



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Breve esbozo del desarrollo del pensamiento budista en la india antigua

Curso Seminario de India Antigua

Profesor: Sergio Carrasco Melitón

Alumno: Alfonso Pizarro Ramírez

Licenciatura en filosofía (2° año)

“Una enseñanza auténtica es aquella que se centra en eliminar de raíz las causas del sufrimiento y en plantar la semillas de la felicidad verdadera.”

- Ven. Yongue Khachab Rinpoche

Desde que el Buddha *Shakyamuni*¹ comenzó a dar las enseñanzas del dharma² múltiples tradiciones han surgido. Hoy en día genera gran confusión al lector poco entendido, e incluso al ya introducido en el budismo, el enfrentarse a tantas tradiciones distintas. En general en occidente tenemos un prejuicio que está muy enraizado en lo que son los de la religión judeocristiana: ¿Cuál es la única y verdad? ¿Qué es lo realmente válido y superior? ¿Cuál es el dios verdadero? Este tipo de prejuicios han llevado a escolares, no menos preparados, e incluso a muchos budistas, a plantear algo así como cual es el “verdadero budismo” o el “budismo puro”. Otra fuente para este tipo de confusión es la imposibilidad de etiquetar realmente al budismo bajo la etiqueta de religión: el dharma no se muestra como ningún tipo de revelación transmudana, ni es altamente prescriptivo como otras tradiciones; al contrario, es bastante descriptivo: como es la realidad aquí y ahora para el individuo.

Una de las características de un Buddha es la habilidad para poder enseñar a cada ser según sus capacidades y manera de entender las cosas, desde ese punto de vista se hace más comprensible como es que hayan tantas manifestaciones distintas del dharma armoniosas entre ellas. Si miramos desde un punto fuera de contexto veremos las distintas tradiciones como si hubiesen fuertes contradicciones, es importantísimo ver cada enseñanza dentro del contexto de a que audiencia estaba dándose la enseñanza.

Sin embargo esto no significa que podamos considerar cualquier cosa que se diga ser enseñanza del Buddha como tal; es necesario discernir claramente lo que se aleja de la enseñanza original. Para ello, una buena forma de entenderlo es comenzar a reflexionar históricamente según la aparición de las tradiciones. Nada que aparezca como esencial y central en los primeros ciclos de enseñanza es negado en las tradiciones posteriores. Bajo esta premisa se desarrollará el presente ensayo.

¹ Shakyamuni es otro de los nombres para el Buddha histórico. Significa el sabio de la tribu de los Shakyas, tribu a la que perteneció el Buddha conocido como Siddhartha Gautama.

² Dharma es la enseñanza del Buddha.

Vehículo (skt. *Yana*):

Las múltiples tradiciones budistas pueden ser separadas en dos grandes tradiciones: Hinayana y Mahayana. Hinayana significa vehículo pequeño o inferior. En su origen es bastante despectivo y es utilizado para referirse a las 18 escuelas anteriores al Mahayana, que significa gran vehículo, o vehículo de gran alcance. Hinayana también incluye a la tradición Theravada más otras 17 sub-escuelas. Por falta de un mejor concepto cuando necesite referirme a la totalidad de las tradiciones previas al Mahayana continuaré usando el concepto. Si el lector desea profundizar más en el problema de las etiquetas para ambas tradiciones, pueden dirigirse al completo trabajo del profesor Alexander Berzin (2004)

Los tres giros de la rueda del dharma.

La palabra sánscrita dharma tiene 4 acepciones principales:

- (1) La doctrina enseñada por el Buda: los modos de conducta y las prácticas que llevan a la liberación.
- (2) Los <<factores de existencia>>, categorías como <<espacio>>, <<tiempo>>, <<causalidad>>. (3) Las cosas y los fenómenos en general. (4) La ley que rige el mundo, el orden cósmico, el bien. (Arnau, J. en Nagarjuna 2003, p. 208)

Cuando se habla de los tres giros de la rueda del dharma, o cuando dharma está incluida en Buddhadharmā, hace referencia a la primera acepción. La segunda y tercera están incluidas dentro de la enseñanza del Buddha cuando se habla de la naturaleza de los fenómenos. La última acepción está más relacionada con el hinduismo. Una de las formas más clarificadoras y prácticas para ordenar las enseñanzas del Buddha consiste en tres grandes secciones: los tres giros de la rueda del dharma, esto es, ciclos de enseñanzas dados por el Buddha.

Los tres giros son una forma de organizar las enseñanzas de los sutras (los tantras, que son otro tipo de enseñanza, no están incluidos), su lógica es entendida bajo el concepto de medios hábiles: cada ciclo es dado a un grupo de audiencia y es acorde a su entendimiento y capacidades; todos son distintos y no debemos de distraernos bajo las discusiones sectarias de si la propia tradición es más lógica, mejor, o más alta que la del otro. En el

budismo encontramos cientos de formas para interpretar las enseñanzas, a nuestra forma tan occidental de pensar, enraizada como antes mencioné en el prejuicio judeo-cristiano, le choca y se pone ansiosa por encontrar la única y verdadera forma de interpretar. Eso no se encuentra en el budismo.

1. El primer giro de la rueda del dharma dharma

El primer giro corresponde a la tradición Hinayana. Actualmente lo que es considerado como parte de las enseñanzas Hinayana son los textos contenidos en el Canon Pali, el Tripitaka (tres cestas). El Tripitaka consiste en los discursos que el Buddha dio en vida (pali *Sutta Pitaka*), las reglas monásticas (pali *Vinaya Pitaka*) y las reflexiones posteriores realizadas por los alumnos en torno a temas eminentemente metafísicos, fenomenológicos y psicológicos (pali *Abhidhamma Pitaka*). El ideal del Hinayana es el del Arhat, aquel que ha superado todos los obstáculos emocionales, ha cortado con las ansias compulsivas y que ha alcanzado el Nirvana. En el Hinayana no todos pueden ser Buddha, para ser un Buddha se requiere de dar giro a la rueda del dharma, dar las enseñanzas y no mantenerse retirado. No obstante, el nivel de realización de uno y el otro son el mismo.

Las enseñanzas que comprende el primer giro de la rueda del dharma son parte de la esencia que es transversal a todas las tradiciones, ya sean todas las sub-escuelas Hinayana, tanto como las Mahayana, incluidos el budismo tibetano, el budismo tántrico (o Vajrayana), el budismo Chino y sus sub-escuelas, y el japonés en todas sus variantes. Estas enseñanzas esenciales consisten las cuatro nobles verdades y las tres marcas de la existencia.

1.1.Las cuatro nobles verdades.(skt. *catvāri āryasatyān*):

Noble acá viene del sánscrito *ārya*, que dentro del contexto budista significa noble en el sentido que tiene una comprensión acabada, más allá de los conceptos, sobre el dharma; lo que un *ārya* ve es la verdad. ¿Qué es lo que entiende un *ārya*? Las cuatro verdades (skt. *satya*) sobre la realidad dadas por el Buddha. Los que observan la realidad sin ningún tipo de confusión o ignorancia verán las cuatro nobles verdades, luego, no son revelaciones

provenientes de un profeta iluminado por algún tipo de divinidad ni con algún poder especial, no son más que realidades, hechos sobre la realidad.

Éstas son la verdad del sufrimiento (skt. *dukkha*), origen del sufrimiento, cesación del sufrimiento y el camino para la cesación del sufrimiento. Resumiendo lo expuesto en el Sutra que pone en giro la rueda de la verdad (*Dhammacakkappavattana Sutta* 1993, trad. Ñanamoli Thera):

1. La verdad del sufrimiento es sobre su realidad: nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y lamentación, dolor burdo, angustia y desesperación; estar asociado con quien no se quiere, no estar asociado con quien se ama, no tener lo que uno quiere. Todo esto es sufrimiento.³
2. La verdad del origen es sobre su causa (skt. *Dukkha Samudaya*): son las ansias (skt. *trṣṇā*) de deseos sensuales, las ansias de ser y las de no-ser.
3. La verdad de la cesación (skt. *Dukkha Nirodha*): Es el cese, el soltar, el dejar ir esas ansias.
4. La verdad del camino que conduce al a cesación del sufrimiento (skt. *Dukkha Nirodha Gamini Patipada Magga*):
 - 4.1 El noble óctuple sendero: Correcta visión, intención, discurso, acción, forma de vida, esfuerzo, conciencia (de uno mismo y de sus actos), y concentración. Estos ocho pueden ser dividido en tres secciones básicas:
 - 4.2 Los dos primeros con respeto a la sabiduría (skt. *prajñā*), del tercero al quinto en conducta ética (skt. *śīla*), y los últimos tres en concentración (skt. *samādhi*).

³ No debemos de asociar esta visión a un pesimismo, si no a un realismo, un enunciado de cómo es la realidad. El Ven. Walpola Rahula lo expresa de la siguiente manera: “Ante todo, el budismo no es ni pesimista ni optimista. Luego, si es algo, es realista, porque ve la vida y el mundo de una manera realista. Examina las cosas objetivamente (*yathabhutam*). No os arrulla falsamente haciéndoos vivir en las nubes, ni tampoco os amedrenta con toda suerte de temores y pecados imaginarios, sino que os dice exacta y objetivamente qué sois y qué es el mundo que os rodea, y os indica la senda de la libertad perfecta, la paz, la quietud y la felicidad.(...) El concepto de *dukkha* puede ser considerado bajo tres aspectos: 1) *dukkha* como sufrimiento común (*dukkha-dukkha*); 2) *dukkha* producido por el cambio (*viparinama-dukkha*), y 3) *dukkha* como estados condicionados (*samkhara-dukkha*).” (Rahula, W. 2007, p. 17)

Cuando hay ignorancia sobre las cuatro nobles verdades, no únicamente como algo discursivo (eso es el mero placer de la erudición, muchas veces viciosas⁴), es cuando surge el sufrimiento. El punto acá es comprender como es que se origina el sufrimiento, cual es su verdadera causa, esto es, la ignorancia –si no hay esta comprensión, entonces, nos encontramos inmersos en la existencia cíclica de renacimiento compulsivo (skt. *Samsāra*)

1.2. Las tres marcas de la existencia (skt. *trilakṣaṇa*):

Las tres marcas de la existencia son enunciados de carácter metafísico, nos dicen como es la naturaleza del mundo, tanto físico como fenomenológico (incluida una visión fuertemente psicológica, estados mentales, emociones, etc.). Éstas nos apuntan a que sea lo que sea que nosotros podamos decir que exista, necesariamente le seguirán estas tres propiedades; por eso el calificativo de marcas.

1. Todos los objetos compuestos⁵ son impermanentes. (skt. *Sabbe saṃskāra anitya*)
2. Todos los objetos compuestos son insatisfactorios⁶ (skt. *Sabbe saṃskāra dukkha*)
3. Todos los fenómenos carecen de existencia inherente⁷ (skt. *Sabbe dharma anatman*)

Las tres marcas pueden ser entendidas de una manera más didáctica, de la primera se sigue la segunda y de la segunda la tercera. Producto de nuestras tendencias formadas desde innumerables vidas en el pasado tendemos a ir compulsivamente a lo que sea que se nos presente como una oportunidad para satisfacer nuestras ansias; como cuando pasa algún

⁴ Esta forma de ver las cosas hace recordar a Kant y su crítica al uso de la razón dialéctica sin previa crítica; con la razón desvinculada de toda experiencia posible se pueden llegar a concluir fantasías con absoluta coherencia interna, mas no nos otorga ningún conocimiento efectivo.

⁵ Por esto se puede entender cualquier objeto que conste de partes, como una carroza, una nube, un ser humano, un concepto, etc. También se puede entender como la capacidad activa de la mente asociada a la intencionalidad o volición de esta misma, capaz de formar las condiciones en las cuales la conciencia se apoyará para la experiencia, así, determinando nuestro desenvolvimiento. Para un ejemplo de esta última traducción ver *Cetana Sutta* 1995, trad. Thanissaro Bhikkhu.

⁶ En este caso he abogado por la traducción de *dukkha* por insatisfactorio, para denotar una propiedad del objeto, que por su naturaleza produce un estado determinado en el sujeto que experimenta. Aparte, para evitar la ambigüedad que podría producir en este caso el predicar este sustantivo de un objeto: “Todos los objetos son sufrimiento”. Este tipo de traducciones generalmente llevan a la concepción del budismo como una visión pesimista de la realidad.

⁷ En este caso he abogado por esta traducción para *anatman* ya que considero que denota de mejor manera el sentido que, sin importar cual sea el fenómeno, a este no le sigue a su naturaleza, de manera inseparable, la existencia.

objeto frente al hocico de un cocodrilo, éste inmediatamente lo atrapa. No obstante, producto de la naturaleza impermanente de todos los objetos compuestos, sea lo que sea que experimentemos y en el estado mental que sea que nos encontremos, no será para siempre, y el inevitable momento en que se agote nos llevará nuevamente a buscar algún otro objeto de manera compulsiva, ya que ningún objeto, por su efímera naturaleza, podrá sernos satisfactorio.

Esta actitud volitiva e inquieta, como un mono que salta de una rama a otra sin estar cómodo, apoyándose incluso en las mismas ramas que en las que ha defecado, es producto de nuestra ignorancia sobre la naturaleza de las cosas. A éstas le otorgamos algún tipo de existencia inherente al fenómeno que se nos aparece. Por ejemplo, sin importar que tanto nos pueda gustar un plato de comida, este objeto sin duda nos otorgará un momento de goce y felicidad, pero luego de haberlo comido una o dos veces nos hartará. Si continuamos comiéndolo de manera excesiva, supongamos diez platos, enfermaremos y será causa efectiva de sufrimiento. A la vez, si nos aferramos al momento de gozo que nos otorga también se volverá causa de sufrimiento. Luego, todos los objetos compuestos son insatisfactorios; no son capaces de otorgarnos satisfacción, no por una naturaleza inherente en ellos que nos haga sufrir, si no que por nuestra propia ignorancia y error al percibir la naturaleza de las cosas. A la vez, por la impermanencia de los objetos, nos vemos incapacitados de encontrar algo en el mundo que permanezca siempre igual a esa forma en la que se nos da con todo su despliegue fenoménico en los seis sentidos.

Ya que han sido mencionados los seis sentidos y se han hecho variadas referencias a la experiencia y el cómo aparecen los fenómenos, considero que es importante dar ahora una breve exposición de los componentes que hacen de base para el aferramiento a una identidad inherente –esto es, *atman*, existencia inherente aplicada al fenómeno del mero yo de la experiencia cotidiana. Resumiré lo expuesto en el Sutra de la serie cuádruple (*Parivatta Sutta* 1995, trad. Thanissaro Bhikkhu) junto con una breve aclaración:

1.3. Los cinco agregados (skt. *pañca skandha*):

Skandha son los factores que agrupados explican la constitución del individuo. No hay una existencia o identidad más allá de estos; ningún tipo de ego, o alma, trascendente. El profesor Alexander Berzin le llama a esto:

Total ausencia (vacuidad) de algo que se pueda encontrar dentro de los cinco factores agregados de un ser individual que sea estático, una mónada sin partes, separable del cuerpo y la mente, y una auto-suficiencia cognoscible. Generalmente traducido por otros como “carencia de mismidad de una persona” o “carencia de identidad de una persona (Berzin, A. *English Glossary of Buddhist terms: lack of an imposible soul of a person.*)

Los cinco agregados (skt. *Pañca Skhanda*) son a su vez tipos de fenómenos, estos son:

1. Las formas, entendidas como materia sensible (skt. *rūpa*):

Todo cuanto tiene forma posee volumen y peso y tiene la capacidad de bloquear u obstaculizar. Por forma no se entiende sólo el propio cuerpo, sino todo aquello que posee masa y ofrece resistencia. Así pues, todo lo que está formado por materia es parte del agregado de la forma. (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 68)

Luego podemos hacer la distinción entre las formas correspondientes al objeto de la experiencia, las correspondientes al sujeto. Los primeros son la forma, el sonido, el olor, el sabor, el tacto, e ideas y pensamientos, y los segundos, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el sentido de la conciencia mental.

2. Las sensaciones (skt. *vedanā*): Surgen del resultado del contacto entre el agregado de la conciencia y el agregado de las formas. Pueden ser placenteras (skt. *sukkhā*), desagradables (skt. *dukkhā*), o neutras.

3. Las conceptuaciones (skt. *samjñā*): Este agregado comprende las operaciones de análisis y examen; éstas crean las distinciones dualistas y distinciones en el mundo. Las normas, leyes, costumbres, moralidad, etc. Encuentran su base en este agregado: como percibimos el mundo. Este está a su vez fuertemente determinado por el agregado de las sensaciones y nuestras formaciones mentales. Otro modo recurrente con el que se ha traducido *samjñā* es percepciones.

4. Las formaciones mentales (skt. *samskāra*): “Éste es el agregado del karma, que parte de la mente pero que se refleja en la palabra y en el cuerpo, puesto que

cualquier acción forma parte del cuarto skhanda.” (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 73) Las formaciones mentales se podría decir que se rigidizan en nuestro continuo mental determinando nuestra forma de actuar en más de una vida, las vidas pasadas afectan a la presente, y la presente a las futuras. Por ejemplo, una persona con una inexplicable tendencia al alcoholismo, o a la depresión, podría ser producto de formaciones mentales de otras vidas. El cómo se abarque el problema, u omisión de este, generará a su vez nuevas formaciones mentales.

5. Las conciencias (skt. *vijñāna*): Son seis las conciencias en total, cada conciencia asociado a su órgano y objeto del sentido. El “ver” no radica en el ojo, no decimos que el ojo “ve”, sino que es la conciencia, producto del choque de la forma al órgano, la que “ve”.

Estos cinco agregados conforman la totalidad de lo que se puede decir que es la identidad de un individuo en el mundo. El budismo, a través de la comprensión de la tercera marca de la existencia, esto es, carencia de existencia inherente, niega toda posibilidad de existencia de un yo que trascienda o vaya más allá del mero yo de la experiencia (skt. *pudgala-atman*)

2. El segundo giro de la rueda del dharma

El segundo giro de la rueda del dharma es lo que comprende a las enseñanzas Mahayana. Las enseñanzas Mahayana no solo incluyen enseñanzas de los sutras, también incluyen los tantras que consisten en técnicas de meditación más avanzadas, que utilizan variados métodos, principalmente la capacidad de visualización e imaginación, para desarrollar habilidades específicas. En la práctica tántrica se asume que por parte del practicante hay un mínimo de comprensión de la enseñanza contenida en los sutras. Sin embargo, los tres giros de la rueda del dharma no comprenden necesariamente los tantras, la forma de organizarlo, como antes mencionado, es sobre los sutras, y este giro en específico se refiere a los *Prajñaparamita* sutras

Los conceptos que aparecen en estos sutras, y que toman un rol central, son los del Bodhisattva, Bodhicitta, la práctica de los *pāramitā* y uno de los temas centrales de debate de las escuelas filosóficas budistas, *Śūnyatā* o vacuidad. Sin embargo esto no es lo que

generó más polémica, sino que es cierto descrédito que se da a los Arhats de las historias del Canon Pali. Ellos no habrían alcanzado el último estadio de evolución espiritual, únicamente estarían absortos en altos niveles de meditación y requieren nuevamente enseñanzas de los Buddhas para entrar al camino del Bodhisattva y ayudar a todos los seres a alcanzar la budeidad completa.

Shravakabuddhas:

A los Arhats de la época del Buddha Gautama, a sus discípulos, los Shravakas, sostienen la visión de la carencia de existencia inherente en el individuo, pero aún así poseen una visión últimamente atomista de la realidad, esto es, que existen partículas materiales atómicas que conforman y dan sustento al mundo, y que el continuo mental está constituido de momentos indivisibles de conciencia. A esto se le llama tener aún una creencia en la inherencia de los fenómenos (skt. *dharmatma*) se les ve con la meta de alcanzar la paz y felicidad solo para ellos mismos en el Nirvana.

Su meta es considerada como la búsqueda de la paz y felicidad para uno mismo en el Nirvana. Y su forma de meditar es la de entrar en absorción meditativa a través de la práctica de calma mental (skt. *shamata*), subyugando todo tipo de pensamiento discursivo; el énfasis en la práctica está puesto en lo repulsivo como un antídoto para el deseo, concentración en la respiración, etc. (Thulku Thondup 2008, p. 64-65)

Debido a lo imposible que sería pretender resumir y dar cuentas de manera concisa de lo que es el Mahayana en pocas páginas, me remitiré a exponer los conceptos centrales para mostrar la conexión con el primer giro de la rueda del dharma y pasar finalmente al tercer giro de la rueda del dharma.

2.1.Prajñāpāramitā:

La palabra sánscrita *Prajña* usualmente es traducida por “sabiduría”; no obstante *Prajña* tiene el sentido de “discerniente”, la capacidad de discernir entre lo que es y no es, entre lo

correcto e incorrecto, etc. Luego, podría ser traducido como “sabiduría discernidora” o “sabiduría que discierne”. El profesor Alexander Berzin lo define como:

El factor mental que de manera decisiva discrimina entre lo que es correcto e incorrecto, entre lo provechoso y lo dañino, o entre lo que es apropiado y lo que es inapropiado, o entre lo que es realidad y lo que no es realidad. Cuando está en conjunción con la intención de la bodichitta se vuelve en una actitud de gran alcance. (Berzin, A. *English Glossary of Buddhist terms: discriminating awareness*, traducción mía)

Pāramitā quiere decir “de largo alcance”, que “va más allá”, no en el sentido de “trascendente” como un valor potencial o ideal que ha de ser alcanzado, si no que algo que desde acá mismo, desde la experiencia común, uno puede tomar y esta lo lleva “más allá”. Más allá en el sentido de la comprensión corriente y subsumida en la confusión del día a día, nos lleva a la orilla del Nirvana atravesando el mar de la existencia cíclica. Ya sea a la “liberación o la budeidad” (Berzin, A. *English Glossary of Buddhist terms: paramita*, traducción mía). El Mahayana concibe un total de seis *Pāramitās* que son la totalidad de la práctica del Bodhisattva:

1. Dāna pāramitā: Generosidad.

*A cualquiera, cuanto necesite, la generosidad de la riqueza
a los que siguen el Dharma, la generosidad de la enseñanza excelsa
a los que se hallan bajo distintos miedos, la generosidad de la protección
seamos siempre capaces de brindar estas tres clases de generosidad.*

2. Śīla pāramitā: Autodisciplina, conducta apropiada.

*Deja atrás los altibajos de los vicios
entra en la vastedad de la virtud
por el bien de los demás
mantén siempre la disciplina perfecta.*

3. Kṣānti pāramitā : Paciencia.

*Sé compasivo con todos aquellos que obran mal
y entrégate con gozo a la práctica del Dharma
sin temer el significado de la vacuidad profunda*

practica la paciencia de gran utilidad.

4. Vīrya pāramitā : Esfuerzo sin esfuerzo.

*Viste la armadura del gozo de la virtud extensa
del mismo modo, implícate en la intención y su aplicación
sin desanimarte, imperturbable, sin satisfacción
día y noche, emprende el esfuerzo sin esfuerzo hacia la virtud.*

5. Dhyāna pāramitā : Meditación, contemplación.

*Tranquila y alegremente en la percepción directa
aumenta progresivamente las grandes cualidades
haz el bien por los demás al comprender su naturaleza
preserva con perseverancia el significado de la meditación.*

6. Prajñā pāramitā : Sabiduría.

*Comprende toda la verdad relativa como un espejismo
descubre la verdad, como el cielo, libre de toda complejidad
y, en particular, aquella que permite hacer el bien por los demás
posee la sabiduría de la escucha, la meditación y la contemplación.*⁸

Entonces decir *Prajñāpāramitā sūtra* ahora puede ser comprendido como: las enseñanzas sobre la sabiduría que discierne de largo alcance. Una traducción que es la que comúnmente se usa, pero se mal entiende el sentido, es: Sutra de la sabiduría trascendente.

2.2. Śūnyatā:

Uno de los conceptos que son más novedosos que trae el Mahayana es el de la vacuidad. Ahora bien, el sentido exacto de *Śūnyatā* en el sentido usado en las enseñanzas Mahayana no es exactamente el de total negatividad como un receptáculo vacío en el cual se pueden colocar cosas, sino más bien el de ausencia; en este caso, ausencia de modos de existencia imposible, esto es, la tercera marca de la existencia, la carencia de existencia inherente de

⁸ Extraído y resumido del “*Poemas de Trengo Terchen Sherab Oser*” en *Sutra del Corazón* (2001) pp. 105-111

todos los fenómenos, y no tan sólo eso, si no que la comprensión de todo el despliegue del mundo fenoménico como interdependiente. La vacuidad es aplicada a todos los fenómenos sin falta. La parte más conocida del “Sutra del Corazón” (2001 p. 26) dice así: “La forma es vacío y el vacío es forma, no hay otra forma que el vacío ni otro vacío que la forma”, al ser las formas sensibles vacías ¿cómo serían capaces, entonces, de provocar contacto efectivo con la conciencia?, luego, de este modo las sensaciones son vacías; y si las sensaciones son vacías. ¿Cómo podría ser posible que algún tipo de conceptualización con respecto a los fenómenos surgiese? Luego, de este modo las conceptualizaciones son vacías. ¿Cómo podría ser posible, entonces, algún tipo de formación mental que esté basada en experiencias de deseo, aversión, percepciones sobre la realidad etc., si no hay sustrato concreto de cual hacerlo? Luego, de este modo las formaciones mentales son vacías. Y finalmente, si no hay formaciones mentales ¿cómo podría ser posible que hablásemos de conciencias que surgen en relación a la actividad de los órganos de los sentidos con sus objetos respectivos, teniendo en mente que, al no haber formación no hay ningún tipo de volición compulsiva que vaya a ningún tipo de forma sensible concreta? Y siguiendo así, si no hay si quiera la formación concreta de un individuo del cual se pueda decir que está sujeto al ciclo de renacimiento compulsivo, luego, al sufrimiento, luego, a la búsqueda de la liberación, ¿tiene sentido si quiera hablar de la distinción entre el ciclo de existencia y Nirvana?

Pues, sí. A diferencia de las múltiples interpretaciones nihilistas que ha salido últimamente con respecto a la visión del Mahayana, realmente no es para nada nihilista, al contrario; la conciencia de la vacuidad, no entendida únicamente en su aspecto de ausencia, sino que también de interdependencia, llama a la práctica más activa y a involucrarse aún más con el mundo y los seres, porque, bajo la comprensión de la interdependencia se comprende ahora el mundo fenoménico como un todo orgánico, en donde ninguna parte está exenta de conexión causal con otra, en donde todas las relaciones, a través de las múltiples vidas han sucedido y sucederán, ya que producto de la carencia de existencia inherente y la impermanencia todo tipo de relación, a través del tiempo, se vuelven posibles.

La esencia de todos los seres pasa a ser la vacuidad, la misma y única naturaleza⁹, y es desde acá en donde surge naturalmente la actividad del Bodhisattvas, aquel que ha aplazado el paso al Nirvana, entendido como la liberación del Arhat, en pos del beneficio de todos los seres del universo:

De este modo, Shariputra, puesto que los bodhisattvas no tienen que obtener nada, permanecen confidentes en la sabiduría trascendente,

Sin ofuscamiento en la mente, no tienen miedo.

Completamente más allá del error,

alcanzan el nirvana final.

Todos los buddhas que habitan en los tres tiempos, habiéndose confiado también a la sabiduría trascendente,

han despertado manifiesta y completamente

a la iluminación insuperable y perfectamente pura. (Sutra del Corazón 2001, p.30-32)

Conociendo la naturaleza vacua de la realidad, la práctica del Bodhisattva, fundada en los seis paramitas surge de manera espontánea y natural, de manera ilimitada, puesto que toda conceptualización con respecto a la realidad, formación mental, etc. No son más que ilusiones proyectadas bajo la comprensión de la vacuidad. La realidad es como un espejismo, es como un sueño. Para ejemplificarlo, desde el punto de vista de la vacuidad, del Bodhisattva, sería como si nosotros en un sueño donásemos mil millones de pesos; realmente, al despertar, no hay sentimiento de pérdida, y en caso que fuésemos quienes recibieron el dinero; tampoco de ganancia.

2.3. *Mūlamadhyamakakārikā*:

Es en este punto en donde el trabajo filosófico principal para todo el budismo que se incluya dentro de la etiqueta Mahayana (esto incluye al budismo tántrico, chino y japonés,

⁹ Aquí a veces ocurren peligros de malinterpretación, esto no quiere decir ni que todas las mentes sean una sola, ni que la realidad fenoménica sea hipostasiada a la realidad de la vacuidad como si fuesen dos distintas. La vacuidad es vista en la interdependencia y la interdependencia en la vacuidad.

con todas sus sub-escuelas), *Mūlamadhyamakakārikā*, Los Versos Fundamentales de la Vía Media de Nagarjuna (150-250 d.C).

Es en esta obra en dónde se expone la doctrina de la vacuidad de todos los fenómenos –que ya ha sido mencionada antes–, los medios hábiles (skt. *upāya*), y la doctrina de las dos verdades (skt. *samvṛtisatya*) que es transversal a todo budismo Mahayana. Esta obra de Nagarjuna es de fuerte impronta metafísica y epistemológica, y tiene un fin didáctico bastante específico: la deconstrucción sistemática de todos los elementos que constituyen cualquier tipo de estructura conceptual por medio del método llamado “concecuencionalista” (skt. *prasaṅgika*).

2.3.1. Doctrina de las dos verdades (skt. *satyadvaya*):

Doctrina central del Madhyamaka que postula que hay una verdad convencional (skt. *samvṛtisatya*) y una según el sentido último (skt. *paramārthasatya*).

2.3.1.1. Verdad convencional (skt. *samvṛtisatya*):

Esta pertenece al acuerdo común, a la comprensión del mundo compartida en general. Es pragmática de acuerdo común, visión, etc. De ninguna manera considera Nagarjuna como falsa la realidad convencional; a pesar del razonamiento sobre la vacuidad, la interdependencia se nos hace manifiesta en la experiencia, el sufrimiento es una realidad. “[6] Eres tú el que niega el concepto de vacuidad, el verdadero fruto, el bien y el mal y la convención del mundo (vyahara). [7] Nosotros afirmamos que no comprendes el propósito de la vacuidad y echas por tierra tanto la misma vacuidad como su significado.” (Nagarjuna 2004, p. 175)

2.3.1.2. Verdad según el sentido último (skt. *paramārthasatya*):

“Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvana” (Nagarjuna 2004, p. 175)

Esta no niega la verdad en el sentido convencional, sino que al contrario, descansa en ella. La verdad según el sentido último es la que comprende la vacuidad, y tiene discernimiento directo de la realidad.

2.3.2. Samsara y Nirvana desde la vacuidad:

Bajo la comprensión que, finalmente, todo tipo de enunciado sobre la realidad no es más que una ficción, una fijación de etiquetas sobre un espejismo, proyecciones de la mente sobre la vacuidad, ausencia de existencia inherente de todos los fenómenos; Samsara y Nirvana no son distintos. La diferencia en la realidad de ningún modo es ontológica; no hablamos de dos mundos distintos, ni dos dimensiones hipostasiadas: más bien, se podría decir, que es una diferencia epistemológica; la realidad que se experimenta depende de la claridad cognoscitiva, ya no tan solo emocional, del continuo mental –y lo pongo así para evitar crear cualquier tipo de idea de un sujeto concreto– del individuo.

2.3.3. Medios hábiles (skt. *Upāya*) y el primer giro de la rueda del dharma:

La continuidad entre el primer giro del dharma y el segundo se mantiene, esto bajo la lógica de los medios hábiles; el primer giro habría sido otorgado a una determinada audiencia, en un determinado contexto, según sus determinadas capacidades y habilidades. El fin último ahora es apuntar a la Bodhicitta, a la Budeidad completa, a la profundización absoluta en la naturaleza de los fenómenos. Siglos más tarde, Chandrakirti (600-650 d.C), uno de los principales exponentes de la escuela *Prasaṅgika*, en uno de sus tratados principales de filosofía:

Así este séptuple razonamiento revela,

Que en sentido último o convencional [worldly], nada está establecido.

Pero si los fenómenos son dejados como encontrados, sin analizar,

Son, en efecto, imputados según la dependencia de sus partes. (Madhyamakavatara v. 158, traducción mía)

3. Tercer giro de la rueda del Dharma:

Si bien el primer giro de la rueda del dharma consistía en las enseñanzas preocupadas por la práctica ética, la meditación en la clama mental, Hinayana; mientras que el Mahayana se caracterizaba por una visión fuertemente metafísica, su aspecto ético que surgía naturalmente de la comprensión de la realidad vacua de todos los fenómenos siendo la práctica de la compasión, Bodhichitta, inseparable de la vacuidad misma; caracterizada por la postura Madhyamika, la vía media entre la afirmación de la existencia y la negación de la existencia; el tercer giro de la rueda del Dharma se encuentra asociado principalmente a las enseñanzas *citta-mātra*¹⁰, que es comúnmente traducido por “sólo mente”, y muchas veces se refieren a ella como la escuela “budista idealista”

De cualquier forma, esta escuela está lejos de ser fuertemente idealista al punto de ser solipsista, o de plantear un yo trascendente y substancial. En pocas palabras, la escuela *Yogācāra* lo que plantea es que si bien los fenómenos no son reales, es la conciencia lo único real, y es desde esta que se despliega toda la realidad de Samsara y Nirvana.

Dado a que ya con el tercer giro de la rueda del Dharma nos vamos alejando bastante de los límites pensados inicialmente, estos eran el desarrollo del pensamiento budista en India, no haré más que una muy breve y resumida exposición.¹¹

La gran innovación de la escuela *Yogācāra* es el cómo se enfrenta al problema de la vacuidad. La manera de hacer eso es dándole, la antes mencionada, prioridad a la conciencia por sobre los otros agregados. Sin embargo no se queda tan solo allí, para explicar el mundo fenoménico desde la conciencia es necesario plantear, entonces, de dónde proviene todo el despliegue en sus múltiples formas.

Para eso la escuela *Yogācāra* renueva el planteamiento de las conciencias del segundo agregado: ahora no son tan sólo seis las conciencias, se agrega una séptima que es llamada

¹⁰ También conocida como *Yogācāra*, ya que enfatiza el punto de vista del yogui.

¹¹ Esto es debido a que la literatura *Yogācāra* que queda hoy en día proviene principalmente de las tradiciones Tibetanas, y de China.

conciencia afligida (skt. *klistamanas*) y la llamada conciencia depósito (skt. *alayavijñāṇa*), y la conciencia mental toma un papel más preponderante. Expondré brevemente la explicación del Ven. Khenchen Palden Sherab Rinpoche queda en su comentario *Ecos incesantes del gran silencio*.

“El quinto skhanda es muy poderoso y es el origen de las actividades de los skhandas de las concepciones y las formaciones mentales. Tiene su base en un estado de la consciencia muy sutil conocido como *alayavijñāṇa* (...), esto es, “la consciencia receptáculo”. (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 74)

Es desde aquí de donde los patrones que se han ido acumulando desde vidas sin comienzo en el Samsara, que se proyectan hacia la experiencia. Luego, el *alayavijñāṇa*, no es ni positivo ni negativo; hace tan solo de depósito de los patrones de conducta, que cuando se den las condiciones propicias, estas “emergerán” hacia la “superficie” a través de la conciencia afligida que es la conciencia que está asociada con el pensamiento bajo la concepción de una existencia inherente¹², para luego determinar a la conciencia mental. Esta última no depende de los cinco órganos de los sentidos, aunque en el momento en el que éstos se activan, las consciencias, radicadas principalmente en la mental a modo de procesador central, operan de acuerdo con cada uno de ellos, por lo que se habla de la consciencia de cada uno de los sentidos. “Como un rayo de luz que pasa a través de cinco ventanas distintas, la información sensorial pasa por distintas “ventanas” para ser reunida en la conciencia mental, que juzga si ésta es positiva, negativa o neutra.” (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 74).

No obstante la conciencia mental tiene la capacidad de proyectarse a sí misma un universo dualista a pesar de la experiencia externa, prueba de ello el sueño: cuando soñamos nuestros sentidos se encuentran apagados y sin embargo nuestra conciencia crea todo un universo con el cual interactuar.

¹² Para ver más sobre la relación interdependiente entre las ocho consciencias en el Yogachara pueden ver el trabajo disponible en línea de Barua, A. 2009.

En este punto uno podría suponer que tanto el *alayavijñāna*, como la conciencia mental, no son más que nuevas formas de hablar de un *atman* que ha pasado de contrabando; sin embargo el Ven. Khenchen Palden Sherab Rinpoche nos recuerda que “no se trata de algo unitario a lo largo de toda su evolución, desde el principio hasta el momento presente, inmutable para siempre. No es un objeto firme, más bien es como la corriente o el curso de un río compuesto de billones de instantes en constante flujo.” (Khechen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 75) Y agrega sobre los cinco agregados que: “ninguno de ellos es algo firme o unitario, sino más bien el flujo de cientos de elementos combinados. Además, en ningún momento se existe fuera de los cinco agregados, puesto que representan los cimientos del samsara, aquello que hace posible nuestras ataduras y apegos.” Sin embargo, el Ven. Khenchen Palden Sherab Rinpoche nos dice que son la llave de la propia iluminación, ya que sólo a partir del momento comprendemos su funcionamiento, “sólo entonces el nirvana puede hacerse presente en el flujo de la mente.” (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 75).

No hay ningún tipo de contradicción esencial con las enseñanzas anteriores, es más, hay una continuación un trabajo y profundización aún mayor. El Ven. Khenchen Palden Sherab Rinpoche finaliza con una frase que une este tercer giro de la rueda del dharma, sin dudas con el segundo: “Cuando esto corre, la respuesta de Avalokiteshvara a Shariputra de que los cinco skandhas se encuentran vacíos por naturaleza, se comprende con claridad.” (Khenchen Palden Sherab Rinpoche 2001, p. 76).

4. Ekayāna, un vehículo:

Con este breve esbozo del desarrollo del pensamiento budista en la india, he pretendido demostrar que el *dharma* finalmente representa un único y sólo camino que puede ser llevado a cabo por cualquier ser sin importar su condición; y que la gran variedad de doctrinas que se pueden encontrar, de divergencias filosóficas y debates, no son más que distintas maneras de enseñar un mismo sentido último: el estudio de la naturaleza de la propia mente, no basado en elucubraciones y pensamientos discursivos altamente

conceptuales, sino que en la puesta en práctica y realización, nunca desconectado del mundo que a uno lo rodea.

En un comienzo la enseñanza apuntaba a lo que los tibetanos llaman el cuerpo. Están fuertemente inclinadas a la presencia que ha de tener uno sobre el cuerpo y como se actúa; esto a la vez es totalmente compatible con el ideal del Bodhisattva del Mahayana, el cual pone el beneficio de los demás antes que el de él mismo por todos los medios hábiles que tenga al alcance; y también es totalmente compatible con la visión citta-mātra, que al fundir los fenómenos en la conciencia y reconocer ella la raíz de los problemas, busca purificar y clarificar de oscurecimientos, con toda la atención posible, para desenvolverse más hábilmente en el mundo.

Luego, las enseñanzas dieron un vuelco más filosófico, se hizo la distinción entre la necesidad de superar los oscurecimientos cognitivos, por medio del *prajña* bajo la práctica del *samadhi*, para tener la visión de la vacuidad del mundo. Sin embargo, este nunca estuvo desvinculado de una práctica ética, es más, la realización del uno como del otro no son distintos, no es más que una distinción metodológica. Esto es totalmente compatible con la práctica ética llevada a cabo en las tradiciones Hinayana, que continúan haciéndose en las Mahayana, como por ejemplo los cuatro pensamientos sublimes (skt. *catvāri brahmavihārāḥ*):

Los primeros dos los podemos asociar con la forma en la que se tiene intención:

1. Amor (skt. *maitr*): como el deseo que los seres tengan felicidad y las causas de la felicidad.
2. Compasión (skt. *karuṇā*): como el deseo que los seres no tengan sufrimiento ni las causas del sufrimiento.

Y los últimos dos como la manera en la cual todo acto es recibido y la intención con la cual es realizada.

3. Felicidad gozosa (skt. *mudita*): como el hecho de regocijarse en la felicidad de los otros.

4. Ecuanimidad (skt. *upekṣā*): reconociendo la naturaleza del mundo, las tres marcas de la existencia, ser ecuánime (mas no indiferente) ante la pérdida, la ganancia, la amistad, enemistad, no distinguir entre los seres sintientes conocidos y los extraños.

Finalmente, la impronta fuertemente subjetivista de la escuela citta-mātra en ningún momento pretendió llegar a conclusiones que eliminaran tanto la individualidad de los otros frente a la de uno: lo que se funden en la conciencia son los fenómenos para dar una mejor explicación de cómo es que yo estoy viendo y experimentando el mundo; no se funden las otras mentes en uno. Si fuese realmente esa la visión citta-mātra ¿qué sentido tendría entonces hablar de compasión y el deseo por alcanzar la budeidad si no hay más seres?

Así, creo haber dado cuentas, en este breve esbozo, de la unidad como un todo de todas las tradiciones budistas en el tiempo, al menos en la india con sus escuelas más representativas, a pesar de la gran variedad de escuelas que hayan surgido.

5. Referencias:

Textos raíces y comentarios:

Sutras:

Cetana Sutta: Intention. Traducido desde el Pali por Thanissaro Bhikkhu. (1995)

Disponible en línea: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.038.than.html>

Dhammacakkappavattana Sutta: Setting Rolling the Wheel of Truth. Traducido desde el Pali por Ñanamoli Thera. (1993) Disponible en línea:

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.nymo.html>

El Sutra del Corazón, chomden dema sherab ki parrol tu chinpe ñingpo shechawa shuk soo / El intitulado “Corazón de la victoriosa sabiduría trascendente” con el comentario “Ecos incesantes del gran silencio” del Ven. Khenchen Palden Sherab Rinpoche traducido del tibetano por Khenpo Tsewang Dongyal Rinpoche. Edición bilingüe tibetano/español con transcripción a la fonética en español (2001) Editorial Kairós.

Parivatta Sutta: The (Fourfold) Round. Traducido desde el Pali por Thanissaro Bhikkhu. (1995) Disponible en línea:

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.056.than.html>

Textos raíces:

Chandrakirti (2002) *Madhyamakavatara* con el comentario *The Word of Chandra, The necklace of spotless crystal* del Ven. Jamgön Mipham Rinpoche. Traducido desde el tibetano por Padmakara Translation Group, ed. Shambala Publications, Inc.

Jig-me Lingpa (2008) *The Dzogchen, Innermost Essence Preliminary Practice “Long-chen Nying-thig Ngöndro”* con el texto tibetano original. Traducido y comentado por Ven. Tulku Thondup. Ed. Library of Tibetan Works and Archives.

Nagarjuna (2003) *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción del sánscrito por José Arnau. Ediciones Siruela.

Comentarios:

Khenchen Palden Sherab Rinpoche (2001) *Ecos incesantes del gran silencio* comentario al Sutra del Corazón. Traducido del tibetano por Khenpo Tsewang Dongyal Rinpoche. Editorial Kairós.

Jamgön Miphan Rinpoche (2002) *The Word of Chandra, The necklace of spotless crystal* comentario al *Madhyamakavatara*, ed. Shambala Publications, Inc.

Thulku Thondup (2008) *The Summary of Practice*, un comentario al Long-chen Nying-thig Ngöndro. Ed. Library of Tibetan Works and Archives.

Obras en general:

Barua, A. (2009) *Functions Of Eight Kinds Of Consciousness In Yogācāra*. Disponible en línea: <http://mingkok.buddhistdoor.com/en/news/d/2484>

Berzin, A. (2004) *The terms Hinayana and Mahayana*. Disponible en línea: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/comparison_buddhist_traditions/the_ravada_hinayana_mahayana/terms_hinayana_mahayana.html

Berzin, A. English Glossary of Buddhist Terms. Disponible en línea: <http://www.berzinarchives.com/web/en/about/glossary/glossary.html>

Bullitt, J. (2005) *What is Theravada Buddhism?* Disponible en línea: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bullitt/theravada.html>

Dundas, P. *The Jains* (2001) Disponible en línea: <http://books.google.com/books?id=5jalKAblyV4C&pg=PA24#v=onepage&q&f=false>

Wilson, J. (2006) *Chandrakirti's Seven Fold Reasoning, Meditation on the Selfness of Persons*. Revised edition. Library of Tibetan works & archives.

Rahula, W. (subido el 2007) *Lo que el Buda enseñó* Traducción disponible en línea: http://www.movimientorime.cl/rime/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=130&Itemid=65

