero también quiero decir algo sobre el monje que predica el sutra, el monje que es el medio de transmisión de la luz dorada. Y también diré algo sobre la propia luz dorada.

Pues bien, abordaremos primeramente a Drdha, luego al monje que predica el sutra y por fin la luz dorada o, en correspondencia con el título de capítulo, la naturaleza, el hombre y la Iluminación. Pero no por este orden. Miraremos primero hacia Drdha, la diosa de la tierra, o la Madre naturaleza, luego a la luz dorada de la Iluminación y, por último, al monje que predica el sutra - que es lo que contemplamos como el ser humano

Para introducirnos, necesitamos observar las palabras iniciales del capítulo de Drdha. Es un comienzo abrupto: 'Y entonces Drdha, la diosa de la tierra, se dirigió al Señor'. Es decir: al Buda. De hecho, el capítulo octavo, el capítulo de Sri, empiezan de forma idéntica; no así el séptimo, el de Sarasvati, que comienza de manera totalmente diferente diciendo:

'Entonces, también Sarasvati, la gran diosa, cubierto un hombro con su vestimenta roja y con la rodilla derecha en tierra, hizo ademán de reverencia al Señor y se dirigió a él'.

La diferencia radica en que Sri, la diosa de la riqueza, y Drdha, la diosa de la tierra, no saludan al Buda. Sin embargo Sarasvati sí lo hace; como lo habían hecho previamente los 4 reyes y Samjñana, el gran general de los yaksas que aparece en el capítulo segundo. Esto podría significar que Sri y Drdha, sean por naturaleza menos sensibles a la influencia de la luz dorada que Sarasvati. En otras palabras, que el mundo de la economía y el mundo de la naturaleza sean más difíciles de transformar que el de la cultura. Esto suena un tanto exagerado, pero seguramente hay significado que descubrir en muchos de los pequeños detalles del sutra.

Aunque prescindiera del saludo, no por ello deja Drdha de hacer su promesa: y es una larga y bella promesa. En primer lugar promete estar presente allá donde el sutra sea expuesto. No sólo eso. Dice que ascenderá hasta el asiento del dharma - en aquel en que el monje que predica el sutra se sienta - con su invisible cuerpo sutil y pondrá su cabeza en las plantas de los pies del monje que predique el Dharma. Esto no se nos dice, pero el monje es de esperar que esté sentado con las piernas cruzadas y sobre uno de esos asientos del Dharma un tanto altos y con apariencia de trono; asiento de casi la altura de un hombre, como los que se siguen utilizando hoy en día en el Tíbet, o al menos seguían usándose recientemente. Al parecer, deberíamos imaginar a la diosa trepando al trono, e inclinando la cabeza hasta emplazarla en las plantas de los pies del monje. Y, por supuesto, podría acontecer que el monje se sentase al estilo occidental en una silla; en cuyo caso la diosa tendría su cabeza colocada justo debajo de sus plantas. No, ella no está presente en su tosca forma física; así que no tiene que ponerse sobre el suelo.

En ambos casos, esta escena recuerda la escena del conocido episodio de la vida del Buda, que sucede justo antes de la Iluminación. El futuro Buda, Siddharta - como era entonces todavía - estaba sentado en el vajrasana, el trono de diamante que es el trono que ocupan todos los Budas cuando alcanzan la Iluminación; y que es considerado en la tradición budista como el centro simbólico del universo. Y allí se sentó Siddharta. Sabía, con toda certeza, que su hora había llegado, que iba a alcanzar la Iluminación esa noche y, por tanto, se aposentó en ese lugar: en el centro del universo, en el trono de diamante. Y tan pronto como se hubo sentado, Mara, el malvado, apareció. Mara había estado acechando a Siddharta desde el mismo momento en que dejó su casa intentando encontrar un camino en su mente. En esa ocasión, le desafía preguntándole con qué derecho se sienta donde todos los Budas del pasado lo hicieron. Lo que viene a significar: '¿Porqué estás tan seguro de que te vas a Iluminar?'. Siddharta le contesta que tiene derecho porque ha estado practicando las paramitás, las perfecciones - generosidad, ética, paciencia, energía, meditación y sabiduría - no sólo en una vida sino en muchas; no en cientos sino en miles, en cientos de miles. Y que ahora está listo, dice, para ganar la Iluminación: que tiene derecho a tomar asiento en el trono de diamante.

Entonces Mara replica: 'Queda muy bien argüir que has practicado los paramitás; pero ¿Quién te vio haciendo todas esas cosas maravillosas? ¿Quién es tu fiador?. Y Siddharta contesta: 'La tierra es mi testigo. Todas esas acciones han sido realizadas en el suelo de la tierra, por tanto, la diosa de la tierra ha sido testigo de ellas'. Y Siddharta, dio un golpecito en la tierra con las yemas de los dedos de su mano derecha. Y, al instante, la diosa de la tierra emergió de las profundidades y dijo: 'Sí. Lo he visto todo. Le he visto practicar todos los paramitás. Es realmente válido que tome asiento en el trono de diamante'.

Esta escena es representada frecuentemente en el arte budista. La diosa de la tierra aparece como una bella mujer en la madurez - no precisamente joven pero tampoco avejentada. Es de color oro viejo o verde oscuro y, habitualmente, sólo muestra la mitad superior de su cuerpo emergiendo de la tierra - como la Madre Erda en 'El anillo' de Wagner - y sus manos unidas en salutación. Pero a veces se la representa junto al vajrasana, o debajo de él, con la cabeza a los pies del Buda, al igual que la diosa de la

tierra queda emplazada en *El sutra de la Luz Dorada* en relación con el monje que predica el sutra.

Este punto queda más realzado aun con el simbolismo de la cabeza contra los pies. Según la tradición india, incluida la vieja tradición budista, la cabeza es la parte más noble, la más valiosa de nuestro cuerpo. En sánscrito, 'cabeza', es 'utana augé' que significa el miembro, el limbo, superior. Los pies, por el contrario, son la más innoble y devaluada parte, porque allá, en la India antigua, la gente andaba descalza y sus pies estaban con frecuencia muy sucios. Si se quería mostrar respeto por alguien, se ponía la cabeza a sus pies. Lo que viene a significar subordinar lo que es más elevado en ti a lo más bajo en él. Si se trata de alguien realmente superior a ti, ésta sería la única forma posible de ponerse en contacto, de quedar verdaderamente receptivo a lo que sea que te pueda otorgar.

Hallamos un simbolismo similar en las prácticas meditativas en las que se visualiza al Buda o Bodhisattva Vajrasattva aposentado por encima de la propia cabeza; o cuando se visualiza el linaje del Guru sentados uno por encima de otro. Uno se hace receptivo a su influencia espiritual alineándose verticalmente con ellos. Es todavía un costumbre india tocar los pies de los hombres santos con los dedos y luego tocarse la frente. Esto se hace con la intención de tomar polvo de sus pies y ponérselo en la propia cabeza. Mucha gente muestra respeto de esta manera en India; no sólo a los hombres santos, sino a los padres, ancianos e incluso profesores. En los países budistas orientales queda mucho de esta tradición. La única diferencia es que en los países del Theravada no toman contacto físico. Lo que acontece es que los laicos saludan a los monjes, y los monjes a los monjes más viejos -a sus maestros - arrodillándose y tocando el suelo junto a sus pies con la frente. El principio es exactamente el mismo.

En India y otros países budistas orientales, hay muchas otras costumbres en relación a los pies y la cabeza. Por ejemplo: no se puede tocar la cabeza de alguien que es superior a ti y, por supuesto, mucho menos, hacerlo con los pies. Sería visto como inverso al orden natural de las cosas. Ni tampoco estar con las piernas estiradas y los pies apuntando hacia alguien al que consideras superior; por ejemplo: la imagen del Buda, especialmente ante el altar. Dicho comportamiento podría ser considerado grosero, irrespetuoso e indelicado.

Habiendo prometido postrarse con sus cabeza en las plantas del monje que esté predicando el Dharma, la diosa de la tierra se prepara para hacer una promesa más: promete que se alimentará del néctar del Dharma - o sea, que sacará alimento espiritual del Dharma, de la luz dorada. Promete que rendirá honor, que se regocijará, que incrementará el sabor de la tierra. Promete que fortalecerá la tierra; es decir: que los árboles, flores frutos y cosechas se harán más fuertes - no sólo fuertes sino también más hermosos y abundantes. No sólo esto, el hecho de que los frutos de la tierra sean más sabrosos, más bellos y más abundantes, afectará a los seres humanos que la habitan Su longevidad, su fuerza, su complejión y la potencia de sus sentidos aumentará; y les permitirá realizar los cientos de miles de actividades adecuadas para la tierra. Serán devotos, esmerados, harán las cosas que deben ser hechas con poderío. Y entonces todo Jambudvipa se volverá apacible y próspero. La gente será feliz y sus pensamientos

tornarán entonces a *El sutra de la Luz Dorada*. Se acercarán a los miembros de la comunidad espiritual desde una mente pura y les pedirán que expongan el sutra.

Cuando el sutra sea expuesto, la propia Drdha con su séquito, se hará aun más fuerte y poderosa. Las palabras que emplea son casi las mismas que las de los cuatro grandes reyes, dice: 'En nuestro cuerpo se producirá un gran poder, fortaleza y fuerza. Brillo, gloria y fortuna penetrará en nuestro cuerpo'. Dice que estará satisfecha con el néctar del Dharma, que la tierra aumentará su sabor, se hará más potente. Los seres que dependen de ella aumentarán y crecerán; y experimentarán diversos placeres y gozos. Por todas estas razones, dice Drdha, todos deberán sentir gratitud hacia la tierra y hacia su diosa - que ha hecho todo ello posible. Ella desea que todos escuchen el sutra con respeto, que hablen sobre él, regocijándose por el hecho de haber escuchado el Dharma, por haber adquirido méritos y por haber complacido a los Budas. Ellos también se regocijarán por haber escapado del renacer en mundos inferiores: no lo harán ni en el infierno, ni en el reino de Yama, ni en el de los animales, ni en el de los espíritus hambrientos. Se regocijarán también, según dice Drdha, de renacer entre hombres o dioses. Y no sólo eso. La diosa espera que, tras escuchar el sutra, la gente contará a amigos y vecinos cualquier cosa que recuerde de él. Y, al hacerlo, la tierra se hará aún más fuerte, la gente, aún más fuerte. Y serán bendecidos, Y gozarán de salud y felicidad, pero serán devotos de la libertad, la generosidad y tendrán fe en las Tres Joyas.

La promesa de la diosa se desarrolla en una forma circular. En primer lugar *El sutra de la Luz Dorada* es predicado, y esto alimenta a la diosa de la tierra. Alimentada ella, aumenta el sabor y la fortaleza de la tierra y, por tanto, las gentes que la habitan se hacen fuertes y prósperas. Al sentirse fuertes y prósperas son felices y, al sentirse felices, quieren oír predicar el sutra. Por ende, al ser predicado, la diosa se nutre y, cuando se nutre, la potencia de la tierra se incrementa y el proceso completo se repite.

No es de extrañar que la promesa de la diosa de la tierra siga este patrón circular, al fin y al cabo, es la diosa de la tierra, es naturaleza, incluso la Madre Naturaleza - y la acción de la naturaleza es básicamente cíclica. La diosa de la tierra representa así, cambio, mutabilidad; especialmente cambios cíclicos. Representa el proceso cíclico de la acción y reacción entre opuestos: es la existencia condicionada. El Samsara, la Rueda de la Vida.

Pero estamos yendo demasiado deprisa: aun no hemos terminado con la promesa de Drdha. Probablemente habréis notado que, a lo largo de su discurso, la diosa repite su patrón circular tres veces; pero cada vez se desliza hacia un plano más elevado. Al final del primero las gentes escuchan *El sutra de la Luz Dorada*. Al final de la primera repetición hablan a otros sobre el sutra y, al final de la tercera vez, desarrollan fe en las Tres Joyas. Es un movimiento circular que intenta formar una espiral. Y en cierto modo es una espiral, pero no una espiral auténtica. En la espiral auténtica, en el Sendero Espiral verdadero, cuando cruzamos el Punto sin Retorno, cuando somos Adentrados en la Corriente, el progreso espiritual es irreversible. En el círculo de la Rueda de la Vida no hay progreso espiritual, no hay progreso que permanezca, no hay progreso trascendental. Entre la Rueda y la Espiral está el sector del que hablamos. En esta zona, el progreso espiritual se produce, pero no es irreversible: podemos todavía volver a caer

en el círculo, en estados en los que simplemente damos vueltas sin hacer realmente progreso alguno.

En el capítulo 7 Sarasvati promete que los monjes, monjas, laicos y laicas, que soporten los grandes sutras, incluido *El sutra de la Luz Dorada*, escaparán de la existencia cíclica. Pero la diosa Drdha no hace tal promesa. Ella sólo promete que renacerán en los mundos entre los dioses o los hombres; y que tendrán fe en las Tres Joyas. Ni siquiera promete que Irán al Refugio. La diosa de la tierra, dicho en otras palabras, tiene sus limitaciones: la naturaleza no puede llevarnos muy lejos.

Esto se confirma en lo que resta de capítulo. Tras la promesa hecha por Drdha, el Buda habla y dice que aquellos que hayan escuchado, aunque sea tan sólo un verso de *El sutra de la Luz Dorada*, renacerán entre los 33 dioses o en otros grupos de dioses. Que los que rindan honor al Sutra, renacerán, por siete veces, en cada uno de los palacios paradisiacos edificadas con las siete joyas; y experimentarán inconcebibles bendiciones.

Drdha vuelve a platicar. Repite su promesa y ruega para que los seres continúen escuchando el sutra y experimenten inimaginables placeres tanto divinos como humanos. Finalmente ruega para que puedan despertar a la suprema Iluminación perfecta. Pero es sólo una plegaria, no una promesa. Una plegaria en la que ve a los seres en la plenitud en un futuro infinitamente remoto. Desde el punto de partida del orden natural, la Iluminación es contemplada como un remoto acontecimiento divino; no como algo practicable aquí y ahora. Con esta plegaria concluye el capítulo de Drdha, la diosa de la tierra.

La diosa de la tierra en el sutra no es más que una figura en la sombra. No hay una descripción de Drdha; no hay para ella un himno de alabanza como lo hay para la gran diosa Sarasvatí y, por supuesto, para la gran diosa Sri en el capítulo previo. Permanece oscurecida, informe, irreconocible. En la India del hindú moderno ocurre lo mismo. Sarasvati es una diosa muy popular y venerada en toda India, especialmente por los estudiosos, escritores y estudiantes. Sri o Lakshmi es, si cabe, más popular: es más ampliamente venerada - en especial por los propietarios, comerciantes, hombres de negocios y especuladores de mercancías y acciones. Otras diosas también son veneradas: Durgà - la de los diez brazos que asesina al demonio búfalo -; Kali, la diosa negra, la que baila sobre el cuerpo postrado de su marido y que lleva una guirnalda de cabezas recién cortadas, cuyas rojas lenguas les cuelgan y cuyas bocas gotean sangre; está también Sitala, la aterradora diosa de las viruelas. Todas ellas son reverenciadas por millones de personas en India, todas tienen sus altares, sus imágenes y sus sacerdotes. Pero Drdha no es venerada; no tiene altares, ni imágenes, ni sacerdotes.

La omisión es, sin embargo más aparente que real. Hablando en general, todas las diosas son, en cierto sentido, diosas de la tierra; al igual que todos los dioses son dioses del cielo. Si se apea uno de la Unicidad, por así decirlo, y se toma esto como principio último, se puede considerar un primordial dualismo - basado en todas las antiguas filosofías, religiones y mitologías - que reduce, en la forma más simplista, el dualismo a esos términos. Como, por ejemplo, en la mitología clásica egipcia, en la que existen la tierra y el cielo representados por varias diosas de la tierra y varios dioses del cielo.

Desde luego que se puede encontrar figuras que suponen excepciones. Plutón es el dios del mundo subterráneo - aunque no de la tierra en la misma forma que lo es Drdha. Es un dios y vive bajo tierra gobernando el Hades, pero esto no le convierte en la contrapartida masculina de Drdha. Demeter es una diosa celestial, pero vive en la tierra. Dicho de otro modo: vivir en la tierra no es sinónimo de ser un dios o diosa de la tierra. En cuanto a Neptuno, el dios del mar, no da la impresión de corresponder a la versión masculina de la diosa de la tierra. Es mucho más semejante a su hermano Júpiter, que gobierna el reino del aire.

Se podría decir de Palas Atenea que no es una imagen de la madre tierra debido a su proximidad a Zeus. Según la mitología griega ella nació de la cabeza de Zeus -sin madre alguna - lo que la convierte en una extensión de la personalidad de Zeus con gran cantidad de atributos masculinos. Un erudito la compara con Mañjusri, el bodhisattva de la sabiduría, arguyendo que, como Palas Atenea, Mañjusri es todo intelecto y castidad - atributos difícilmente aplicables a la diosa tierra. Pero si Palas Atenea es una excepción, es la excepción que confirma la regla. Aunque técnicamente femenina, carece de los atributos habituales de las diosas terrenales.

Drdha es quizás la original diosa india de la tierra, y por supuesto la madre Tierra, antes de que sus varias funciones fuesen diversificadas. Se la compara con figuras similares de otras culturas: con las griegas Rhea y Demeter; con Isis y Hathor en Egipto; con Istar en Babilonia; con la Diana de los Efesios o con Erda o Hertha del norte de Europa. Y quizás podemos establecer un claro paralelismo con ciertas figuras anónimas llamadas Venus Neolíticas. Estatuillas con enormes pechos, nalgas y vientres (matrices), y sólo rudimentarias cabezas. Como ellas, Drdha, representa la realidad más primitiva bajo su sofisticada apariencia, representada también por algunas otras diosas.

Como cabría esperar, ella no es sólo una figura más borrosa que Sarasvati o Sri, es también mucho más humana. Ya he comentado que ellas tres representan tres aspectos de la actividad humana, y que sus promesas de proteger el sutra suponen la transformación de estas tres áreas de actividad para ponerlas al servicio de la luz dorada. En el caso de Drdha esto es sólo una verdad a medias. Su promesa de proteger al que predique el sutra tiene, en cierto modo, un significado más ambiguo. Las energías humanas que son parte de la naturaleza pueden ser puestas al servicio de la luz dorada. Pero la naturaleza, en si misma, no puede ser transformada. Lo más que podemos transformar es nuestra actitud hacia ella.

Examinaré nuestra actitud hacia la naturaleza bajo tres epígrafes: el primero el uso de la naturaleza - es decir los recursos naturales y el medio ambiente; el segundo el aprecio y gozo de ella; y el tercero la comprensión de la naturaleza.

'Uso de la naturaleza' significa el uso de los recursos naturales. Últimamente se habla mucho de ello. Empezamos a tener en cuenta que ciertos recursos naturales son limitados, que los estamos empleando a una velocidad alarmante y en forma sumamente derrochadora. Como budistas, como seguidores del Dharma, debemos ser muy conscientes de ello. Deberíamos intentar usar verdaderamente con muchísimo cuidado

todo lo que tiene un origen natural y, además usar lo menos posible y en la forma más adecuada - es decir, en beneficio, verdadero beneficio, propio y de los demás. Lo mismo sirve para el medio ambiente. No podemos destruirlo o estropearlo en forma alguna, como por ejemplo contaminando; y, sobretodo, pensarlo mucho antes de llevar a cabo cambios irreversibles .

Esto revierte en el espacio común del pensamiento informado y responsable, y no hacen falta más elucubraciones. Sólo me interesa subrayar el principio general implicado: que el uso correcto de la naturaleza forma parte de la vida espiritual. Me gustaría sin embargo hacer una mención especial sobre una forma concreta de mal uso de la naturaleza que es de interés especial para los budistas: la contaminación, incluso profanación del medio ambiente con el ruido. Hay demasiado ruido. Esto es especialmente notable en grandes ciudades, pero los pueblos no están exentos. Los reactores los sobrevuelan y articulados camiones de 30 toneladas atronan a través de las pequeñas calles centrales. Bajo estas circunstancias la vida, y especialmente la meditación, se hace muy difícil. Por tanto los budistas debemos estar especialmente conscientes de ello y hacer lo posible por reducir el ruido, incluso apoyando a organizaciones que trabajan con este fin.

El segundo aspecto sobre nuestra actitud hacia la naturaleza que me gustaría resaltar es el aprecio o gozo de la naturaleza en un sentido estético, incluso contemplativo. No se trata de usar de ella o de hacer algo, sino sencillamente mirarla y apreciarla en sí misma, tanto si se contempla una montaña, una vasta extensión de mar, una pequeña flor o un grano de arena. Esta forma de estima hacia la naturaleza es comparativamente nueva en occidente. En Inglaterra, por ejemplo, era sólo común a los poetas románticos, especialmente Wordsworth y Coleridge. Su época fue la de la revolución industrial, en la que hubo un gran surgimiento del utilitarismo y cuando la naturaleza empezó a ser usada y maltratada más que nunca en la historia. Quizás el énfasis que los poetas románticos dieron al aprecio por la belleza de la naturaleza era necesario para restablecer el equilibrio; y este apoyo es todavía necesario, especialmente por la parte de aquellos que están intentando desarrollar su espiritualidad. No es necesario idealizar o romantizar la naturaleza, ni mucho menos volverse sentimental como a veces hace Wordsworth; pero no cabe duda de que el aprecio por la naturaleza, especialmente por su gran belleza, puede jugar un importante papel en la vida espiritual. Puede tener un gran efecto calmante, tranquilizador y hasta revitalizador, como el que sentimos al ir de retiro al campo o incluso con tan sólo dar un paseo por el parque en una buena tarde.

El tercer aspecto del que quiero hacer mención es la comprensión de la naturaleza. El tipo de entendimiento al que me refiero no es de tipo científico o filosófico, sino esencialmente espiritual. Un entendimiento espiritual que consiste en ver la naturaleza tal y como es. La naturaleza es estacional, cíclica, y, por tanto, samsárica. La naturaleza es la Rueda de la Vida, no como un fijado cuadro pintado en la pared, sino como un proceso perpetuamente recurrente.

En occidente estamos acostumbrados a pensar que todo tiene un comienzo definido. Incluso la naturaleza, incluso la existencia mundana, deben tener un inicio en el tiempo o, al menos, un comienzo con el tiempo. Los cristianos, por ejemplo, han creído durante

siglos que el universo tenía un cominanzo definido, cuando Dios lo creó de la nada. De hecho hasta le pusieron fecha concreta, con una cierta convicción, en el 4004 a. de C., si bien parece haber sido revisada después.

Pero la idea de que hubo un principio, de que el mundo fue hecho en un determinado momento, no es el punto de vista budista. Es axiomático en el budismo que el Samsara no tiene principio o, mejor dicho, principio perceptible - la palabra clave aquí es *perceptible*. Donde existe un sujeto que percibe hay un objeto, o sea, hay un mundo. Por eso el sujeto no puede percibir el comienzo de ese mundo, sólo puede ir retrocediendo en el tiempo indefinidamente. Puede percibir un inicio y un final relativos, pero no un comienzo o un final absolutos. Puede llegar a percibir el inicio de un universo particular, pero anterior a él, puede descubrir otro; y otro aun anterior a este. Según la enseñanza budista, los universos evolucionan durante períodos de muchísimos millones de años de un estado sutil a uno tosco y, cuando alcanza la cima de su desarrollo, empieza el proceso inverso, es decir: la involución de un estado tosco a uno sutil, durante muchísimos millones de años. Así hay periodos de expansión y de contracción, inhalaciones y expiraciones del cosmos, igual a la respiración humana: adentro y fuera del cuerpo. Excepto en que, la respiración cósmica, dura millones de años. El Samsara es cíclico, la existencia condicionada también lo es.

Pero debemos tener cuidado en no ser demasiado abstractos o distantes. En definitiva estamos todavía ocupándonos de la naturaleza, estamos ocupándonos de la diosa de la tierra. La tierra no es sólo cíclica o estacional, es también fría y oscura, no hay calor o luz en ella, la recibe de fuera de sí misma, del principio no sólo opuesto sino más elevado que ella. En términos de tierra, el principio superior es el cielo; en términos de naturaleza, Iluminación; en términos de cambio, inmutabilidad; en términos de condicionalidad, lo No-condicionado; en términos de lo mundano, lo trascendental; en términos del Samsara, el Nirvana; en términos de la oscuridad, la luz; y en términos de Drdha, la diosa de la tierra, es la luz dorada, la luz de la Verdad, la luz de la Realidad, el Buda. Es a este principio al que hace referencia el Buda en el Udana cuando dice:

“Hay, monjes, lo que no es nacido, lo que no es devenido, lo no hecho, lo no compuesto. Si no hubiera, monjes, lo que es no nacido, lo que no es devenido, lo no hecho, lo no compuesto, no habría aquí una evasión de lo nacido, de lo devenido, de lo hecho, de lo compuesto. Pero porque hay lo que es no nacido, lo que no es devenido, lo no hecho, lo no compuesto, hay, por lo tanto, evasión de lo nacido, de lo devenido, de lo hecho, de lo compuesto”

Tenemos, por tanto, dos principios: lo compuesto y lo no-compuesto, lo condicionado y lo Incondicionado, el Samsara y el Nirvana o, en términos del sutra, la naturaleza y la Iluminación: Drdha, la diosa de la tierra, y la luz dorada. Estos dos principios están separados y son independientes, al menos desde el encuadre del sujeto-objeto. Uno no proviene del otro ni puede ser reducido a él. El Samsara carece de un comienzo perceptible en el tiempo; sin embargo, no hay un punto en el que pueda establecer una conexión con el Nirvana en este sentido. El Nirvana, va más allá del tiempo -así como del espacio. Por tanto, no hay un lugar en el que se conecte causalmente con el Samsara. La Vida Espiritual consiste en hacer la transición desde un principio al otro, desde el

Samsara al Nirvana, de la naturaleza a la Iluminación, de lo condicionado a lo Incondicionado: consiste en abandonar la innoble búsqueda, por lo noble búsqueda, *anariyapariyesana* por *ariyapariyesana*. Por citar de nuevo las palabras del Buda Shakyamuni, consiste en lo condicionado tratando de alcanzar lo Incondicionado; no lo Incondicionado intentando lograr lo condicionado

Pero quién es quien hace esa transición. Quién es quien accede a la noble búsqueda. Es el ser humano, el monje que predica *El sutra de la Luz Dorada*. Como hemos observado, este monje es una figura anónima. En tres capítulos del sutra, una diosa aparece y promete protegerle, pero nada se dice de él -al menos en esos capítulos. Parece ser simplemente el gancho del que las diosas cuelgan sus promesas. Pero se dice algo sobre él en el capítulo 13, el de Susambhava, o mejor dicho, sobre el predicador del sutra, un monje llamado Ratnoccaya (que significa 'montón de joyas' o 'precioso acúmulo'). En él, el propio Buda narra la historia de una de sus vidas previas. Cuenta que había una vez un rey llamado Susambhava, que significa 'felizmente nacido' o 'nacido de la felicidad', que gobernaba todos los continentes. Una noche tuvo un sueño. Vio al monje Ratnoccaya brillando en medio del sol. Parecía ser incluso más brillante que él y estaba exponiendo *El sutra de la Luz Dorada*. Al despertarse del sueño y sintiéndose rebosantemente feliz, fue a buscar a los discípulos del Buda y les preguntó por Ratnoccaya. Por aquel entonces, Ratnoccaya, estaba por ahí, en una cueva, estudiando y reflexionando sobre *El sutra de la Luz Dorada*. Los discípulos llevaron al rey ante Ratnoccaya y Susambhava, arrojándose a sus pies y reverenciándole, le pidió que le expusiese el sutra; a lo que accedió el monje. El rey, muy contento, hizo todos los preparativos y Ratnaccaya lo expuso. No hace falta decir que el rey estaba muy impresionado, enormemente conmovido; tanto que le brotaban lágrimas de gozo; tanto que le ofreció todas sus pertenencias -que incluían, como sabemos, los cuatro continentes repletos de joyas - a la Orden de Ratnasikhin que, con el tiempo, sería el Buda. Habiendo contado la historia, reveló el Buda que él mismo era Susanbhava y el Buda Aksobhya era Ratnaccaya.

Luego al menos algo ha sido dicho sobre el predicador del sutra o, al menos, sobre un predicador del sutra, lo cual destaca un punto en concreto. Que el predicador del sutra es siempre un monje, un bhiksu. Y todas las diosas prometen protegerle. Esto abre dos preguntas: ¿Qué es un monje? y ¿Por qué ha de ser concretamente un monje el predicador del sutra?

Debemos recordar que *El sutra de la Luz Dorada* es del Mahayana y que el Mahayana da, invariablemente, mayor importancia al espíritu que a la letra de las enseñanzas del Buda (aunque no significa que la ignore o sea negligente frente a ella). En cierto modo, considera más importantes las verdades de la vida espiritual que la apariencia. Para el Mahayana, monje no es aquel que observa ciertos preceptos disciplinarios, que se afeita la cabeza y que lleva el hábito amarillo aunque, por supuesto, pueda hacer todas estas cosas. Según el Mahayana, monje es aquel totalmente comprometido en la vida espiritual, en la noble búsqueda de lo Incondicionado. Y no sólo para su provecho sino para el beneficio de todos los seres vivos. El monje del Mahayana es el Bodhisattva -o, al menos, esa es su intención - incluso si aún no ha surgido el Bodhicitta.

Sólo un ser humano libre puede comprometerse. No se puede estar totalmente comprometido a no ser que se esté libre de las tareas y responsabilidades mundanas. Y las dos mayores responsabilidades mundanas, en tanto en cuanto le afectan al hombre, son, en primer lugar, una esposa y una familia y, en segundo, ganarse la vida. Ambos van con frecuencia juntos. El monje es, en cambio, célibe, soltero, sin familia, sin hijos, sin responsabilidades familiares. La palabra inglesa monje, significa alguien que está solo, sin casar, solitario, aislado ¹. Pero esto no significa que un monje tenga que ser un eremita. Puede de hecho vivir como un miembro de la comunidad espiritual, incluso monástica. La idea de que un monje está sólo, se refiere a que no pertenece a ningún grupo; a lo que va unido a los puramente mundanos vínculos de sangre, dependencia emocional o mundanal interés común. En la comunidad espiritual uno puede estar sólo o estar con otros. En el grupo, por el contrario, no se está ni sólo ni con los demás.

También el monje carece de tarea mundana. No trabaja para vivir. No hace nada, no produce nada, no gana nada. Económicamente hablando es un parásito, un glorioso parásito espiritual, porque depende para alimentarse y vestirse de los demás - como será visto en el capítulo próximo.

Naturalmente estoy usando la palabra parásito de forma irónica, y os podríais estar preguntando cuán poco realista hay que ser para pensar en ser 'gloriosos parásitos espirituales' en la sociedad occidental moderna. En la actualidad, no es realmente posible pensar en términos de ser un parásito en el sentido de vivir del estado. Incluso si se está en el paro, se está obligado a *trabajar* buscando trabajo. Y es aún más difícil ser un parásito espiritual, y aún muchísimo más un glorioso parásito espiritual. Un parásito espiritual, glorioso o no, es alguien que no está haciendo ninguna contribución económica directa a la sociedad y, sin embargo, está apoyado por ella.

Esto lleva a todo el asunto de salarios, pagos y mercantilismo. El ideal espiritual budista es dar lo que se puede a cualquier nivel, sin pensar en términos de 'quid pro quo', de pago en manera alguna, de tomar 'a cambio' lo que necesitas; es dar lo que puedas, indistintamente de que el obsequio sea material, cultural o espiritual. No forma parte del ideal budista ser un parásito si se entiende por ello alguien que toma y nunca da. Pero ciertamente no se trata de dar y recibir en forma de trueque del tipo 'si me das tanto apoyo material te daré tanto en guía espiritual'. Un parásito espiritual en sentido budista, sería aquel que toma de la sociedad lo que necesita para su subsistencia, sin dar necesariamente algo material a cambio, pero que, sin embargo, da genuinamente cuanto puede en otra forma; y no simplemente para justificar el ser mantenido.

Monje es aquel que lleva una vida puramente espiritual, que está absolutamente comprometido a ella, que no tiene vínculos ni responsabilidades mundanos, que vive lo que los escritores clásicos cristianos denominaban una vida angelical. Los monjes viven como si estuviesen en el paraíso, como ángeles. En el cielo no hay ni que tomar mujer ni que darse como consorte. Y tampoco que labrar, sembrar o cosechar. La vida monacal

¹En latín 'mondchus', significa 'solitario, anacoreta -retirado y entregado a la contemplación y la purificación -' En inglés y en español tiene también la acepción de dedicado a la vida monástica.. N de T

es así la vida feliz. Y puedo testificarlo desde mi propia experiencia y observación, al menos en lo que se refiera a los monjes budistas (no puedo hablar por los otros). No tengo reparo en decir que la vida monástica es la mejor y más feliz de las vidas. En India no sólo yo mismo vivía como un monje, sino que tuve contacto con monjes de muchas escuelas y muchos países (Theravada, Mahayana, Zen, Nichiren Gelupas, Nyingmapas). Algunos eran cingaleses, otros birmanos; había de Singapur, thailandeses, vietnamitas, de Laos, camboyanos, chinos, tibetanos y nepaleses; y todos eran notablemente más felices que los laicos, incluso los budistas laicos. Los laicos eran bastante felices pero los monjes aún lo eran más.

Esto podría parecer extraño. Al fin y al cabo los laicos tienen esposas, hijos, trabajo, dinero, coche, todo tipo de placeres y distracciones y, ciertamente, con frecuencia parecen relativamente desgraciados. Los monjes, por el contrario, habitualmente carecían de estas cosas. La mayoría de los que conocí tenían poco más que su ropa, su cuenco de mendigar, unos pocos libros, y, a veces, una pluma o una vieja cámara de fotos. Muchos de ellos no comían nada sólido hasta después del mediodía, contentándose con un te - algunos eran tan estrictos que ni ponían leche en su te. Y todavía estaban francamente felices, contentos y amistosos. Era realmente un gozo estar con ellos.

Esto es lo que es un monje, realmente un monje -no aquel que lo es por el hecho de haber recibido formalmente una ordenación monástica. Aquel que está totalmente comprometido con la vida espiritual, que no tiene vínculos mundanos ni responsabilidades, que es célibe, que no está casado - sin esposa e hijos - que no trabaja para vivir sino que es mantenido por otros, que recibe comida y alimentos de otros. Aun más, es el que lleva una vida angelical, que es feliz. En otras palabras, es aquel que ha hecho la transición de lo condicionado a lo Incondicionado, del Samsara al Nirvana, de la naturaleza a la Iluminación; o que está inequívocamente en el proceso de hacerla. Monje es aquel que, al menos, se ha establecido en la noble búsqueda.

Puede parecer que haya mostrado una imagen idealizada de la vida monacal. Quizás sea porque, en mi interpretación del sutra, el monje representa al ser humano, como Drdha a la naturaleza y la Luz dorada la Iluminación. Lo que realmente muestro, es una imagen idealizada del ser humano. El monje sólo aparece como un monje. Es primigeniamente como el ser humano, como el ser humano comprometido con la vida espiritual, como el ser humano Yendo al Refugio.

Y por eso hablo de 'monje' en su verdadero significado. No como el de aquel que ha recibido formalmente una iniciación y es, por tanto, un monje en su sentido técnico. Hay muchos monjes en oriente que no responden al ideal porque, aunque han sido formalmente ordenados, no están realmente comprometidos a las Tres Joyas, al ideal de la Iluminación. Quizás sea bastante confuso que el monje del sutra sea denominado monje y a los que llevan hábitos amarillos pero no viven el ideal budista se les llame monjes también. Es sólo algo accidental en la historia.

Dicho esto, no resulta fácil hacer la transición de lo condicionado a lo Incondicionado, no es fácil dejar el Samsara atrás por infeliz que sea. No es fácil abandonar lo mundano: sobre todo porque el Samsara no está sólo fuera de nosotros, el mundo no es algo

externo a nosotros sino también dentro de nosotros. El ser humano es un ser con una naturaleza dual. De un lado, es hijo de la tierra, de otro, criatura del cielo. Es parte de la naturaleza y, a la vez, la trasciende.; siente la atracción gravitacional de lo condicionado y el tirón gravitatorio de lo Incondicionado. El ser humano es un ser en conflicto, en conflicto consigo mismo, en conflicto en sí mismo. Podemos llegar a decir que es un campo de batalla de fuerzas opuestas, Hay una gran batalla produciéndose en cada ser humano: las fuerzas de la naturaleza en pugna con las de la Iluminación. Drdha, la diosa de la tierra contra la luz dorada.

El monje es aquel en el que el conflicto se ha resuelto, la batalla ha sido ganada. Sus energías naturales se han sometido a la luz dorada - en paráfrasis cristiana: el que ha superado el mundo. Resulta obvio ahora porqué el monje es el predicador de *El sutra de la Luz Dorada* y porqué la diosa de la tierra pone su cabeza a sus pies. El monje ha hecho la transición del Samsara al Nirvana, de la naturaleza a la Iluminación; o está en proceso de hacerlo. Se ha identificado con la luz dorada, se ha hecho uno con ella, al menos hasta cierto punto, y es capaz de predicar el sutra. En ultima estancia, es el propio Buda el que predica en sutra y el propio Buda el que es protegido.

En la actualidad, desafortunadamente, la diosa de la tierra se ha descontrolado. La naturaleza está fuera de control; y no me refiero a la naturaleza fuera del ser humano - excepto en tanto en cuanto es perturbada por el hombre mismo - sino a la naturaleza en el interior del hombre, la energía natural del ser humano. Hoy lo condicionado persigue lo condicionado implacablemente. Apenas nadie busca lo Incondicionado; el énfasis es casi exclusivamente hacia los valores materiales. Pero si la civilización no sufre un colapso, si la humanidad no se destruye a sí misma, habrá un énfasis mucho mayor hacia los valores espirituales. Debe haber un resurgir de la vida espiritual. Y por 'vida espiritual' entiendo no la vieja religiosidad convencional que hemos superado o deberíamos haber superado. Lo que necesitamos es un incondicional desarrollo del ideal monástico en su verdadero y mejor sentido.

7 La Economía Budista

El capítulo sobre Sri, el capítulo ocho, es bastante corto. Tiene menos de tres páginas en la traducción inglesa, y la promesa de Sri sólo toma una parte. Pero la longitud de su promesa no es una indicación de su impacto. Ella no simplemente promete proteger al monje predicador del sutra; es mucho más específica y promete mucho más que eso. Como hemos visto, ella ni siquiera comienza con el saludo al Buda. Ella sale directamente con sus promesas y dice que le dará al monje, en primer lugar, empeño; en segundo, vestiduras; en tercero, cuenco para la limosna; en cuarto, cama y asiento; y en quinto, medicinas - más, según ella dice, otros excelentes avios. La diosa también deja claro porque va dar esos obsequios. Los dará, según dice, para que el predicador del Dharma esté provisto de todos los avíos, para que no le falte nada, para que su mente esté en buen estado, para que pase las noches y los días con una mente feliz, para que examine las palabras y letras del sutra y así las perpetúe por el beneficio de todos los seres vivos, para que todos los seres despierten al final a la Iluminación perfecta.

Luego, para empezar ¿Quién es la gran diosa Sri? Hemos visto que la diosa Sarasvatí la adoran mucho los hindúes modernos, particularmente los eruditos, los escritores, los estudiantes y cualquiera que tenga algo que ver con el saber. De igual modo, la diosa Sri sigue siendo adorada en la India hoy en día; de hecho se le adora incluso más que a Sarasvatí. Sri es adorada prácticamente en todos los hogares hindúes, normalmente bajo el nombre de Lakshmi. Es bien fácil comprender lo que representa. La palabra *sri* significa *prosperidad*, y Lakshmi quiere decir *suerte* o *buena fortuna*. La prosperidad a la que se refiere es, por supuesto, la prosperidad material, y la buena fortuna es la buena fortuna en sentido mundano - el tipo de buena fortuna que hace que te toque la lotería, no el tipo que hace que te encuentres un ejemplar de *Buddhism for Today* sobre el asiento del autobús.

Luego la diosa representa la prosperidad material, el éxito mundano. La Lakshmi del hindú moderno es representada más o menos como la Sarasvatí actual: una bella joven con su largo y negro cabello, brillante y suelto, vestida con un *sari* carmesí con los bordes dorados. Si bien a Lakshmi se le representa definitivamente como a una joven esposa. Ella lleva la *tilaka* roja de la mujer casada sobre la frente y quizás también el polvo rojo llamado *kum-kum* en la raya del pelo; además de las diversas piezas de joyería: collares, brazaletes, tobilleras, pendientes y, por supuesto, el aro en la nariz con incrustación. La Lakshmi del sur de la India particularmente lleva todos estos ornamentos. Sarasvatí generalmente va vestida con más sencillez, como corresponde a la diosa del saber. Lakshmi no está sentada sobre un ganso, como Sarasvatí, sino sobre una enorme flor de loto, generalmente rosa o blanca y a veces lleva en la mano una flor de loto blanca.

Hay muchas imágenes de Lakshmi en los templos y con frecuencia tienen más de un par de brazos. Normalmente Lakshmi está de pie junto a su consorte, el dios Vishnu, el segundo miembro de la *trimurti* hindú. Es claramente adecuado que Vishnu el preservador y Lakshmi la diosa de la riqueza y la prosperidad estén “casados”. A veces se hace referencia a ambos por el nombre Lakshmi Narayan - siendo Narayan otro nombre de Vishnu. En Nueva Deli hay un famoso y colosal templo de Lakshmi

Narayan. Fue construido por un multimillonario hindú moderno, de hecho, muy multimillonario, uno de los hombres más ricos que ha habido en la India moderna (luego el tenía buenas razones para ser devoto de Lakshmi). El fue un famoso hombre de negocios que era el principal benefactor económico de Mahatma Gandhi y el Partido del Congreso antes de la independencia India. Fue el quien hizo el famoso comentario: “Me cuesta dos mil rupias al día mantener a Bapu (es decir, Mahtama Gandhi) viviendo en la pobreza”.

Como cabe esperar, a la diosa Lakshmi la adoran mucho los miembros de la fraternidad empresarial de la India. Cada tendero hindú tiene una imagen o pintura de colores vivos en su tienda, además de la imagen de Ganesha, el dios de cabeza de elefante que aparta los obstáculos. El hombre de negocios hindú adora estas imágenes todos los días - es decir, enciende varillas de incienso y menea luces frente a las pinturas o imágenes. Todos los tenderos hindúes tienen una caja fuerte en un rincón, o al menos una gran caja de hierro dura. La imagen o pintura de Lakshmi la encontrarán ustedes colocada justo encima de la caja fuerte, incluso algunas veces dentro. Se ve a los tenderos hindúes abrir la caja fuerte por la mañana, y cuando lo hacen adorar a la imagen de Lakshmi que hay dentro; de modo que se puede decir que literalmente adoran la riqueza, realmente adoran el dinero. Incluso los libros de cuentas son encuadernado con tapas rojas tradicionales, por ser el color del *sari* de Lakshmi.

Imágenes y pinturas de Lakshmi se encuentran también en el hogar por razones obvias. Lakshmi es probablemente la divinidad del hogar más popular en la India. No hay mucho sentimiento religioso por ella, simplemente se cree que trae buena suerte y prosperidad. A propósito, a la buena esposa se le llama “Lakshmi”. Si una mujer es alegre y trabajadora, si es buena cocinera, ama de casa y madre; y si los asuntos de su marido prosperan, entonces le dirán a éste sus amigos: “tu mujer es una verdadera Lakshmi” o “ la diosa de la fortuna seguramente ha entrado en tu casa” - en otras palabras, tu mujer te ha traído suerte. Pero siento decir que hay un lado malo en esto. Si los asuntos del marido van mal, o si muere prematuramente, entonces sus parientes dirán que fue culpa de la esposa, que ella le trajo mala suerte. No obstante, por norma general, la mujer casada, particularmente la mujer joven casada y con niños, se considera portadora de buena suerte. Si cuando sales de casa por la mañana, ya sea a trabajar o a cualquier otra cosa, la primera persona a que ves es una mujer casada - y en la India siempre se sabe si una mujer está casada porque lleva la marca roja en la frente - tendrás buena suerte durante ese día. Pero si la primera persona a la que ves es un monje, tendrás mala suerte porque el monje representa la negación de la prosperidad y éxito mundanos. Esta creencia prevalece tan fuertemente que hay algunos hindúes, particularmente los más ortodoxos de la casta de los brahmanes, que si se encuentran con cualquier tipo de monje a primera hora de la mañana, se dan media vuelta y se vuelven a casa. En ese día no intentan hacer cosa alguna, dicen que saben que no tendría éxito. Se encontraron con ese monje y les destruyó completamente la buena suerte para todo el día.

Este es, por supuesto, el punto de vista hindú. Al ser el hinduismo una religión étnica, pone énfasis en los valores del grupo y la prosperidad mundana. El punto de vista budista es un tanto diferente. No voy a llegar al extremo de decir que según el punto de

vista budista encontrarse con una mujer casada por la mañana sea mala suerte, pero encontrarse con un monje es ciertamente considerado de buen augurio - y esto siempre desde el punto de vista espiritual.

Hay muchas leyendas sobre la diosa Lakshmi, una de las cuales trata de su nacimiento. Se dice que los dioses una vez decidieron batir el gran océano cósmico de la leche. De modo que arrancaron el Monte Meru para usarlo de palo de batir y cogieron a Ananta la serpiente cósmica como soga y la enrollaron al Monte Meru. Entonces unos dioses y diosas estiraban de un extremo de la soga, otros del otro, conforme estiraban para adelante y para atrás, batían el océano cósmico de la leche. De éste produjeron toda suerte de cosas maravillosas, igual que la mantequilla. En primer lugar salió la vaca de la abundancia. A continuación, el árbol que todo lo concede, el árbol que hace cumplirse todos los deseos, sólo has de tocarlo y desear algo y de inmediato tu deseo queda concedido. Entonces surgió el elefante celestial, el cual va tan veloz como el viento y tiene seis colmillos. Después surge la diosa Lakshmi; así es como nació. Pero tras ella surgió un tarro lleno de veneno, un veneno lo suficientemente fuerte como para matar a todos los seres del universo.

Claro está que todos querían llevarse las cosas buenas que habían salido - los dioses, en particular, querían llevarse a Lakshmi - pero nadie quería el veneno. Al final Vishnu tomó a la diosa Lakshmi y se casó con ella. En cuanto al veneno, el dios Shiva se lo tragó. Esto es lo que ocurrió, al menos según los hinduistas. Según los budistas, fue el bodhisattva Avalokiteshvara el que se tragó el veneno. Pero ya fuese Shiva o Avalokiteshvara el que se lo tragó, no hizo daño a ninguno de los dos porque no pasó de sus gargantas. Pero las gargantas de ambos se les volvieron azules oscuras - por lo que a ambos se les conoce por *nilakantha* o *el de la garganta azul*.

El veneno aquí representa el sufrimiento del mundo, *dukkha*, el cual se lo traga Avalokiteshvara debido a su sabiduría y compasión. El énfasis en la versión budista, y probablemente en la hinduista también, está en la intervención del bodhisattva o del dios para tomar para sí mismo los sufrimientos del mundo. Pero, por supuesto, esto no se ha de tomar al pie de la letra. El sólo puede enseñarte - por su sabiduría y compasión - como tragarte el veneno tú mismo, como enfrentarte tú mismo con el sufrimiento. No es que literalmente él se trague el dolor que tú habrías de experimentar. Cuando batimos el océano del Samsara - y esto es lo que hacemos la mayoría de nosotros la mayoría del tiempo - salen todo tipo de cosas bellas y deleitables que todo el mundo quiere, pero tarde o temprano sale el tarro del veneno. Nadie, hablando en sentido estricto, puede tragarse el veneno por nosotros, pero pueden enseñarnos como tragarlo; en otras palabras, como hacer frente a nuestro propio sufrimiento y al final trascenderlo. En cierto sentido, todos tenemos que ser nuestros propios Avalokiteshvaras.

Se dice a veces que la leyenda del Avalokiteshvara de la garganta azul viene de la leyenda hindú de Shiva, pero no es imposible que sea lo contrario. No hay duda de que en la India antigua - no se sabe exactamente cuando - había toda una masa flotante de mitos, leyendas y tradición popular que no era realmente la propiedad de ninguna religión en particular. Todas las religiones a las que ahora llamamos hinduismo,

budismo, jainismo, etc. bebían de esas aguas, por así decirlo, y se servían de esas historias, mitos, parábolas, proverbios y refranes, adaptándolos para sus propios fines.

De todos modos, dejando estas viejas historias y volviendo al capítulo ocho del sutra, probablemente ahora tengamos una idea bastante clara de lo que representa la diosa Lakshmi de la India moderna. Ella es la prosperidad mundana, es la abundancia y la riqueza, en particular en sus aspecto domésticos. Se podría quizás decir que ella es la opulencia o incluso que ella es la economía. En el sutra ella promete dar al monje que predique el Dharma empeño, vestiduras, cuenco para la limosna, cama y asiento, medicinas y otros excelentes avios. Ella hace esto, como hemos visto, para que él pueda predicar el sutra bien y que todos los seres se beneficien.

Esto quiere decir que la abundancia y la riqueza se ponen al servicio del monje que predica el sutra, y así al servicio del Dharma, la luz dorada. Por lo tanto, Sri representa la abundancia y la riqueza dedicada a objetivos espirituales. La diferencia entre la diosa hindú Lakshmi y la diosa budista Sri, es que la primera representa la abundancia y la riqueza dedicadas a objetivos mundanos, mientras que Sri representa la abundancia y la riqueza dedicadas a objetivos espirituales. Lakshmi es la economía en general, Sri es la economía budista, lo cual es el título de este capítulo.

Antes de proseguir, he de hacer una confesión. Este título no es original. Como quizás hayan ustedes adivinado ya, lo he tomado prestado del Dr.E.F. Schumcher, autor de *Small is Beautiful*, un libro que deberían leer todos los budistas. En el capítulo de ese libro titulado *Buddhist Economics*, el punto de partida del Dr. Schumacher es exactamente igual al mío propio. El capítulo empieza con la siguiente declaración:

“La subsistencia correcta es uno de los requisitos del Noble Camino Óctuple del Buda. Por consiguiente, está claro que debe haber tal cosa como la economía budista.”

El Dr. Schumacher pasa entonces a explorar las implicaciones de esta declaración para un contexto predominantemente no tradicional y moderno, mientras que en este libro nos interesa la economía budista dentro de un contexto predominantemente espiritual y tradicional, dentro del contenido de *El sutra de la Luz Dorada*. Aun así, estoy fundamentalmente de acuerdo con el enfoque del Dr.Schumacher, su pensamiento, según a mi me parece, va en la dirección correcta. Me alegra que su libro haya recibido tanta atención y espero que continúe recibéndola. Espero que más y más gente actúe según sus recomendaciones. En resumen, y expresado con términos budistas: me regocijo de los méritos del Dr. Schumacher.

También me regocijo de los méritos de la gran diosa Sri y de las promesas que hace. El carácter fundamental de su promesa es realmente muy simple - tan simple que podríamos no reparar en él. Su promesa es fundamentalmente la promesa de dar ¿Y qué promete dar? Prácticamente todo - es decir, todo lo que es necesario para mantener la vida espiritual: comida, ropa, lugar de residencia y medicinas. No se necesita realmente nada más que eso. Luego podemos decir que la economía budista es la economía del dar. Podemos ir aún más lejos y decir que la vida budista es la vida del dar. En la

medida que poseemos, debemos dar - cosas materiales como mínimo, si es que no podemos dar nada más que eso. Sin dar no hay vida espiritual.

Esto se ve claramente en el caso del Bodhisattva, el budista ideal del Mahayana, aquel comprometido con el logro del *bodhi* - la Iluminación - no para él sino por el beneficio de todos los seres. El Bodhisattva practica las seis *paramitas* o virtudes trascendentales; y la primera de estas es *dana*, o el dar. La *Dana* puede ser de distintos tipos, ya que hay todo tipo de cosas que pueden ser dadas a todo tipo de gente en todo tipo de formas.

La práctica de *dana* está muy extendida en todos los países budistas, indistintamente de que practiquen según el Theravada, el Mahayana o cualquier otra escuela. En esos países, el Dharma y quienes lo practican y predicán están mantenidos a una escala que apenas si podemos imaginar en Occidente. Y en ningún sitio es más así - o fue más así - que en el Tíbet tal y como era hasta 1950, o en cierta medida incluso hasta 1959.

Recuerdo que, con respecto a esto, tuve una conversación en Kalimpong hace muchos años. Debió de ser a principio de los años cincuenta y fue con un estudiante tibetano llamado Aggen Chototsang que estaba aprendiendo inglés conmigo. Él tenía unos treinta años y había nacido en el Tíbet oriental; de hecho él era khamba. Los khambas tienen fama de ser fieros y guerreros, hasta el punto de ser tanto agresivos como indisciplinados, pero también tienen fama de ser muy buenos budistas. Aggen era uno de los cinco hermanos de una familia de comerciantes. Él era bajo, achaparrado y muy sincero y directo. Por desgracia murió unos diez años después luchando contra los chinos en el Tíbet oriental. Espero que haya tenido un buen renacimiento, aunque murió luchando. De cualquier modo, Aggen me dijo una vez como él y sus hermanos gastaban sus ingresos. Ellos dividían en tres partes todo el dinero que habían ganado al final del año. Entonces daban una de las partes para asuntos del Dharma: reparación de monasterios, proporcionar comida y ropa para los monjes, imprimir copias de textos sagrados, subvencionar ceremonias religiosas, hacer encargos de imágenes y pinturas de Budas y Bodhisattvas, etc... Otra parte la gastaban en placeres: esto, lamentablemente consistía en la bebida y el juego, sobre todo el juego - si bien no fumaban. Los tibetanos chapados a la antigua veían mucho peor el fumar que el beber. La otra parte se dedicaba a gastos de la casa y a la inversión en el negocio. Según Aggen, esto era la norma general en Kham; cada familia daba la tercera parte de sus ingresos al Dharma - lo cual es realmente algo a lo que habrían de aspirar los budistas de todos los sitios. Nosotros generalmente pensamos que estamos dando mucho si damos una décima parte de nuestros ingresos; pero según los estándares de los khambas eso sería, en comparación, tacañería.

La diosa Sri promete dar al monje que es predicador del sutra cosas tales como la comida, la ropa, la cama y el asiento; dicho en otro modo, lo que da, lo da en especie, no en dinero. Esta es la práctica tradicional que sigue muy extendida por algunas partes del mundo budista, si bien menos de lo que lo estuvo. Yo viví de ese modo por un par de años - no en un país budista, sino en la India. No poseía dinero alguno, ni siquiera en el banco. No manejaba dinero, no lo tocaba, no lo aceptaba si se me ofrecía. Y descubrí que esas medidas simplificaban muchísimo la vida. Había muchas cosas sobre las cuales simplemente no tenía que preocuparme, porque no tenía nada de dinero.

No obstante, posteriormente descubrí que era posible solamente vivir así mientras estuviera interesado exclusivamente en mi práctica espiritual personal. No pude mantener esa forma de vida cuando comencé a ocuparme de organizar actividades budistas. Para eso necesitaba dinero, incluso en la India. Si esto era el caso en la India, lo es mucho más aquí en Occidente. Es todavía posible aquí invitar a comer al monje que predica el sutra, es posible todavía regalarle un par de calcetines o una casita de campo; pero si quieres dar apoyo al Dharma seriamente, tendrás que dar dinero; de hecho mucho dinero.

La actitud de la gente hacia el dinero es un tanto extraña. Esto quizás no sea sorprendente: el dinero en sí es una cosa extraña y cambiante. Se podría hasta decir que el dinero lo es todo excepto dinero. El dinero es la vida, el dinero es el poder, el dinero es el prestigio, el dinero es la seguridad, el dinero es el placer, el dinero es el amor. Al fin y al cabo, con dinero se compra el amor, o cualquier cosa que queramos - o al menos eso pensamos. La cosa más extraña respecto a la actitud de la gente hacia el dinero es su renuencia a dejarlo partir. En Occidente esto es cierto incluso para algunos budistas. Parece que piensen que, en algún modo, hay algo malo en dar dinero para el trabajo del Dharma. Esta renuencia probablemente tenga algo que ver con nuestra actitud básica hacia el dinero. Tendemos a pensar que es algo sucio y asqueroso, algo con lo que la gente decente tiene el mínimo de relación posible, al menos en público. La expresión “sucio lucro” refleja probablemente nuestra actitud básica hacia el dinero - y algunos budistas occidentales tienden a compartir esa actitud. Piensan del Dharma que es muy puro, y que ha de ser preservado puro. Y ¿Cómo se preserva el Dharma puro? Bueno, pues una de las formas de hacerlo es mantener tu sucio y asqueroso dinero lo más lejos posible del Dharma.

Pero esa ciertamente no es la actitud tradicional. La actitud tradicional es que el dinero - dinero que uno ha adquirido por medios éticos, según los principios de la Subsistencia Correcta - es una cosa buena y sana, y lo mejor que uno puede hacer con él es darlo para el trabajo del Dharma. Se podría decir que el dinero es como el estiércol: a veces huele, pero realmente es una cosa sana, buena y limpia. No tenemos porque ser remilgados a la hora de manejarlo o de darlo. Como dijo Sir Francis Bacon hace cuatro siglos: “el dinero es como la porquería para el abono, no vale para nada si no se echa”.

Así que si tienes algo de esa porquería, échala alrededor, particularmente en dirección a donde está el Dharma. Como dijo el mismo Buda: “No tengáis miedo a dar”. *The Salvation Army* (El Ejército de la Salvación) tenía este slogan: “Da hasta que duela”. Pero eso es incorrecto y seguramente refleja una actitud típicamente cristiana. Nos hace pensar que la vida espiritual es algo esencialmente doloroso y provoca una actitud para el dar como la que la mayoría de nosotros tenemos para ir al dentista. Lo posponemos todo lo posible porque pensamos que va a doler. (Es una actitud que requiere que el beneficiado se sienta verdaderamente desgraciado también). Pero de hecho, el dar no duele nada. De hecho, cuanto más des más feliz, más ligero y más libre te sentirás. Luego debemos dejar a los demás recorrer su camino hacia el dar en la forma en que puedan. Como budistas deberíamos decir: “Da hasta que te posea totalmente la alegría”

Dar, he de añadir, no quiere decir pagar. Cuando empecé a organizar actividades budistas en Inglaterra, me di cuenta de que la gente estaba muy poco dispuesta a dar para el beneficio del Dharma, aunque me aseguraban que les estaba beneficiando. Sin embargo, estaban bastante dispuestos a pagar por conferencias, clases de yoga, retiros, etc... Yo me preguntaba porque era eso así y, al final, saqué ciertas conclusiones provisionales que parecían arrojar al menos algo de luz sobre el asunto.

Cuando pagas, compras. Lo que compras es tuyo. Y cuando posees algo, es tuyo, es para ti; luego no te importa pagar - incluso pagar por el Dharma. Sin embargo, cuando das, te deshaces de algo. El dinero dado es dinero perdido. Aquello de lo que te deshaces ya no es tuyo, no es para ti, luego estás poco dispuesto a dar, incluso por el beneficio del Dharma. Esta forma de pensar es mezquina y he notado que quienes son capaces de liberarse de ella son inequívocamente más felices.

Veamos ahora las cosas que la gran diosa Sri promete dar al monje que es el predicador del sutra. Primeramente, ella promete dar empeño, lo que implica tanto el entusiasmo como la energía ¿Pero cómo es que esta diosa da el empeño? ¿No es ella esencialmente la diosa de la abundancia y la riqueza? ¿Pero cómo es que da una cualidad psicológica e incluso espiritual, como es el empeño? ¿No se habrá salido un poco de su sitio? ¿No estará yendo más allá de su jurisdicción propia?

Realmente no. Ella da el empeño pero no directamente, sino indirectamente, cuando da las otras cosas: hábitos, cuenco de mendigar, cama, etc... El monje tiene que ser capaz de dedicar todas sus energías a la vida espiritual, a predicar *El sutra de la Luz Dorada*. Si tuviera que preocuparse de la comida y las vestiduras, eso tomaría algo de su energía, de modo que la comida y las vestiduras se las han de proporcionar y eso es lo que hace la gran diosa Sri. Al dar al monje comida y vestiduras, ella lo capacita para dedicar sus energías a predicar el sutra. Al fin y al cabo, el monje no sólo ha renunciado a la responsabilidad de mantener esposa y familia, el ha renunciado también a la responsabilidad de mantenerse y esto es reconocido de modo general en la mayoría de los países budistas. Esto es particularmente cierto en el caso de los países del Theravada, en los que, como sé por experiencia propia, al monje se le permite cocinar su propia comida, ni aun hacerse su taza de te. Todo se le proporciona, todo se hace por él.

Está, no obstante, el otro lado de la moneda. El monje ha de dedicar todas sus energías al Dharma y *todas* quiere decir *todas* - lo que no es cosa fácil para todo el mundo. Puede que el monje se dedique a actividades budistas como predicar *El sutra de la Luz Dorada*, o a la meditación, o a la combinación de ambas, siempre que una u otra forma todas sus energías estén dedicadas al Dharma. Y es la diosa Sri la que hace eso posible. En otras palabras, es la economía budista - la economía del dar - que lo hace posible.

En segundo lugar, Sri da al monje el obsequio de las vestiduras. Es interesante, y muy en acuerdo con el espíritu original del budismo, que el traductor usa la palabra *vestiduras* y no *hábitos*. En los tiempos del Buda los monjes (como les llamamos ahora) llevaban ropa ordinaria: un trozo de tela en torno a la cintura, otro que pasa bajo la axila derecha y cubre el hombro izquierdo y un tercero, de un grosor doble o triple a los anteriores, usado para distintos propósitos, a modo de chal durante el día, como manta

por la noche, y, doblado, para formar algo así como un cojín. Algunos monjes cosían trozos pequeños de tela para hacer uno mayor y eso, posteriormente, se convirtió en la práctica general.

La única diferencia verdadera entre las vestiduras del monje y las del laico era el color. Las vestiduras del laico eran blancas; las del monje teñidas - o mejor dicho descoloridas - de un marrón amarillento, parecido al color kaki. Había una razón doble para tal decoloración. Si la tela parecía estar sucia en vez de limpia y blanca, sería menos probable que la robaran, además hacía que los monjes fueran más fácil de reconocer. Cuando la gente veía a alguien vestido con tela descolorida, sabía que se trataba de alguien que necesitaba ser mantenido. Las vestiduras del monje no eran un hábito, si por hábito queremos decir algo bellissimo y ceremonial, por no decir ya teatral, si bien con el transcurso del tiempo ha tendido a convertirse en eso. Luego la diosa Sri le da al monje que predica el sutra vestiduras, en otras palabras, ropa corriente.

En tercer lugar, Sri le da un cuenco de mendigar. La palabra sánscrita para *monje* es *bhiksu*, y un *bhiksu* es aquel que vive de *bhiksa*, limosna, o comida que ha sido pedida. *Patra* quiere decir *cuenco*, o mejor dicho *cuenco* es la palabra que se utiliza para traducir *patra*. Puede ser de barro, de madera o de hierro, el *bhiksapatra*, el cuenco en que se recoge la comida pedida, y del cual se come. El cuenco de mendigar es uno de los ocho requisitos del monje, las ocho cosas que se le dan a quien se ordena monje. (Las otras son los tres vestiduras - la interior, la exterior y la superior - , un cinturón, un colador de agua, una cuchilla de afeitar y una aguja e hilo).

La práctica general era que el monje saliera por la mañana temprano y fuera de puerta en puerta sin dejarse ninguna casa - es decir, sin ir seleccionando y eligiendo donde él sería mejor recibido y alimentado. En cada casa él recibía una pequeña cantidad de comida cocinada y cuando su cuenco estaba lleno, o cuando había recogido bastante, paraba y volvía a su monasterio o donde fuese que él residiera. Cuando estaba de vuelta, ofrecía comida a su maestro y quizás también la compartía con sus compañeros, los otros discípulos. El pasa el resto del día meditando, estudiando, enseñando, etc... Si se da el caso de que está de viaje, tras recoger la comida se apartará a un lugar tranquilo, tal vez una arboleda, donde comerá su comida, descansará y meditará antes de ponerse de nuevo en camino.

A los monjes les está también permitido aceptar invitaciones a comer en las casas de los laicos; también estos pueden llevar comida al monasterio, pero en ambos casos la comida se deposita en el cuenco del cual come el monje. El cuenco se usa también para traer agua, y para beber de él, luego está claro que es una parte de su equipamiento muy útil. Un texto antiguo muy conocido dice que el monje con su cuenco y sus vestiduras es como un pájaro con sus dos alas; equipado con ambas cosas, puede ir libremente a donde le plazca.

Es interesante notar que la diosa no promete proporcionar la comida al monje, pero si el cuenco. Por supuesto, podríamos decir que el cuenco representa la comida, y eso es verdad, pero quizás haya otra explicación. El monje pide la comida, o al menos la recoge. En cuanto a la comida él depende de los demás. Pero no solamente eso: él

depende de los demás en cuanto los mismísimos medios para mendigar: el cuenco. El ni siquiera se lo procura, incluso eso se le da. En otras palabras, él depende totalmente de los demás para sus requisitos mundanos y queda totalmente libre para dedicar sus energías al Dharma, en este caso predicar el sutra.

En cuarto lugar, Sri da la cama y el asiento. La palabra utilizada es *sayanasana*: no es tanto cama y asiento en el sentido de un artículo de mobiliario grande y pesado, sino algo así como lugar para dormir y sitio en que sentarse. No hemos de olvidar que el monje era en un principio errante. Ni se planteaba que se quedara permanentemente instalado en un monasterio; eso ocurrió después. Y en el transcurso de su vida errante, todo lo que necesitaba era un sitio en que quedarse, ya fuera para pasar la noche o algunos días. Podía ser bajo de un árbol que le hiciera sombra o en una casita de verano en algún parque privado, en una cueva. En el capítulo anterior vimos al monje Ratnoccaya sentado en una cueva, estudiando y reflexionando sobre *El sutra de la Luz Dorada*. Eso es lo que la diosa promete proporcionar, ya sea en la forma de un árbol, una casita o una cueva: ella promete proporcionar un sitio donde quedarse.

En quinto y último lugar, la diosa promete dar medicinas. En la época del Buda estás eran relativamente simples. Una medicina que se menciona en los textos en pali frecuentemente es cierto fruto seco (*gallnut*) disuelto en orín de vaca, lo que era considerado la panacea para el monje enfermo. Yo nunca lo he probado, pero he conocido a monjes que tenían una gran fe en dicho remedio. Un monje cingalés particularmente me lo recomendaba muchísimo en mis primeros tiempos como monje, diciendo que me curaría todas las enfermedades. Este es el monje que, como menciono en mi volumen de memorias, *The Thousand-Petalled Lotus*, me instaba a dejar de escribir poesía y centrarme más en artículos sobre filosofía budista. Me temo que no he sido capaz de seguir sus consejos: No he probado aún los *gallnuts* disueltos en orín de vaca y todavía escribo, ocasionalmente, poesía. Debe de estar inquietándose en su estupa funeraria.

De todos modos, y volviendo a las medicinas, ya sea *gallnuts* en orine de vaca o el último fármaco milagroso, el principio es el mismo: no hay objeción a que el monje reciba tratamiento médico. De hecho, hay un capítulo en el sutra sobre la cura de enfermedades. El tratamiento médico, ya sea el del monje o el de cualquiera, ha de estar, no obstante, en acuerdo con principios espirituales y con las leyes de la naturaleza. Para saber si un tratamiento está o no “de acuerdo con los principios espirituales”, uno tiene que ver cual es el propósito del tratamiento y cual es su naturaleza. El propósito de un tratamiento médico es en definitiva restablecernos la salud, para poder utilizar salud y energía en el seguimiento de la vida espiritual. Y la naturaleza del tratamiento no debe ir contra la ética ni violar ningún principio espiritual. Tengo serias dudas sobre la experimentación con animales, por ejemplo. No está de acuerdo con principios espirituales el recurrir a tratamientos médicos que se basan en el sufrimiento de otros seres vivos.

Otro asunto es que algunos tratamientos eliminan el dolor a costa de la claridad mental. Obviamente la claridad mental no es algo a sacrificar a la ligera, pero no hay razón para sufrir sin necesidad. Sólo deberemos rechazar analgésicos si las implicaciones de su uso

son peores que el dolor mismo. De todas formas, sentimos bastante dolores de cuando en cuando - dolor de muelas, dolor de estómago, etc... No hace falta que se nos recuerde que es ese tipo de sufrimiento.

La cuestión, a nivel general, es que no está uno necesariamente más cerca de la visión clara de la verdad del sufrimiento porque lo esté experimentando. Incluso se puede lograr la visión clara de la verdad del sufrimiento mientras se está en un estado de felicidad. Experimentar sufrimiento en sí no nos enseña nada. Gente que ha sufrido mucho puede muy rápido olvidarse de ello, si no tienen visión clara de la verdad del sufrimiento.

Con frecuencia se le da a la persona moribunda dosis cada vez mayores de morfina y esto podría parecer que no casara con las enseñanzas tibetanas sobre el morir con claridad mental. Pero si el dolor está enturbiando tu estado de consciencia tanto como lo haría el fármaco, igual da una cosa que la otra. Se ha de encontrar el punto medio entre tomar tanto fármaco que deje a uno sin nada de atención consciente y tomar tan poco que el dolor enturbie la mente igual que lo haría el fármaco. Este puede que sea un punto de equilibrio tan delicado que en algunos tristes casos no sea posible encontrarlo. No hay solución realmente. El dolor enturbia la mente, lo mismo que el fármaco. Para la mayoría de la gente no es en absoluto posible aguantar el dolor y permanecer con atención consciente, cuan menos llevar sus pensamientos al Buda, el Dharma y la Sangha.

Hay quien dice que el dolor que sientes es el resultado de tu karma, y que no deberías interferir en ese proceso. Pero tú no sabes si es el resultado de tu karma. Puede que sea, o puede que no - normalmente no lo sabrás al menos que tengas una visión clara especial. Se dice normalmente que la prueba práctica es que si fallan todos los medios de aliviar tu condición, puedes buscar la explicación en el karma. Pero si el dolor se puede aliviar con fármacos, es de suponer que no sea debido al karma, porque los fármacos no vencerían al karma. Aun si la enfermedad fuera debida al karma, se podría argüir que debido a un subsecuente buen karma están los fármacos para tratarla.

Al decir que el tratamiento médico debe también estar en acuerdo con las leyes de la naturaleza, quiero decir que no ha de ser meramente paliativo. Debe de ser algo más que poner parches a la persona. Hay quienes llevan una vida insana y el resultado es sufrir de todo tipo de achaques, los cuales esperan que les cure el médico mientras siguen viviendo en modo insano. Si llevas una vida sana, estarás sano; para estar sano hay que llevar una vida sana. Luego el tratamiento médico no debe simplemente capacitarte para seguir llevando una vida insana; debe animarte a vivir una vida sana.

No estoy abogando solamente por la naturopatía o las curas naturales. Si el médico corriente le dice a su paciente: "Tienes que comer menos carne y menos huevos. No es cuestión de que de pastillas. Tienes que hacer más ejercicio y beber menos alcohol." Eso es dar un tratamiento médico de acuerdo con las leyes de la vida y de la naturaleza.

Luego estás son las cinco cosas que Sri promete dar al monje que predique el sutra: empeño, vestiduras, cuenco de mendigar, cama y asiento y, finalmente, medicinas. Las

cuatro últimas corresponden a la lista bien conocida que se encontrará en muchos textos budistas antiguos, la lista de las cuatro cosas que el monje espera recibir de los laicos budistas: comida, ropa, sitio donde quedarse y medicina. Estas cuatro cosas representan lo mínimo requerido para el apoyo de la vida; en otras palabras, el monje tiene el derecho de recibir sólo lo que es necesario, nada más.

Esto nos lleva a la cuestión de la relación entre el monje y los laicos. En el Oriente budista los laicos aceptan la responsabilidad total de proporcionar todo lo material que necesita el monje, y lo hacen muy felizmente. Están muy contentos de poder capacitar al monje para que dedique todo su tiempo y energía a la vida espiritual, por que creen que eso es en beneficio de todo el mundo. De hecho, creen que por mantener al monje están acumulando para ellos mismos reservas de mérito que les ayudarán a tener mejor renacimiento, o que incluso contribuirá a su prosperidad material en esta vida. Algunos laicos, hay que admitirlo, mantienen a los monjes simplemente por lograr mérito. Pero aunque no tengan mucha comprensión de la vida espiritual, tienen una firme creencia en la virtud superior del monje y en lo meritorio que es mantenerlo.

En el Occidente moderno, el monje no puede esperar que se le mantenga así o por razones de ese tipo, ciertamente no puede esperarlo de la gente en general; quizás ni siquiera de la gente budista laica. Se les está volviendo difícil a los monjes vivir así incluso en Oriente. Algún otro modo debe encontrarse para proporcionar los requisitos materiales a aquel totalmente dedicado - es decir, quien esté dedicando todo su tiempo y energía al Dharma. Es por esto que el desarrollo de las empresas Subsistencia Correcta es un aspecto tan decisivo del establecimiento del budismo en Occidente.

Una vez que la gran diosa Sri ha hecho sus promesas, el capítulo continua, evidentemente, con la participación del Buda Shakyamuni, si bien eso no se nos dice. El nos habla de un Buda previo, durante cuya época la diosa Sri plantó, como dice el texto, una raíz meritoria - durante el período de ese Buda ella llevó a cabo acciones meritorias, las cuales, es de suponer, la han llevado a nacer como la diosa Sri. El dice que ese Buda deber ser adorado ceremonialmente con perfumes, flores e incienso y que debe ser adorado por el poder de la gran diosa Sri. La misma Sri, dice el Buda, deberá ser adorada también con perfumes, flores e incienso, además del rociar de varios jugos. De este modo uno adquirirá “un gran montón de maíz”.

El Buda cita entonces un verso un tanto interesante (al menos podemos todavía asumir que es el Buda el que habla):

“El sabor de la tierra crece en la tierra. Las divinidades se regocijan continuamente. Las divinidades de los frutos, las cosechas, los arbustos, las matas, los árboles hacen que las cosechas sean más resplandecientes.”

Cabe destacar dos cosas en esto. Según el verso los frutos, las cosechas etc. no crecen solamente debido a factores de tipo material. También hay factores psíquicos - a los que se refiere con el nombre *devas* o divinidades. Tan sólo hace algunos años, la gente en Occidente hubiera descartado tal noción por considerarla una tontería total, una reliquia de la antigua superstición animística pre-científica. Pero ahora los occidentales, incluso

los científicos, no están tan seguros. Ellos están considerando el asunto con bastante más cautela.

La segunda cosa a destacar es que en este pasaje la gran diosa Sri se convierte en algo así como en una diosa de la agricultura, incluso la diosa del maíz. Esto ilustra algo que dije en el capítulo anterior - que en cierto sentido, todas las diosas son diosas de la tierra. En el caso de Sri la conexión está particularmente clara. Al fin y al cabo, la forma más primitiva de riqueza, después del ganado, es el maíz o el grano. La palabra sánscrita para riqueza (*dhana*) y la palabra para maíz o grano (*dháná*) son casi idénticas, porque un hombre rico era alguien que tenía mucho grano en su almacén.

Lo que sigue en este capítulo del sutra consiste principalmente en instrucciones para la adoración ceremonial de Sri, la diosa de las riquezas, incluso la diosa del maíz o del grano - para ello se nos dan también varios conjuros mágicos. La adoración debe ser ejecutada principalmente por los laicos. Estos tendrán que llevar a cabo acciones meritorias, repetir conjuros mágicos durante un período de siete años, hacer la observancia de los días de luna llena y los de luna nueva - cumpliendo con los ocho preceptos - y adorar a los Budas por las mañanas y por las noches con flores, perfumes e incienso. Habrán de hacer eso por el logro de su propia Iluminación y la de los demás seres. Si uno hace todo esto, todo lo que desee se le cumplirá, la gran diosa Sri aparecerá y la morada propia estará repleta de oro, joyas y riquezas. En resumen, uno tendrá la bendición del suministro de todos los bienes.

Claramente, esta práctica es más apropiada para el laico que para el monje. No obstante, parece que los monjes también adoran a la gran diosa Sri. El texto dice que quien lleve a cabo la adoración hará pura su casa - su monasterio o retiro en el bosque. Más adelante dice el texto:

“En la casa, la aldea, la ciudad, el asentamiento, el monasterio o en el retiro en el bosque, ninguno en absoluto causará deficiencia.”

Luego parece que los monjes adoraban a la gran diosa Sri en la época en que el sutra fue pasado a la escritura - es decir, los monjes ejecutaban ceremonias mágicas para la adquisición de la riqueza. Esto parecerá ser inconsecuente con la primera parte del capítulo, en el cual la gran diosa Sri, de todas formas, promete proporcionar al monje todo lo que necesite. Podríamos considerar que este pasaje constituye evidencia de algo de degeneración; evidencia de que algunos monjes, al menos, añoraban las cosas mundanas. Esto sería una interpretación. Otra alternativa sería quizás considerar que señala hacia el futuro, una época en que los monjes ya no podrían confiar en el apoyo tradicional de los laicos.

En cualquier caso, el capítulo de Sri está claramente dividido en dos partes. En la primera, la gran diosa Sri promete dar al monje que sea el predicador del sutra todo lo que necesite. En esto está la economía budista en su forma más pura, la economía del dar. La abundancia y la riqueza mundana se dedican a fines puramente espirituales, se ponen al servicio de la luz dorada. La segunda parte del capítulo trata más bien de la gran diosa Sri en sí - trata más de la riqueza. A pesar de las referencias a la Iluminación

en esta parte del capítulo, parece que la abundancia y las riquezas tienden a convertirse en fines en sí mismos. En la primera parte del capítulo nos encontramos con la diosa Sri budista, pero en la segunda no encontramos realmente con la diosa hindú Lakshmi. Sri representa a la economía budista, Lakshmi representa la economía en general. Sri representa la riqueza dedicada a fines espirituales; Lakshmi simplemente la riqueza juntada y acumulada. Sri es las necesidades de la vida; Lakshmi es la abundancia, incluso la opulencia.

La adoración ceremonial de Sri, o Lakshmi, da lugar a un tópico de importancia fundamental: el tema de la producción de riqueza. Está muy bien hablar de dar dinero, ¿Pero de dónde vamos a sacarlo? Antes de darlo tienes que conseguirlo, y para conseguirlo tienes que producirlo. Luego ¿Cómo se ha de hacer esto? ¿Cómo se ha de producir la riqueza?

La segunda parte del capítulo sobre Sri no lo dice claramente. Dice que la riqueza se produce adorando a la gran diosa Sri, o mejor dicho Lakshmi ¿Pero podemos aceptar esto? Puede que necesitemos dinero para nuestras actividades budistas ¿Pero creemos realmente que lo sacaremos si ejecutamos la adoración ceremonial a Lakshmi, aun si la ejecutamos por siete años? No deseo negar la importancia del factor psicológico, o incluso psíquico, en la creación de la riqueza; pudiera ser que ayudase - sin duda no haría daño alguno - pero no pienso que pueda ser realmente el factor decisivo. Los hindúes, por supuesto, creen mucho en la adoración - no tanto en el sentido de la devoción para fines puramente espirituales, sino en adoración mágica para alcanzar algún objetivo mundano. Si quieres aprobar tus exámenes, diría el hindú, adora a Sarasvatí; si quieres apartar obstáculos, adora a Ganesh; si quieres el éxito en la batalla, adora a Karttikeya; si quieres riqueza, adora a Lakshmi. También encontramos esta actitud reflejada en este capítulo del sutra. Pero no pertenece realmente al budismo. Le pertenece más a la cultura india, por eso no hemos de considerarnos obligados por tal actitud.

Luego si la riqueza no la produce la adoración ¿Qué es lo que la produce? La produce el trabajo, la aplicación de la energía humana - tu energía y mi energía. Por supuesto que hay trabajo de muchos tipos. Hay trabajo que no está de acuerdo con los principios de la Subsistencia Correcta y lo hay que sí que lo está. La mayoría de la gente conoce muy bien el primer tipo: trabajo cuyo objetivo es producir cosas dañinas o innecesarias, trabajo aburrido, repetitivo y que no es creativo, trabajo hecho bajo condiciones desfavorables para el desarrollo personal, y en compañía de personas a quienes les es indiferente la vida espiritual o son incluso hostiles a ella. Pero hay una alternativa: el trabajo hecho por el beneficio del Dharma, no por un sueldo o por las propias comodidades. Es el trabajo hecho para que la riqueza producida o adquirida sea dada para el Dharma. Además, idealmente se hace con otras personas similarmente comprometidas con la vida espiritual.

Por supuesto que se están haciendo esfuerzos para ir hacia prácticas más éticas en el trabajo, incluso dentro del sistema capitalista. Existen actualmente corredores bolsa éticos: compañías que ofrecen garantizar que cualquier dinero que inviertas no irá a la compraventa de armas, tabaco o cualquier otro negocio no ético. Esto sugiere que algo

de ideología no capitalista ha encontrado un punto de apoyo; normalmente los capitalistas quieren hacer dinero a toda costa, indistintamente de las consideraciones éticas. Luego la inversión ética es al menos un paso en la dirección correcta, aunque es una modificación del sistema en vez de un reemplazo por algo más ético e idealista.

Pero tengo dudas de que haya un sistema económico alternativo que pudiera proporcionarnos bienes de consumo en la forma y hasta el punto que lo hace el sistema capitalista. La gente tiende a asumir que se podría pasar del sistema capitalista a otro más deseable éticamente, y seguir teniendo todos los caprichos del consumismo igual que antes. Yo personalmente lo dudo. Ni siquiera sé si se podría encontrar una alternativa viable, pero si la hubiera pienso que sería a costa de al menos algunos de los caprichos del consumismo. Sería pues una alternativa que la mayoría de la gente no estaría dispuesta a considerar - al menos que no hubiera muchísima formación quizás durante un período de siglos.

Tomemos un ejemplo muy simple, supongamos que todo el mundo se volviera al campo y cultivara la tierra para cosechar su comida. Para hacer eso tendrían que renunciar a sus coches y televisores; la mayoría de la gente no estaría dispuesta a hacerlo. Se paga un precio por introducir un sistema más ético, yo dudo de que mucha gente estuviera dispuesta a pagarlo. Luego tenemos que conformarnos con vivir en un mundo capitalista sin participar de valores, prácticas y objetivos capitalistas.

Yo considero que la estructura de la cooperativa es la opuesta a la capitalista, ésta es una razón por la que la estoy a su favor. Pero no es en absoluto fácil de aplicar. En la situación de los equipos de subsistencia correcta, en contraposición a los negocios de tipo capitalista ordinarios, hay un reparto equitativo de responsabilidad; o mejor dicho todos tienen responsabilidad según sea su comprensión del negocio y su experiencia. Este principio da lugar a mucha dificultad, ya que por varias razones a la gente no le resulta fácil cooperar en la forma que es esencial para que funcione el negocio. Los hay que quieren ser jefes, aunque la estructura de cooperativa no lo permite realmente, y otros quieren que se les diga lo que tienen que hacer en vez de tomar su parte de responsabilidad. Estas dos tendencias opuestas nos desvían de la aplicación de los principios cooperativos. Por lo tanto, es importante ser realista al considerar que es necesario para montar un negocio de subsistencia correcta. La gente a veces es muy ingenua en relación a lo fácil y bonito que sería tan sólo por estar trabajando juntos; pero realmente no es tan simple. No obstante vale mucho la pena esforzarse y tener fe en los principios cooperativos - en tomar lo que necesites y dar lo que puedas.

Un proyecto budista de subsistencia correcta en equipo tiene tres objetivos. Primero, tiene como objetivo proporcionar a sus trabajadores una forma de sustento - es decir proporcionarles lo que necesiten: no sólo sus necesidades de comida, ropa y casa, sino también sus necesidades de ir a retiros, comprar libros del Dharma, etc... En segundo lugar, tiene el objetivo de proporcionar una situación laboral que conduce al progreso espiritual. Esto quiere decir que funciona dentro de ese contexto económico como una cierta forma de comunidad espiritual, en la medida que los trabajadores son amigos entre sí y comparten los ideales del proyecto. Resumiendo, debe de proporcionar a quienes trabajen en esa situación la experiencia de *kalyana mitrata*, o amistad espiritual.

Y el tercer objetivo es ayudar a financiar actividades budistas: centros budistas, publicaciones, etc... Para que se le pueda considerar completamente un éxito, un negocio de subsistencia correcta necesita cumplir con estos tres objetivos.

Si así lo hace, la subsistencia correcta se convierte en una práctica espiritual en sí. Se convierte en lo que los hindúes llaman *niskama-karma yoga*, acto altruista practicado como medio de desarrollo. La economía budista no es sólo la economía de dar; también es la economía de la adquisición correcta de la riqueza, la creación correcta de la riqueza. Y eso es lo que nos ayudará a transformar el mundo.

8 El Orden Moral y Sus Defensores

En el curso de este comentario, no he podido tratar plenamente con el tema de la transformación del ser y del mundo en el Sutra de la Luz Dorada, solamente perfilarlo un poco. Hay muchos asuntos en la vida y la actividad de un ser humano que quedan por transformar y en este último capítulo quiero tratar con uno de ellos. Voy a explorar el capítulo 12 del Sutra titulado: “Sobre la instrucción acerca de los reyes divinos”.

El capítulo comienza con un saludo al Buda quien ha aparecido ya en el capítulo sobre *Srí*. El Buda Shakyamuni es saludado, además de serlo también las diosas *Srí* y *Sarasvatí*. Después conocemos a dos reyes, el Rey *Balendraketu* y su hijo el Rey *Ruciraketu*. (No nos dicen si este *Ruciraketu* es el mismo que el Bodhisatva *Ruciraketu* a quien conocimos en los capítulos 2 y 3.)

Al principio del capítulo 12, el Rey *Ruciraketu* acaba de ser coronado, se supone que por su padre. En otras palabras acaba de inaugurar su reinado. Por lo visto esta era la costumbre en la India antigua: cada rey coronó a su sucesor y después se jubiló. A menudo el viejo rey se hizo ermitaño y fue al bosque o a las montañas para pasar el resto de su vida en contemplación. Sin embargo, antes de irse el viejo rey daba al joven rey algunos consejos, y esto es lo que hace el Rey *Balendraketu*. El le dice a su hijo, el Rey *Ruciraketu*, que existe un manual para los reyes que se llama “La Instrucción acerca de los Reyes Divinos”. Además él dice que su padre, el rey *Varendraketu*, se lo explicó cuando él mismo fue coronado rey y añade que durante 20.000 años ha ejercido soberanía según la enseñanza (por lo visto vivían vidas mucho más largas en aquel entonces). Ahora ha llegado la hora de explicar el manual a *Ruciraketu*.

Pero primero cuenta como el libro ha llegado a ser: En cierta ocasión los reyes divinos celebraron una reunión en una gran montaña llamada *Vajrakara*. *Brahma* el maestro de los dioses estaba presente junto a los cuatro protectores del mundo – los cuatro grandes reyes. Ya hemos conocido a los 4 grandes reyes, pero ¿Reconocemos a *Brahma*, el maestro de los dioses?

Ya hemos visto que por todo el sutra hay muchos ejemplos de mitología hinduista que han sido incorporados a la estructura del pensamiento budista y a la práctica espiritual. Notamos por ejemplo que *Sarasvatí* y *Srí* tienen claros rasgos “hindúes” – digamos rasgos étnicos e indios, igual que aquí. Se presenta aquí a *Brahma* como el personaje original, védico o semi-védico, no el *Brahma* que encontramos en las escrituras Palís.

En la cosmología budista, como vimos en el capítulo 4, los *brahmas* ocupan los cielos del *rupaloka* que corresponden a las 4 *dhyanas*, y por ello se puede decir que son seres espirituales; sin embargo el *Brahma* de la mitología hinduista es otro tipo de figura. Se concibe, especialmente dentro del contexto védico, como a un capellán o consejero espiritual (término original: *purohit*) de los dioses. Así es como aparece en este capítulo. Por lo tanto tenemos que disociarle del otro *Brahma* con las connotaciones más refinadas, espirituales y budistas. Tampoco deberíamos confundirle con el *Brahma* de la mitología hinduista *puranica*, el dios creador. En la mitología védica más temprana, la que nos interesa aquí, *Brahma* se ve muchas veces como el *brahmán* por excelencia. Si

uno considera a los dioses, y a Indra en especial, como gobernantes arquetípicos, entonces Brahma es el brahmán y consejero arquetípico de ellos. Por eso, es apropiado que Brahma dé las instrucciones acerca de los reyes divinos.

Surge de nuevo la pregunta si la aparición de estas figuras mitológicas hinduistas significa la corrupción, o sea, la usurpación del mundo budista por el mundo hinduista, o si representa un intento valiente por parte de los budistas de entrar en el mundo hinduista. La línea es realmente muy fina. Por supuesto, uno puede salir al mundo y hablar el lenguaje del mundo, y a través de él intentar expresar un mensaje espiritual específico. Sin embargo, es necesario tener cuidado de que el mundo no te aplaste y que el medio no se convierta en el mensaje. Quizás pueda decirse que hubo un punto en el que el budismo perdió su equilibrio por la incorporación de muchas de las creencias y prácticas populares hinduistas hasta el punto que el mensaje espiritual del budismo fue arrollado y perdido de la vista. Quizás no se pueda decir esto con respecto al Sutra de la Luz Dorada y para nosotros, en Occidente, esto es algo abstracto porque hay poco peligro de ser arrollados por la mitología hinduista. Si bien los budistas hindúes hoy en día puedan sospechar de cualquier intento de expresar las verdades budistas con ese tipo de lenguaje. En occidente de lo que más tenemos que cuidarnos es de las actitudes, creencias, mitos y leyendas del cristianismo.

De todos modos, es claramente el Brahma de la tradición védica quien aconseja a los cuatro reyes aquí. Ellos empiezan por hacerle unas preguntas:

Usted, Brama es un maestro venerable entre los dioses, es el señor de los dioses. Solucione nuestros problemas, aclare nuestras dudas: ¿Por qué llaman “divino” a un rey nacido entre seres humanos? ¿Y por qué razón es llamado el rey “el hijo divino”? Si nace aquí en el mundo de los seres humanos, él debería hacerse rey, pero ¿Cómo ejerce un dios la soberanía entre seres humanos?

Por lo visto era la costumbre en la India antigua dirigirse al rey como “*deva*”, de la misma manera en que decimos “su majestad”. Claro está “*deva*” quiere decir dios (con minúscula) o un ser divino y es con este significado que lo encontramos en los textos budistas en palí. El Buda mismo, por ejemplo, se dirige al Rey Bimbisara como “*deva*”, aunque normalmente se traduce como “su majestad” lo cual no tiene el mismo efecto. Pues bien, los 4 reyes preguntan por qué se llama al rey de esta manera, porque después de todo parece un hombre, entonces ¿Por qué le llaman ser divino? El resto del capítulo consiste en la contestación de Brahma a esta pregunta, lo cual es muy interesante no solamente por lo que dice sino también por los términos en que lo dice.

En el curso de su contestación utiliza dos tipos de términos, podemos decir dos lenguajes: el mítico y el conceptual – o lo mítico y lo racional. Esto sirve para recordarnos la situación general de la que surgió el budismo. Hablando en general, el Buda vivió en una época que fue de transición, de antiguos valores a nuevos, de lo étnico a lo universal, del grupo al individuo. El grupo hablaba, digamos, el lenguaje del mito mientras que el individuo hablaba en términos conceptuales, el lenguaje de la razón. Por lo que podemos averiguar de los testimonios existentes, el Buda mismo habló el lenguaje de la razón. Más tarde, individuos de la tradición budista aprendieron a hablar con el lenguaje mítico y a adaptarlo a sus propósitos espirituales más elevados – pero esto es otra historia... Como documento literario, la oración de Brahma, o el capítulo en donde se encuentra la oración, data de unos mil años después del Buda, no obstante, demuestra claramente el proceso de transición de lo antiguo a lo

nuevo, del Hinduismo védico al Budismo. Brahma da dos respuestas a los 4 reyes, más bien da la misma respuesta dos veces en dos lenguajes distintos: primero el lenguaje del mito, y después el lenguaje de los conceptos, incluso el lenguaje de la doctrina.

Brahma empieza por decir que por haberle invitado a hablar, hablará por el bienestar de todos los seres, acerca del origen de los reyes nacidos en el mundo de los seres humanos y explicará como llegaron a ser reyes de sus reinos. Aquí tenemos primero la explicación más mítica. Brahma dice:

Con la bendición de los reyes divinos, entrará en el útero de su madre. Primeramente será bendecido por los dioses, después entrará en el útero. Aunque es rey y nace y muere en el mundo de los seres humanos, viene de los dioses y por lo tanto se llama hijo divino. Los 33 reyes divinos le han dado una porción de ellos mismos al rey y así se ha creado por magia la relación de hijo de todos los dioses para el señor de los seres.

Brahma hace 4 declaraciones que no son lógicamente consecuentes pero no importa porque aquí, lo que nos concierne es el mito. Primero, dice que el rey llega a la tierra desde el mundo de los dioses. Es, digamos, un dios encarnado. Segundo, antes de entrar en el útero de su madre futura, es bendecido por los reyes divinos y por los dioses. Tercero, cada uno de los 33 reyes divinos le han dado una porción de ellos mismos al rey; en otras palabras el rey está formado, digamos, de su propia sustancia. Y cuarto, el rey ha sido creado por magia; se supone que esto quiere decir que el rey posee lo que se llama un cuerpo ilusorio - un cuerpo que se puede percibir pero, igual que un espejismo, no existe en el sentido de que no tiene una existencia real o empírica.

Aunque sean inconsecuentes, estas cuatro declaraciones claramente comunican una cosa: que el rey no es un hombre ordinario. Hay algo en él que es divino; que es ciertamente una divinidad. Esta creencia, aunque suene rara, era una creencia extendida durante un largo periodo de la historia antigua y es cierto que podemos encontrar vestigios de ella en los tiempos actuales, incluso en Inglaterra. La creencia que el rey era una clase de ser divino era especialmente fuerte en el Egipto antiguo, en Sumeria y, de una forma algo diferente, en China; y es cierto que era una fuerte creencia durante una época en la India. Sin embargo, en la época del Buda ya estaba disminuyendo. Necesitaban una explicación más racional de la naturaleza y función del rey, y es esto lo que Brahma ofrece.

Sigue su declaración diciendo:

“Con el fin de suprimir lo ilegal, de destruir los actos malévolos, él ha de establecer a los seres en los buenos actos para poder así enviarles a la morada de los dioses. Tanto si es hombre o dios, un *Gandharva*, un líder de los hombres, un *Raksasa*, o un intocable, él quita los actos malévolos. El rey es el padre de aquellos que hacen buenos actos. El rey ha sido bendecido por los dioses para mostrar el cumplimiento y el fruto². El rey ha sido bendecido por los dioses porque pertenece al mundo actual para mostrar el cumplimiento y el fruto de acciones bien hechas o acciones mal hechas. Porque cuando un rey ignora una acción mal hecha en su reino y no impone el castigo adecuado a la mala persona, con el descuido de las acciones malas, florece mucho la maldad, numerosos actos malévolos y disputas surgen en el reino.”

² Fruición and fruti

Antes de seguir, tenemos que tener claro quienes son los dioses o *devas* dentro de este contexto. En las *Vedas*, los libros más sagrados (o lo que más adelante fueron escritos como libros) del hinduismo antiguo, por lo general los *devas* son personificaciones de los fenómenos naturales. Está por ejemplo *Surya*, el dios sol; *Indra* el dios de la lluvia y las tormentas violentas; *Usas*, la diosa del alba; *Agni* el dios del fuego, especialmente el fuego sacrificial; los *Maruts*, los dioses del viento. Todos estos son personificaciones de fenómenos naturales. Después aparecieron dioses de otro tipo que personificaron cualidades éticas y espirituales, como por ejemplo *Mitra* y *Varuna*; incluso divinidades que personificaron actividades y funciones humanas, como la diosa *Vac*, el habla, a quien conocimos en el capítulo sobre el Budismo y la cultura.

Cuando unos siglos más tarde conocemos algunos de estos dioses en las escrituras budistas, notamos que han cambiado bastante. Los dioses ya no son personificaciones de fenómenos naturales que excitan miedo y a quienes hay que propiciar. Son seres como nosotros, pero más felices, más poderosos con vidas más largas. ¿Entonces, qué habrá pasado? ¿Qué ha provocado este cambio? Lo que ha pasado es que se ha introducido una nueva idea: la ley del karma, o si quieres, una extensión de la ley de karma. No siempre nos damos cuenta que la ley del karma fue desconocida por la mayoría de los arios. Está mencionado en uno de los *Upanishads* pre-budista, pero solamente como una enseñanza esotérica. El karma empieza a ponerse en primer plano con el Budismo y quizá también con el Jainismo donde se describe de una manera completa y detallada.

La ley del karma es la concreción en un cierto nivel de una ley aun más extensa, la de la condicionalidad, la que se aplica a absolutamente toda la existencia condicionada. La ley del karma se aplica a toda existencia sintiente. Se aplica donde haya conciencia, donde haya una mente y una voluntad. Dicho brevemente: la acción lúcida produce la felicidad y la acción torpe produce el sufrimiento. Acciones lúcidas son aquellas que están libres de avaricia, odio e ignorancia, y que están, en cambio, acompañadas de amigabilidad y sabiduría. Acciones torpes son las que están acompañadas y surgen de la avaricia, el odio y la ignorancia.

Tradicionalmente, la ley del karma opera no solamente dentro del contexto de la vida actual, sino de una serie entera de vidas; en otras palabras, la ley del karma, hablando tradicionalmente, está vinculada con el hecho del renacimiento. Ya que la ley del karma opera a todos los niveles de la existencia condicionada, un ser humano puede renacer como un dios por el resultado de acciones lúcidas mientras vivía en la tierra; en cambio, un dios puede renacer como un ser humano. Nosotros también podemos renacer como *asuras*, como seres de los infiernos, como espíritus hambrientos etc. Según la versión popular de la enseñanza, los seres humanos pueden incluso renacer como animales como resultado de haber hecho actos torpes. Todo esto está representado en la bien conocida imagen tibetana : La Rueda de la Vida.

Ahora estamos en una posición mejor para entender la segunda y más racional explicación de Brahma sobre el por qué se dirigen a los reyes como *deva*. Lo miraremos frase por frase. Primero, Brahma dice:

Con el fin de suprimir lo ilegal, de destruir los actos malévolos, él ha de establecer a los seres en los buenos actos para poder así enviarles a la morada de los dioses.

Como ya hemos visto, el rey ha venido desde el cielo; el rey es un dios renacido en la tierra como hombre. Esto es terreno común en ambas explicaciones de Brahma, la mítica tanto como la

racional. Sin embargo, en la explicación mítica no hay explicación sobre el cómo un dios se convirtió en un dios. El hecho es que no hace falta una explicación. Un dios es una personificación de los fenómenos naturales.

Pero con respecto a lo racional, sí que hace falta una explicación, y esta se da dentro de la estructura proporcionada por la ley del karma. Un dios se ha convertido en la persona que es como resultado de acciones lúcidas. Al principio era un hombre y después de haber hecho un número extraordinario de acciones lúcidas, renació en un mundo celestial superior, como lo que llamamos *deva*, un dios. En ese mundo superior disfruta de felicidad y grandes poderes; vive durante muchos años, hasta incluso miles de años. Pero, en un momento dado, el karma que le causó renacer como un dios se agota y renace nuevamente en la tierra. Sin embargo, como resultado secundario de todas sus acciones lúcidas, no renace como un hombre normal y corriente, sino que renace como un hombre especial, un hombre líder, un rey.

Todo esto es común en todas las escuelas del budismo y no hay ninguna que no lo acepte aunque el sitio que ocupa y la importancia que tiene varíen. Pero la idea en sí sugiere un punto de vista algo idealizado sobre la función del rey; sugiere que la institución del rey como tal posee una base moral definida, y que es un estado de mucha felicidad. Tendría que ser así si fuera el premio digamos por acciones lúcidas. Por lo tanto podemos decir que los reyes son dioses renacidos únicamente en donde la institución del rey existe en una forma ideal.

En otras palabras, supongamos que uno renace en la familia de los César, por ejemplo Calígula o Nerón, esto estaría lejos de ser una bendición – más bien sería un desastre. Ser el rey en estas condiciones no puede ser el premio por acciones virtuosas, y por lo tanto no se puede decir que es siempre el caso que los reyes han sido dioses en existencias anteriores. Parece que depende de la naturaleza de la institución del rey en la época en que nace. Si uno naciera en una familia real la cual representara o encarnara una concepción ideal de la función del rey, en tiempos de paz y prosperidad, eso se podría ver como el resultado de acciones lúcidas hechas en el pasado, es posible que uno hubiera sido un *deva* en una existencia anterior. Sin embargo, si uno nace en una familia real que solamente ejerce el poder, sin base ni normas éticas, en tiempos de guerra y conflicto, incluso conflicto dentro de la familia real misma, con la posibilidad de ser asesinado joven, o si vive aterrorizado durante décadas, pues, claramente no sería el resultado de acciones lúcidas hechas anteriormente.

Parece que Brahma describa una situación ideal, la institución del rey en el sentido ideal, y lo que se pueden llamar condiciones cósmicas normales. También parece que, en el momento en que Brahma habla, y por lo tanto la época en la que se compuso o se escribió el Sutra, la posición del rey era heredada; mientras que en tiempos modernos muchas veces los gobernantes son elegidos o incluso ellos toman el poder a la fuerza como es el caso de los dictadores militares. La declaración de Brahma no implica que los soberanos de hoy en día son dioses renacidos. Igual son asuras renacidos, o *pretas* renacidos – lo cual sería peor aun.

Tampoco se puede inferir de esto que los soberanos que nacen en circunstancias poco favorables han cometido actos torpes durante sus vidas anteriores. Surge la pregunta: ¿Los inocentes pueden sufrir? Por ejemplo en el caso del Dalai Lama; el noveno, el décimo y el undécimo Dalai Lamas murieron, o fueron asesinados de muy jóvenes. Puede que aquel ser identificado como el Dalai Lama en cada caso no fuera de hecho la encarnación del Bodhisattva Avalokitesvara, sino algún otro ser desgraciado cuyas acciones torpes resultaron en su nacimiento en una familia en particular y su selección

en una manera particular. Por otro lado, puede que sí fuera el verdadero Dalai Lama y los esfuerzos de Avalokitesvara por parte del pueblo tibetano fueron interrumpidos por gente con afán de poder. Existen estas dos posibilidades, pero cual de ellas se aplica al caso concreto de un Dalai Lama no podemos saberlo. La actitud popular entre budistas hindúes parece ser que el hombre bueno siempre tiene éxito, porque tiene mucho *punya* y no puede sufrir una desgracia grande. Sin embargo es necesario cuestionar esta actitud. Después de todo, el Bodhisattva está siempre dispuesto a arriesgarse.

La actitud hindú, la actitud hindú budista incluida, muestra a veces un optimismo algo superficial. El budismo tradicional no siempre da peso suficiente al hecho de que una persona genuinamente inocente sin mucho karma torpe a su crédito puede sufrir como resultado del karma torpe de otras personas. Creo que hay una tendencia grande – no tanto en el Budismo sino más bien en el pensamiento hindú general – a asumir que si algo *desagradable* te ocurre es porque te lo mereces. Esto parece reducir todo lo que te ocurre a karma, a tus propias acciones lúcidas o torpes. Pero esto no es realmente la enseñanza budista.

Que sepa yo, la enseñanza de las cinco *niyamas* – las cuales muestran que hay otros cuatro niveles en los que opera la condicionalidad además del nivel del karma – no aparece en el budismo salvo que en el *Theravada*. Incluso en el *Theravada*, la enseñanza no aparece dentro del canon sino en la literatura comentario a éste, como una especie de sistematización de la enseñanza. Uno de los sitios más importantes en que aparece es en el comentario de Buddhaghosa sobre el *Dhamma-sangani*, el primer libro del *Abhidamma Pitaka*. Parece que no ha llegado al budismo tibetano ni al *Sarvastivada*. Como consecuencia, en el budismo tibetano y en el Mahayana en general, existe la tendencia de creer que todo lo que te ocurre es el resultado de tu propio karma pasado, sin embargo la enseñanza de las cinco *niyamas* deja claro que eso no es así.

No hay una sola escuela que haya recogido enteramente la enseñanza budista, aunque en todas ellas se encuentran enseñanzas útiles. Si uno se limita a las fuentes dentro del budismo tibetano o del Sarvastivadin por ejemplo, no se encuentra la enseñanza sobre las cinco *niyamas*, lo cual es una grave pérdida que podría causar un profundo malentendido. Ya que ninguna escuela budista puede tratar con todos los aspectos posibles algunas cosas inevitablemente se dejan fuera mientras otras se enfatizan más. Por lo tanto es importante tener un conocimiento lo más amplio posible de las distintas formas del Budismo. Incluso, puede que algunos puntos relevantes hayan estado perdidos a toda la tradición budista por cualquier razón, quizá histórica, y que sea preciso mirar la obra de Platón, o Schopenhauer o Shelley. Es probable que no sea un punto muy importante pero a veces los puntos de menor importancia aparentemente pueden ser de mayor utilidad durante las etapas tempranas de nuestro desarrollo espiritual.

Se puede decir que a la vista, el Budismo hindú no era suficientemente consciente de que una cosa como la tragedia podía existir. Esto es tal vez una contribución del pensamiento occidental. Podríamos pensar que alguien que nació con una cantidad de mérito acumulado podría guiar su vida para evitar acontecimientos adversos, y eso es cierto – pero hay límites. A veces, otras personas, por razones torpes están resueltas a hacerte daño. El hecho de que tú hayas actuado siempre de forma lúcida o que hayas sido muy inteligente no necesariamente significa que puedas evitarlo. Quizás, hayas mantenido una actitud mental o emocional positiva, pero externamente has sido vencido o incluso matado a pesar de todo el *punya* que hayas acumulado. El pensamiento hindú tradicional, y hasta un grado el de budismo también, no tiene suficientemente esto en cuenta – siempre busca el final feliz. Esto está muy arraigado en la actitud hindú hacia la vida misma, y por eso dicen que en India tienen drama pero no tienen tragedia. Siempre hay un final feliz, hasta incluso si un dios tiene que acudir y devolver la vida a los

muertos para conseguirlo. Es un poco como el Libro de Job, que es casi una tragedia pero en el último momento toma otra dirección. Después de su sufrimiento, Dios devuelve a Job todo lo que había perdido multiplicado por diez – como si tener otros diez hijos e hijas te compensara por aquellos que has perdido, como si la tragedia pudiera ser borrada.

Puede que el Rey Bimbisara del Canon Palí haya perdido su reino, no obstante su historia no es una tragedia de verdad. Él fue un *entrado en la corriente*, posiblemente también un *anagami*, y perder un reino para él no era una pérdida grande. Es imposible considerar que una persona que ha conseguido entrar en la corriente haya fracasado en la vida, a pesar de lo que le haya ocurrido externamente. Si Edipo, o el rey Lear, hubiera conseguido entrar en la corriente no hubiera habido una tragedia aunque le pasaran muchos desastres.

Entonces, cuando Brahma dice que un rey ha sido un *deva* en otra vida tenemos que preguntarnos qué está diciendo de verdad, a qué tipo de posición real se refiere. De alguna manera no parece ser como la idea del rey que existe en occidente representado por Shakespeare con sus palabras: “intranquila reposa la cabeza que lleva la corona”. Por otro lado otro personaje en una obra de Shakespeare dice “Qué divinidad está en la persona del rey”. Las obras históricas de Shakespeare parecen implicar que sí que existe algo divino en la persona del rey. En la ceremonia de coronación británica, la cual tiene su origen en tiempos del medioevo, el soberano se ordena como un clérigo en ordenes religiosa y lo ungen con aceite consagrado. Especialmente en la época de los *Stuart* en Inglaterra, se consideró al rey como el representante de Dios sobre la tierra. El rey Carlos I afirmó este principio fuertemente a la hora de su juicio, que él era responsable ante Dios y no ante sus súbditos. Mantuvo este principio hasta el final: “El súbdito y el soberano son cosas completamente diferentes”

También existió la creencia, hasta la época de la reina Ana, de que el soberano tenía poderes curativos. Había una enfermedad llamada *scrofula* y conocida como el rey de los males, ya que la gente creía que el rey (o la reina) podían curar con el tacto a la persona afligida por ese mal. Se estima que Carlos II tocó a unas 200.000 personas a lo largo de su reinado. Siendo niño, el Dr. Johnson fue tocado por la reina Ana con ese propósito - fue una de las últimas personas en Inglaterra tocada en ese modo. Se creía que ese poder - el cual se suponía provenir de Eduardo el Confesor a través de todos los soberanos ingleses- se terminó con los Stuardos, porque la casa de Hanover era una rama colateral y por eso no había heredado ese poder. Hay todavía algunos vestigios de la creencia en la divinidad de la monarquía en el caso de la monarquía inglesa. Es un tanto interesante cuanto se alborotó porque la princesa Diana diera la mano a víctimas del SIDA.

Aunque es normal dentro de la tradición budista que el rey sea un *deva* en su vida anterior, el Sutra de la Luz Dorada pone otro punto: como resultado de su pasado – podemos decir también de su condicionamiento positivo – el rey tiene la tendencia natural hacer acciones lúcidas. Hace buenas acciones él mismo y anima a los demás de hacerlo. Además, como rey, suprime lo que sea ilegal, lo que esté en contra del orden moral. Destruye acciones malévolas y establece a los seres en actividades hábiles y meritorias.

Lo hace, nos cuenta, para que los seres renazcan en el mundo de los dioses como resultado de sus acciones meritorias, es decir, en el mundo desde el cual él mismo ha venido. Esto me recuerda algo similar en el *Bhagavad Gita* y parece que no ha sido comentado nunca: El *Bhagavad Gita* es un diálogo entre Krishna y Arjuna y este forma parte de la gran épica hindú el *Mahabharata*. El *Gita* consiste de 18 capítulos y en el capítulo 4, Sri Krishna explica a Arjuna que los dos han renacido muchas

veces en el pasado. La diferencia es que Krishna recuerda sus vidas anteriores y Arjuna no lo hace. Krishna dice: “Cuando disminuye la honradez, cuando crece lo injusto, entonces yo aparezco para proteger lo bueno. Para la destrucción de lo malo, para establecer el Dharma, renazco era tras era.” En India por lo menos, estos son los más famosos versos de todo el *Bhagavad Gita*. Esto representa la fundación del *avataravada* hindú, la creencia en encarnaciones sucesivas de Dios – con mayúscula.

Existen dos diferencias importantes entre el *Bhagavad Gita* y el Sutra de la Luz Dorada. En el *Bhagavad Gita* el mismísimo ser supremo desciende a la tierra como Rama, Krishna etc; desciende por su propia voluntad. Por supuesto en el Budismo no existe un ser supremo. El descenso tiene lugar dentro de la estructura de la existencia condicionada – desde un plano más elevado hacia uno más inferior de la existencia condicionada, desde el cielo hacia la tierra – y tiene lugar bajo la ley del karma. Brahma se refiere al rey como “él que destruye los actos malos”. Sin embargo, Sri Krishna se refiere a si mismo como “él que viene para la destrucción de la maldad”.

Al seguir con la explicación de por qué se dirigen a los reyes como *deva*, Brahma dice:

Tanto si es hombre o dios, un *Gandharva*, un líder de los hombres, un *Raksasa*, o un intocable, él quita los actos malévolos.

La conexión aquí no está del todo clara; de hecho, la gramática no está clara. “Él” puede referirse al rey porque en la frase anterior, Brahma está hablando del rey: “... él [es decir el rey] ha de establecer a los seres en buenos actos ...”. Es posible que la frase quiera decir que el rey desanima a toda clase de seres sintientes de hacer acciones torpes. Pero, es más probable que la frase sea un tipo de interposición, así que se puede entender las palabras “...él quita los actos malévolos...” como uno quita los actos malévolos. Es decir, no importa a qué clase de seres uno pertenece, qué posición social uno ocupa, si uno es dios o hombre: es siempre posible hacer acciones lúcidas o actos malos, y uno tiene la posibilidad de un renacimiento en un cielo más elevado. Entendida así, la frase es una afirmación de la base en la que se apoya la explicación racional de Brahma acerca de la naturaleza y función del rey. En otras palabras, es una afirmación de la ley del karma.

Es posible entender la frase de otra manera: no importa los orígenes del rey, a qué casta pertenece según su nacimiento. Lo importante es que quite actos malos, y si lo hace, entonces es el rey. Esto está muy de acuerdo del espíritu general del budismo como una religión universal, y va en contra al hinduismo ortodoxo según el cual el rey tiene que provenir de la casta *ksatriya*, de la misma manera en que la persona que enseña tiene que provenir de la casta del brahmán.

La próxima frase es muy corta:

“El rey es el padre de aquellos que hacen buenos actos.”

Esto quiere decir que aquellos que hacen buenos actos no tienen nada que temer del rey; él les cuidará y les protegerá. Además, al animar a la gente a hacer buenos actos, él se

pone en relación de padre con ellos, hablando moralmente. Volveré a este punto más adelante.

Las frases siguientes son muy parecidas y las consideraré a la par:

El rey ha sido bendecido por los dioses para mostrar el cumplimiento y el fruto. El rey ha sido bendecido por los dioses porque pertenece al mundo actual para mostrar el cumplimiento y el fruto de acciones bien hechas y acciones mal hechas.

Estas frases contienen la esencia de la oración de Brahma, la esencia de la “Instrucción acerca de los reyes divinos”, la esencia del consejo del rey Balendraketu a su hijo el rey Ruciraketu. Este asunto está expresado claramente más adelante en la oración de Brahma cuando dice:

“Se llama rey porque actúa de varias maneras para demostrar el cumplimiento y el fruto de acciones bien hechas o mal hechas.”

Con esto quiere decir que la ley de karma debería reflejarse en el orden social. Bajo la ley de karma, acciones lúcidas tienen la felicidad como resultado, y las acciones torpes el sufrimiento. Debería ser igual dentro del orden social: hay que animar acciones lúcidas y castigar acciones torpes. Es decir, el orden social debería ser un orden moral y el defensor de ello es el rey. Cada rey es responsable de apoyarlo en su propia región.

El orden moral funciona según un principio sencillo, aun más sencillo y fundamental que la ley del karma. *Acciones tienen consecuencias*. Muchas veces lo olvidamos y tendemos de hacer las cosas sin pensar. No nos damos cuenta de que lo que estamos haciendo tendrá consecuencias – quizás algunas muy graves – tanto para nosotros como para otras personas. Actuar sin pensar en las consecuencias de nuestros actos es irresponsable. En la medida en que uno actúa con responsabilidad, uno es un individuo y si uno actúa sin responsabilidad no es un individuo. Entonces, si queremos ser individuos tenemos que aprender actuar con responsabilidad. Tenemos que recordar que las acciones tienen consecuencias; tenemos que ser conscientes de la ley del karma; debemos entender por qué el orden social ha de ser un orden moral.

¿Pero porqué *debe* el orden social ser un orden moral? Ya he contestado esta pregunta hasta cierto punto. El orden social si es un orden moral, es entonces un lugar de entrenamiento, por así decir, para las acciones lúcidas. Si hacemos acciones lúcidas acumularemos mérito y si acumulamos mérito renaceremos en un estado celestial feliz – es decir como un dios. Así pues, si el orden social es un orden moral de verdad, si el rey cumple con su deber – en otras palabras, si él no ignora ningún acto malévolo – y si sus súbditos observan el orden moral y actúan de forma lúcida, resultará que renacerán como dioses, y las fuerzas de los dioses amenterán.

Esto es muy significativo. En el universo hay una lucha constante entre los dioses y los asuras, entre las fuerzas positivas y las negativas dentro de lo condicionado, dentro del samsara. A veces los dioses salen victoriosos, y a veces los asuras. Así que los dioses tienen un interés, digamos, en que los seres humanos hagan acciones lúcidas, porque

tales seres humanos renacerán como dioses y el número de dioses aumentará. Será entonces más fácil vencer a los asuras. El punto de vista tradicional budista es que el mantener el orden moral sobre la tierra es de importancia cósmica porque ayuda a mantener el equilibrio a favor de las fuerzas positivas, incluso espirituales dentro del universo.

Como ya hemos visto en el capítulo “El significado espiritual de la confesión”, lo espiritual no es igual que lo trascendental. Por lo tanto no debemos confundir la batalla entre los dioses y los asuras con el conflicto entre la luz dorada y la oscuridad, el conflicto entre la Iluminación y la naturaleza. La primera es una batalla que tiene lugar dentro de lo condicionado, mientras que la segunda es el conflicto mucho más serio y radical entre lo incondicionado y lo condicionado; más bien entre lo incondicionado y la parte negativa de lo condicionado. La parte positiva de lo condicionado está del lado de lo incondicionado por así decirlo. Los dioses están del lado del Buda; las acciones lúcidas están del lado de la Iluminación; lo ético está del lado de lo trascendental; *sila* y *samadhi* están del lado de *Prajña*; el orden moral está del lado de la comunidad espiritual.

Pero me he precipitado, volvamos al individuo responsable, él que hace acciones lúcidas – más bien volvamos a los individuos (en plural). El orden moral se puede describir como una red de individuos éticamente responsables, personas que actúan de forma responsable hacia ellos mismos y hacia los demás, es decir, aquellos que procuran hacer lo que de verdad será lo mejor para ellos mismos y para otras personas. Esto crea una sociedad en donde todo el mundo actúa de forma responsable con respecto a la ética, una sociedad que iguala completamente al orden moral, el cual clara, fiel y plenamente refleja la ley del karma. Quizás ninguna sociedad humana – al menos ninguna sociedad humana grande – haya sido nunca un orden completamente moral. Sin embargo, grande o pequeña, todas las sociedades humanas son ordenes morales hasta cierto punto.

El orden moral nos obliga actuar de forma éticamente responsable, a hacer acciones lúcidas, a prestar atención a la ley del karma. En otras palabras, nos obliga a desarrollarnos como individuos. El orden social debe ser un orden moral porque en definitiva ayuda a la gente desarrollarse espiritualmente. No podemos desarrollarnos sin hacernos individuos éticos, sin desarrollar el sentido responsable hacia nosotros mismos y hacia los demás. Pero es muy difícil ser un individuo ético dentro de una sociedad no-ética, entonces la sociedad debe ser un orden moral, es decir, debe reflejar en ella como opera la ley del karma.

La primera sociedad humana con que hacemos contacto al entrar en este mundo es la familia, y esta no es simplemente una entidad biológica, debería ser también un orden moral. Debería reflejar el orden de la sociedad más amplio, de la misma manera en que la sociedad en sí debería reflejar al orden moral ideal, el cual es la ley del karma. Los defensores del orden moral dentro de la familia son obviamente los padres. Los padres son los reyes divinos en pequeña escala. Educan a los niños en la observancia de las normas morales; les enseñan que las acciones tienen consecuencias. No es cuestión simplemente de educar a los niños para que vivan en la sociedad, sino que también es necesario darles la comprensión, aunque rudimentaria, de la ley del karma; el

entrenamiento, aunque elemental para hacer acciones lúcidas. Esto ayudará al niño más adelante a llegar a ser un verdadero miembro de una sociedad, la cual es también un orden moral. A la vez le ayudará a desarrollarse como un individuo.

En las escrituras en palí, vemos que el Buda hace esta misma cosa. Nos cuentan que un día cuando estaba dando un paseo, quizá pidiendo limosna, él se encontró con un grupo de niños. Y como todos los niños, en India, en Inglaterra o en cualquier otro sitio, atormentaban a una criatura – un cuervo que tenía un ala rota. Entonces, el Buda se acercó y les preguntó si a ellos les gustaría ser tratados así. Respondieron por supuesto que no. Luego el Buda les dijo que si a ellos no les gustaría por qué trataban a los demás así – que al cuervo, como a ellos, no le gustaba. Al oírlo de esa manera, los niños lo entendieron y dejaron irse al cuervo.

Ya está claro que a los jóvenes les hace falta saber cómo son las cosas, lo que puedan hacer y lo que no, las acciones aprobadas y las que les van a crear líos. Si un día los padres se ríen de una acción del niño y al día siguiente se enfadan por la misma cosa, el niño acabará confundido y ansioso porque no sabrá qué hacer. Y es igual con los adultos; es necesario que tengamos bastante claro que ciertas acciones tendrán ciertas consecuencias; tenemos que existir dentro de un orden; mejor aun, existir dentro de un orden moral, aunque hablando psicológicamente al menos, cualquier orden es mejor que nada.

¿Qué pasa cuando el orden moral colapsa? ¿qué pasa cuando el rey ignora un acto malévolo?; ¿Cuando el acto malévolo no es seguido por los resultados apropiados? Para la contestación tenemos que volver al capítulo 12 del sutra, al discurso de Brahma. En este se da una descripción de una sociedad sin un orden moral y que por lo tanto no se puede considerar como una sociedad. Citaré sólo lo suficiente para dar una idea de lo que puede pasar cuando el orden moral colapsa.

Brahma dice:

“Cuando un rey deja pasar un acto malévolo en su región y no impone el castigo apropiado a la persona malévol, en el incumplimiento crece mucho la ingobernabilidad, los actos malvados y las disputas surgen en gran número en el reino. Los dioses principales se encolerizan en la morada de los Treinta y tres cuando un rey deja pasar un acto malévolo en su región. Su región es azotada con los actos espantosos más horribles y su reino es destruido por la llegada de ejércitos extranjeros, así como sus placeres y sus casas. Quienes hayan acumulado riquezas, por medio de actos malévolos se robarán mutuamente. Si él no cumple con su obligación por la cual él tiene el reinado, destruye su propio reino igual que el jefe de los elefantes pisotea una charca de lotos. Los vientos desfavorables soplarán, caerán lluvias desfavorables, desfavorables serán los planetas y las costelaciones, de igual modo el sol y la luna. Ni las cosechas, ni las flores, ni los frutos, ni las semillas madurarán bien. Surgirán hambrunas donde el rey no cumpla. Contrariadas estarán las mentes de los dioses en sus moradas cuando un rey deje pasar un acto malévolo en su región. Todos los reyes de los dioses se dirán entre ellos: Ilícito es este rey, pues da apoyo al lado de lo ingobernable. Tal rey pronto encolerizará a los dioses. Debido a la cólera de los dioses su región perecerá. Habrá

destrucción causada por las armas en la región en que haya ingobernabilidad. Actos malvados, disputas y enfermedades surgirán. Los jefes de los dioses se encolerizarán. Los dioses no se ocuparán de él. Su reino será aruinado. El rey fracasará. El se verá separado de los suyos, de hermano a hijo, separado de su amada esposa. O morirá su hija. Habrá duchas de meteoritos y de materiales incandescentes. El miedo a los ejércitos extranjeros y a las hambrunas aumentará enormemente. Morirá su amado ministro y morirá su amado elefante también. En cuanto hayan muerto, morirán también sus amados caballos, así como sus camellas. Habrá robos entre las casas, los placeres y las riquezas. En cada distrito se degollarán entre ellos con armas. En las regiones habrá disputas, riñas, actos malvados. Un demonio malvado entrará en el reino. Habrá enfermedades graves. Tras esto los venerables se harán ingobernables. Sus ministros y sirvientes se harán ingobernables. Tras esto habrá respeto por la persona ingobernable y habrá constantemente opresión para los seres que respetan la ley. Donde se rinde honor a la gente ingobernable y hay opresión de los que respetan la ley, allí tres cosas se rebelan: las costelaciones, el agua y los vientos. Tres cosas perecen cuando se acepta a las personas ingobernables: el sabor y la fuerza de la buena Ley, la fuerza de los seres y el sabor de la tierra. Donde se rinde honor a la gente falsa y se deshonor a la gente honesta, tres cosas habrá: hambrunas, rayos e impurezas. Tras esto no habrá ni sabor ni fuerza en los frutos y en las cosechas. Muchos seres enfermarán en esas regiones. Los frutos grandes y dulces de esas regiones, se harán pequeños, amargos y agrios. El juego, la risa y el placer, previamente cosas de diversión, se harán débiles y nada divertidas, cargadas de cientos de inquietudes. El carácter húmedo y el sabor de las cosechas y de los frutos desaparecerá. No darán satisfacción ni al cuerpo, ni a los sentidos ni a los elementos. A los seres se les hará mal aspecto, ellos serán de poca fuerza, muy débiles. Habiendo comido mucho no alcanzarán la saciedad. Tras ello no lograrán fuerzas, ni valor, ni energía. Los seres se verán plagados por la enfermedad, oprimidos por distintas enfermedades. Surgirán demonios malvados, costelaciones y varias *raksasas*. Un rey sería ingobernable si estuviera de la parte de la ingobernabilidad: las tres esferas en el círculo de todo el mundo triple están dañadas. Muchos de esos males surgen en esas regiones cuando un rey no es imparcial y deja pasar un acto malévolo. Un rey, si deja pasar un acto malévolo, no ejecuta su reinado según la obligación para la que fue consagrado por los jefes de los dioses.”

La imagen que Brahma presenta es terrible y sombría. Pero no es difícil de reconocer. Algunas características podemos reconocerlas muy bien porque se ven en nuestra sociedad hoy en día la cual no es un orden moral. El orden moral no se ha colapsado igualmente en todas partes, sin embargo se ha colapsado hasta un grado alto en muchos lugares del mundo y en muchos aspectos de la vida humana. Esto no quiere decir que de pronto mucha gente se ha hecho deliberadamente malévola. La gente es probablemente la misma de siempre pero las circunstancias han cambiado.

En primer lugar, los valores espirituales sobre los cuales el orden moral se basaba tradicionalmente, ya no son tan aceptados. Parece que la ciencia y la tecnología los hayan convertido en irrelevantes. En algunas partes del mundo, en algunas sociedades, esos valores han sido atacados y rechazados abiertamente. Y donde no ha pasado esto, los valores espirituales ya no son tan importantes para un número significativo de personas. El orden moral de la sociedad no tiene fundamento real y sólido. Sigue

existiendo por la fuerza del hábito y esto no puede continuar mucho más tiempo. Luego, la presencia de empresas grandes e impersonales implican que es a veces muy difícil saber quién es responsable y de qué, y quién ha hecho qué. Las cosas simplemente pasan – incluso cosas que pueden afectarnos radicalmente. Es imposible seguir el hilo atrás para encontrar una persona en particular que acepte la responsabilidad. Nadie la acepta, no son las acciones de nadie – y esto es especialmente el caso con departamentos gubernamentales igual que con las impresas grandes.

La vida social, la vida como un miembro de la sociedad humana se ha convertido en algo muy complejo, como una enorme alfombra persa sin patrón, simplemente miles y miles de hilos que van en todas las direcciones con el resultado que es imposible ver por donde empieza o termina un hilo en concreto. Miles y miles de acontecimientos tienen lugar en la sociedad, pero es difícil seguir un acontecimiento desde su principio hasta su fin, difícil saber cual ha sido la causa. A menudo, ni siquiera sabemos si un factor en una situación es causa o efecto.

El resultado de todo esto es que nos sentimos como si viviéramos en un mundo donde las acciones no tienen consecuencias; donde ciertas causas no están seguidas siempre por ciertos efectos – al menos no en el mundo de los seres humanos. Nuestra experiencia es que vivimos en una sociedad que no es un orden moral inteligible, y que no vale la pena hacer acciones lúcidas, que no importa lo que hagas, porque las acciones no parecen tener consecuencias morales, al menos ninguna que se pueda experimentar u observar. Así que dejamos de ser éticamente responsables, y hasta este punto dejamos de ser individuos; no solamente dejamos de desarrollarnos sino también empeoramos. Y además, tenemos la sensación de que no valemos personalmente; que la sociedad en general no nos hace caso, que no nos toma en cuenta, no nos escucha. Resulta que nos sentimos frustrados, impotentes y resentidos.

¿Cómo se puede restaurar el orden moral de la sociedad? Ya no tenemos reyes como los de antaño, entonces no podemos exhortar a nadie a apoyar el orden como lo hace Brahma. ¿Qué vamos a hacer? Pues, hay solo una cosa que podemos hacer: nosotros tenemos que convertirnos en los defensores del orden moral, hasta el punto en que podamos dentro de nuestra propia esfera de influencia. Nosotros mismos tenemos que hacernos reyes divinos. Aquellos que son verdaderos individuos o están intentando desarrollar su individualidad, tienen que juntar y establecer un orden ético en pequeña escala entre ellos, un orden moral más pequeño dentro del orden no- moral más grande, y ahí tenemos que portarnos de manera responsable hacia nosotros mismos y entre nosotros, tenemos que fortalecer nuestro sentido de responsabilidad ética y aumentar nuestra conciencia de la ley del karma. Hasta el punto en que podamos hacerlo, llegaremos a ser individuos y entonces podremos ser más eficaces en el mundo, actuar con responsabilidad ética. El orden moral al que pertenecemos nos dará la fuerza para hacer esto.

Este orden moral es lo que yo llamo el grupo positivo. No es la comunidad espiritual, sin embargo es la base en la cual la comunidad espiritual se puede establecer. No representa la transformación del mundo, pero tampoco el desarrollo del sentido de responsabilidad ética del individuo representa la transformación del ser individual. No

obstante, es la base de esa transformación del mundo, de la misma manera en que el desarrollo del sentido de responsabilidad ética es la base para la transformación del ser.

Dentro de la comunidad espiritual, dentro de una orden budista, no pueden surgir cuestiones de ley y castigos porque estos están basados al menos hasta cierto punto en el modo de poder, y por su naturaleza, la comunidad espiritual se basa en el modo de amor. Un miembro de la orden no puede castigar a otro, porque significaría esto el invocar el modo de poder. De todos modos si un miembro de la orden se portara de tal manera que requiriese ser castigado, él o ella dejaría de ser un miembro de la orden. Miremos un ejemplo extremo, este miembro comete un asesinato. Ya que ha transgredido un precepto en un grado tan fundamental, deja de ser miembro de la orden. No surgiría la cuestión de castigo; se habrá hecho a si mismo inaceptable a la orden; ni siquiera pensaría en castigarle con la expulsión de la orden; la persona automáticamente se expulsa a si misma y la orden lo reconocería.

Por otro lado, supongamos que la orden de alguna manera llegara a tener poder político, entonces la cuestión de ley y castigo sí que surgiría. Se tendría que considerar hasta qué punto el miembro de la orden podría ejercer poder político; en otras palabras, hasta qué punto podría funcionar en el modo de poder. Yo sugeriría que uno puede operar en el modo de poder en el mundo mientras ese modo de poder esté controlado por el modo de amor – por ejemplo cuando un padre controla un niño a la fuerza para que no se haga daño. La forma de castigo decidido por un miembro de la comunidad espiritual será difícil de contemplar – me parece una posibilidad remota pero quizás un día tengamos que tratar con el tema.

Claro está que existen “estados budistas” que tienen sistemas de leyes y castigos, pero estos no siempre surgen de principios budistas. Por ejemplo en Birmania parece que el sistema se basa en las leyes de Manu. Normalmente, la influencia del budismo ha modificado las leyes y castigos en vez de crear un sistema basado en principios budistas.

Creo que es un asunto abierto el grado en el que la comunidad espiritual puede ejercer el poder político. Salvo el ejemplo del Tíbet, según la tradición, se opina que la comunidad espiritual, especialmente una en forma de orden monástica, debería utilizar su influencia en vez de ejercer poder – pero es posible ver esto como el evitar la responsabilidad.

El Dr. Ambedkar, gran estadista hindú que apoyó la causa de los intocables de India y finalmente les llevó a convertirse al Budismo, trató sobre la cuestión de poder controlar una sociedad se por la fuerza. Concluyó que no, que obviamente no era posible porque debía de existir algún principio moral aceptado generalmente el cual podía unir la sociedad y mantener el orden. Es posible quizá controlar una minoría antisocial a la fuerza pero no se puede controlar a la mayoría de la gente así – al menos no durante mucho tiempo – por lo cual hace falta una base moral. Tal vez la comunidad espiritual podría ocuparse de reforzar la base moral de la sociedad en vez de buscar el poder político y de tener responsabilidad directa por el tratamiento de la minoría antisocial donde se requerirían métodos basados en el modo de poder y no en el modo de amor.

La comunidad espiritual nunca puede perder las esperanzas con respecto a nadie. No es posible pensar: “Hay personas que simplemente no son espirituales y necesitan un tipo de ley distinto a él que opera dentro de la comunidad espiritual.” Por otro lado es necesario reconocer que hay algunas personas que podrían ser sensibles al modo de amor a largo plazo, pero en estos momentos solo responden al modo de poder. El hecho de que tengas que impedir al niño, a la fuerza, que no corra hacia el fuego, no significa que hayas perdido toda esperanza de que algún día sea un ser humano racional. Me parece que los problemas de la ley y el orden que varios países experimentan hoy en día son causados por el hecho de que el orden moral se ha colapsado y que las sanciones que existen ya no son aceptables ni son reconocidas como tal por mucha gente.

A pesar de su advertencia temible de lo que puede pasar cuando el rey pasa por alto un acto malévolos en su región, cuando no apoya el orden moral, la respuesta de Brahma a la pregunta de los 4 grandes reyes acaba en tono positivo, con la descripción de la situación cuando el rey, en cambio, apoya el orden moral. Dice que los dioses serán felices; las estrellas, la luna y el sol seguirán su curso, los vientos soplarán y la lluvia caerá en el momento adecuado, y la morada de los dioses se llenarán de inmortales e hijos de los inmortales. El reino tendrá abundancia, el rey llegará a ser famoso y protegerá sus súbditos con facilidad.

Voy a terminar esta exploración del Sutra de la Luz Dorada también en tono positivo. Lo crucial es esto: hay solo una manera de transformar nuestro propio ser y el mundo, y es hacerlos receptivos a la luz dorada, la luz de lo trascendental. Únicamente esta luz puede transformar de verdad. En las palabras del mismo sutra:

Por la exposición de la *Suvarnaprabhasa* (luz dorada) que el océano del mal sea secado para mí; que el océano de los actos sea destruido para mí; que el océano de las impurezas sea destruido para mí; que el océano de mérito sea llenado para mí; que el océano del conocimiento sea purificado para mí. Por el esplendor excelente del conocimiento sin mancha que yo me transforme en el océano de las virtudes de la Iluminación. Lleno de virtudes como joyas, con las virtudes de la Iluminación, por el poder de la *Suvarnaprabhasa* y su confesión, que haya para mí esplendor de méritos; que el esplendor de la Iluminación sea puro para mí. Por el esplendor excelente del conocimiento sin mancha que haya esplendor del cuerpo para mí. Por el esplendor radiante de mi mérito que sea yo distinguido en el mundo triple entero. Dotado siempre con el poder del mérito, uno que rescata (los seres) del océano del dolor, y como un mar de bendiciones, que yo camine hacia la iluminación en una era futura.

Tanto ahora como en los años venideros, que esto sea la aspiración de todos nosotros.

© Sangharákshita

Título original “Transformation of Self and World in the Sutra of Golden
Light”

Traducción Shakyavamsa

Distribution digital: www.librosbudistas.com

Aviso: esta traducción es provisional ya que no ha pasado por las revisiones
necesarias para publicación impresa. No distribuir sin permiso.