



Buddha, el gran gnóstico

Terry Graham

Buddha: "Quien ve al Dharma me ve a mí".

—Samyutta Nikaya III: 120

*Todo está en armonía con quien está en armonía
con Sunyata [la Vacuidad primordial].*

—Nagarjuna

El Buddha, quintaesencia del hombre de paz, nació en una tribu de guerreros, los Sākyas, quienes se asentaron al norte de la India con las invasiones arias al comienzo del segundo milenio a.C. Su familia pertenecía a los Ksatriya, la casta de los guerreros reales, una de las castas de la sociedad brahmánica hindú.

Nació en 563 a.C., en el parque Lumbini, cuando su madre Mahā Māyā, esposa del jefe del clan Sākyā, viajaba de regreso a la capital del clan, después de visitar a sus padres, y le dieron el nombre de Gautama. Tras volver a casa, justo después de haber dado a luz, la madre del bebé falleció una semana después, quedando el niño al cuidado de su tía Mahā Prajāpati, una mujer con grandes dotes espirituales, hermana de su madre y otra de las esposas de su padre. Esta gran mujer, poseedora de todas las gracias humanas y espirituales, se convertiría en la promotora de la primera hermandad, o comunidad, de mujeres del mundo, una orden de monjas que definiría el

esquema que luego seguirían la cristiandad y otras creencias posteriores.

Independientemente de lo que otros le llamaban— el Buddha (el Iluminado), Siddhārta (el que alcanzó la meta), Sākyamuni (el sabio de los Sākyas), Bhagavat (Señor; literalmente, avatar, o manifestación Divina, de Vishnu), Prajāpati (Señor de la creación)— él se refería a sí mismo simplemente como *Tathāgata* (literalmente, el que avanza así, esto es, el sucesor en la Senda).

Él mismo definía así su planteamiento: «He visto el Camino antiguo, la vieja Senda que tomaron los primeros que alcanzaron el despertar total, y esa es la vía que yo sigo» (*Samyutta Nikāya* II: 106, citado en Coomaraswamy, sin fecha, pp. 45-46).

Aunque su infancia llevó aparejada la educación convencional de un vástago de clase alta de la tribu, su padre Suddhodana puso mucho empeño en protegerle de los sufrimientos del mundo exterior, basándose en una predicción de los brahmanes de que llegaría a ser un gran



santo si no quedaba al margen de ellos, y un gran emperador en caso contrario; y éste último era el destino terrenal que el rey deseaba para él. Sin embargo, hay constancia de que el muchacho tuvo una experiencia mística importante que presagiaba lo que sería su carrera espiritual en el futuro. Estaba sentado bajo un manzano, mirando cómo su padre participaba en el ceremonial de la primera labranza del año, como parte de un festival en el que participaban los ancianos, cuando a Gautama le sobrevino un estado de dicha tan potente que su resonancia le liberó, años más tarde, de un estado de contracción.

Se educó en medio del lujo, consentido hasta el punto de que era transportado a todas partes sobre un palanquín, protegido por una sombrilla blanca, vestido con telas costosas, adornado con guirnaldas de flores, y envuelto en aromas de inciensos y perfumes. Su padre, que era un jefe local y uno de los ancianos del consejo de la tribu, era también árbitro de la ley y administrador de la política territorial en la comarca gobernada por dicho consejo.

Cuando tenía 16 años Gautama se ganó el afecto de la que sería su esposa, Yasodharā, impresionándola con su destreza con el arco, atravesando, según cuenta la historia, siete árboles con su flecha. Eran de la misma edad, y disfrutaron de trece años de felicidad y comunión matrimonial, hasta que nació su hijo, cuando ambos tenían 29 años. Al contrario de la alegría que tradicionalmente acompaña a estos acontecimientos, Gautama exclamó: «*Rāhu jāto! Bandhanam jātam!*» (¡Un *rāhu* [una atadura] ha nacido! ¡Una cadena ha nacido!). Estaba ya tan influido por su aspiración espiritual, que se daba cuenta de la atadura que significaba una familia para un aspirante en la Senda. Al oír a su hijo, el rey Suddhodana decidió llamar al niño Rāhula.

Gautama se marchó justo después, abandonando a ambos, esposa e hijo, escapándose de noche; pero a su vuelta a Kapilavastu después de alcanzar la iluminación (*bodhi*), seis años más tarde, en 528 a.C., inició al muchacho, y trece años después de

esto, cuando el joven alcanzó la mayoría de edad, su progreso espiritual era tal, que su padre y maestro, ahora asentado en la ciudad de Srāvasti, desde donde dirigía su enseñanza, le confirió la ordenación más alta (*upasampadā*) con la que alcanzó el estado de *bhikkhu*, o maestro célibe. Madre e hijo, ambos iniciados por el maestro, llegaron a estar entre los más avanzados espiritualmente del círculo de discípulos, alcanzando el estado de *arhat*¹, y aportaron su contribución al Canon sagrado pali escribiendo poemas de sabiduría.

Volvamos a la vida del Buddha y a los acontecimientos que le llevaron a la Gran Renuncia. Siendo todavía un príncipe mimado, Gautama, que iba paseando un día en un carro, encontró por el camino a tres personas que le impulsaron a cuestionarse su propia condición. El primero era un hombre anciano, el segundo un hombre enfermo y el tercero un cadáver que era transportado a la pira funeraria. A cada encuentro, le preguntaba a Channa, el conductor del carro, qué significaba cada una de esas cosas, y éste simplemente le contestaba: «Esto les sucede a todos los hombres». El joven príncipe notó que le perturbaba pensar que todo esto fuera la consecuencia de nacer en este mundo. Finalmente se encontró con un asceta ermitaño— a quienes los Hindúes llaman *sannyāsin*, con su cabeza rapada y con una raída túnica amarilla— y cuando le preguntó por él al carretero, éste le explicó que era un hombre que había abandonado su casa y su hogar para vagar errante por el mundo.

Decidió abandonar la vida de príncipe y seguir un camino de ascetismo, buscando un maestro. Al volver a palacio, se retiró, pensativo, y al despertar vio a sus sirvientas dispuestas para satisfacerle. De repente, dos cuestiones le conmovieron: rebelión contra la complacencia de sus sentidos y compasión por el estado de la humanidad, dándose cuenta de que el sufrimiento (sánscrito {s.} *duḥkha*, pali {p.} *dukkha*), es inherente al ámbito de la existencia material, en el cual todos los seres están sujetos al envejecimiento, a la enfermedad y a

la muerte.

Se marchó en medio de la noche, como comentamos anteriormente, despidiéndose de su esposa e hijo que estaban durmiendo, y llamó a su cochero Channa para que le llevase en el carro, hasta que alcanzaran el límite del bosque. Cuando bajó, tomó su espada y cortó su exuberante cabellera, que entregó a Channa para que la llevase de vuelta a palacio. Siguió a pie, y se encontró con un mendigo al que entregó sus ricos vestidos a cambio de su traje andrajoso, y prosiguió para continuar su búsqueda como asceta errante.

Su primer maestro fue el sabio Alāra (s. *Arāda*) Kālāma, cuyas enseñanzas le llevaron al estado de *akimcanyāyatana*, la esfera de «ninguna-cosa». Impulsado, sin embargo, a buscar más allá, Gautama dejó al maestro que le había llevado hasta ahí y siguió con otro maestro, Uddaka Rāmaputta (s. *Udraka Rāmaputra*), bajo cuyo tutela llegó al estado de *nai-va-samjñānāsamjñāyatana*, la esfera de «ni-percepción-ni-no-percepción». Como el maestro anterior, Uddaka había guiado al brillante discípulo, pero Gautama se sintió movido a continuar.

Después de haber seguido la enseñanza y la guía de estos dos maestros, viajó por el reino de Magadha, hasta que llegó a la ciudad de Uruvelā, en cuyas afueras encontró una arboleda tranquila donde decidió asentarse y seguir con su meditación, uniéndosele cinco ascetas más. Allí transcurrieron seis años de una rigurosa austeridad. Se sometió a todas las formas posibles de disciplina ascética, incluidas las mortificaciones más crueles para su cuerpo, más allá de lo que ningún otro asceta anterior a él hubiera podido aguantar. Habiendo alcanzado lo más extremo del rigor, con su cuerpo atormentado más allá de la capacidad de los adeptos más entrenados, estuvo a punto de perder la vida por culpa de tanta severidad.

Renunciando a su programa de ascetismo, volvió a una vida normal sin ninguna disciplina obsesiva que pudiera ser obstáculo para su meditación. Los cinco ascetas que se habían unido a él, se marcharon disgustados

porque había abandonado su régimen ascético. Apiló un montón de hierba al pie de un baniano y se sentó encima, decidiendo que meditaría hasta que le llegase la Iluminación.

Durante la primera vela de la noche atravesó los cuatro *dhyānas*, etapas de meditación.

Como lo enseñaría más tarde a

alcanzó la Iluminación (*bodhi*).

Una vez que alcanzó este estado, empezó sus enseñanzas inculcando las cuatro Nobles Verdades (*catvāriārya-satyāni*) a los cinco ascetas que habían estado con él, que luego le habían abandonado, y que finalmente habían recapacitado, uniéndosele como maestro. Estos cuatro

cia particular, especial, entre la condición humana y la Budeidad. Esta correspondencia es la base de afirmaciones del tipo de “yo soy el Buddha” o “yo soy Vajrasattva” [y de otras semejantes]. Estas afirmaciones, que se hallan en ciertos sutras Mahāyāna, en muchos sistemas de meditación [tántrica tibetana] Vajrayāna, y en los



sus discípulos, se concentró sucesivamente en varios objetos de meditación: *kammatthana*, una imagen, como un color o una luz; algo repulsivo, como un cadáver; una rememoración, por ejemplo del Buddha; y un *brahmavibhāra*, una virtud, como la amistad. Un texto pāli, por ejemplo, hace mención de una lista de cuarenta objetos de meditación. Después de seis años bajo lo que vino a conocerse como el «bodhi» o «bo-árbo»²,

principios fundamentales son los que el *srāvaka* (literalmente, el que oye), el discípulo ordinario, debe dominar: el sufrimiento (*duḥka*), su causa (*samudāya*), su final (*nirodha*), y el camino para alcanzar ese final (*mārga*), siendo éste, en general, el término de la Senda.

Un seguidor contemporáneo del Mahāyāna explica la práctica devocional de la mayoría de las escuelas como algo que implica «una corresponden-

dichos de los maestros zen, pueden realizarse legítimamente solamente si se está en un profundo *samādhi* [estado de imperturbabilidad mental, libre de cualquier sensación externa], en conexión con el cual pueden inducir un estado de consubstanciación entre el [devoto] y la forma trascendental sobre la que está meditando». (Sangharakshita 1977, p. 102)

Muchos de sus discípulos, y de las generaciones que les siguieron,

que fueron la mayoría durante varios siglos, se concentraron en una ramificación doctrinal de la experiencia de su maestro, sin esperar alcanzar ese último estado suyo. Sin embargo una minoría, que adoptó la Senda interior basada en la iniciación de corazón a corazón, buscó la transfiguración real que él había conseguido. En el primer grupo, que se conoce como la escuela Theravāda (camino de los mayores), el devoto se esfuerza por alcanzar la meta de convertirse en un *arhat*. El segundo grupo, sin embargo, los Mahāyāna (el gran vehículo), quienes han llegado finalmente a ser la mayoría, están más dedicados a alcanzar el estado real del Buddha, objetivo para los devotos calificado como el estado del *bodhisattva*, aquel que encarna la verdadera compasión, que es la esencia, no de las enseñanzas del maestro, sino de su misma presencia.

El Buddha pasó el resto de sus días ejerciendo como maestro, iniciando a otros y enseñándoles el camino que había recorrido. Al mismo tiempo fundó una organización que pudiera preservar sus enseñanzas contemplativas para quienes en las generaciones futuras no pudieran aspirar a los rigores de la Senda mística.

Como dice Humphreys: «Mientras vivió el Buddha, fue el Jefe de la Orden. Cuando murió, no hubo nadie para sucederle, y hasta el día de hoy no hay Papa, ni ningún grupo elegido de personas, que puedan declarar lo que es y lo que no es budismo. Cada escuela... elegía su propio jefe, que no era, sin embargo, más que un *primus inter pares*; cada *bhikkhu* (s. *bhikkhu*) obedecía las reglas de pobreza y castidad, los votos irrevocables eran prácticamente desconocidos, y nunca hubo voto ni tan siquiera regla de obediencia; el *mahā nāyaka*, el abad, nunca habría pretendido perdonar [la falta de un *bhikkhu*], en el sentido de anular las consecuencias de su acto, y siempre fue desconocida la absolución, en el sentido católico del término». (Humphreys 1975, pp. 133-34)

El primer consejo budista se reunió en la temporada de lluvias después del tránsito del Buddha. El discípulo del Buddha, Ānanda, tuvo en

aquél un papel destacado, y fue criticado en generaciones posteriores por los seguidores del Mahāyāna, ¡por no haber conseguido de su maestro, junto a su lecho de muerte, que flexibilizara la *vinaya*, la regla monástica! Lo cierto es que el venerable Kassapa, que presidía el Consejo, le encargó la recopilación de los *sūtras*, las enseñanzas, mientras que a Upāli, el discípulo más antiguo de los presentes, le nombró responsable de redactar las reglas.

Además de estos dos proyectos hubo otro que asumió directamente el mismo Kassapa, que fue el *abhidhamma* (literalmente, el «*dhamma* más avanzado» o «percepción de la naturaleza última de las cosas»), la elaboración psico-doctrinal de la naturaleza de los estados y moradas espirituales y de la práctica devocional relacionada con ellos, que es hoy, en su mayoría, un comentario que se desarrolló a lo largo de los siguientes años. Estas tres recopilaciones constituyen el Tripitāka, los «tres cestos» del Canon pāli, la base de las escrituras Theravāda. Una vez completadas las tres y dadas a conocer a la asamblea por los responsables de su recopilación, los *arhats* reunidos, 500 en total, las recitaron juntos. Cabe destacar que fue en ese momento y en ese lugar, Rājagriha la capital de Magadha, cuando quedaron sentadas las bases de la organización.

El segundo consejo se celebró un siglo después cerca de Vai Dali (en el actual estado de Bihar), y fue convocado para resolver una disputa entre los monjes de esa ciudad sobre la interpretación de la regla monástica, a propósito de si debía ser más estricta o más flexible. Los partidarios de una interpretación más liberal fueron los que criticaron a Ānanda. Como la votación de la asamblea salió a favor de la interpretación estricta, los «reformadores» se separaron y crearon la escuela Mahāsaṅghika (de la gran asamblea). Las semillas del cisma quedaron sembradas en ese momento, y este último grupo constituyó el elemento que llegó a desarrollarse como la secta Mahāyāna, en oposición a la Theravāda (s. *Sthaviravāda*).

Otra controversia que surgió en el

segundo consejo fue acerca de la naturaleza de aquel que había alcanzado el final de la Senda. Para los tradicionalistas, los Theravādins, se trataba del *arhat*, pero los «reformadores» reivindicaban que existía un grado todavía más elevado, el de *bodhisattva*, aquel que se había comprometido a salvar almas en el mundo mediante una ayuda compasiva. Se podría decir que el primer término se refiere a alguien que ha completado la Senda en su sentido más estricto, mientras que el segundo representa un papel adicional, contemplado por los que llegarían a ser los Mahāyānistas, en el que se hace además hincapié en el mundo como lugar de sufrimiento (s. *dukkha*; p. *dukkha*).

Lo que estaba efectivamente sucediendo en este segundo consejo era la derrota de un planteamiento realizado por los «reformadores» que pretendían básicamente dos cosas: en primer lugar, una liberalización de las reglas de entrada y de las prácticas en la Sangha, para ensanchar internacionalmente el atractivo de la enseñanza (s. *dharma*; p. *dhamma*), especialmente a culturas, como las de Extremo Oriente, muy diferentes a las indarias; y en segundo lugar, preservar el núcleo del misticismo, aquel experimentado por los que fueron discípulos del Buddha, gracias a su presencia y a su dirección personal, mientras éste estuvo vivo en la tierra. A partir de entonces, se produjo un movimiento en dos direcciones: uno hacia fuera, hacia el mundo, y otro de penetración hacia el interior para restablecer y mantener el Camino místico propiamente dicho.

El resultado fue que los ganadores de la disputa, los Theravādins, se las arreglaron para mantener el énfasis en la doctrina y en la disciplina, aquello hacia lo que la Sangha, el cuerpo de los administradores de la fe, había tendido inexorablemente a lo largo de los siglos desde la muerte del Buddha; mientras tanto, un nuevo grupo, que llegaría a ser el de los Mahāyānistas, es decir, los impulsores de la «gran rueda» (*mahāyāna*) definió una nueva posición, que para ellos era una recreación de la intimidad mística del círculo del maestro.

Este enfoque, fundamentalmente sobre la guía mística más que sobre la doctrina práctica, hizo que el movimiento pudiera pasar a otras tierras, preparadas para aceptarlo como una expresión del aspecto interior de su chamanismo o de otras prácticas.

Tuvieron que transcurrir varios cientos de años más para que el budismo saliera de la tierra en la que nació, dejando el lugar a un brahmanismo revivificado. El ideal Theravāda era demasiado árido para satisfacer a los indo-arios dada su inclinación mística, ¡a pesar de ser precisamente la cualidad que había permitido que el Buddha saliera de entre ellos!

Antes de que todo esto ocurriera tuvo lugar un gran evento— por cierto, uno de los acontecimientos clave en la historia mundial— que supuso marcar un hito que no ha vuelto a ser igualado. Fue la subida al poder de Asoka Maurya al trono de Magadha en 274 a.C.

Asoka tenía ya importantes antecedentes en su abuelo Candragupta Maurya (322-298 a.C.), conocido por la combinación de sus proezas militares en las conquistas y por la justicia de sus leyes. Al enterarse de la muerte de Alejandro el Grande, se alzó y derrotó a las fuerzas griegas que habían quedado en la India, y mediante este proceso fundó un imperio que administraba desde Pātaliputra, la capital de Magadha. Asoka continuó con la política de su abuelo y de su padre, expandiendo el imperio hasta que se convirtió al Dhamma, pasando a ser un *upāsaka*, un miembro seglar de la Sangha, y siendo más tarde ordenado como *bhikkhu*.

Asoka convocó el tercer consejo budista en 247 a.C. en su capital Pātaliputra (p. Pataliputta; hoy en día Patna, capital del estado de Bihar), pero su influencia en la historia universal tuvo mucha más importancia que la que tuvo la convocación de este consejo, incluso que la de éste sobre el budismo; en efecto, todo parece indicar que a él solo asistieron los Theravādins y que lo que allí se discutió fueron disputas doctrinales y canónicas que parecen triviales desde un punto de vista general. De hecho, la atmósfera de este consejo fue bas-

tante parecida a la mayoría de los concilios «ecuménicos» cristianos, que se ocupaban sobre todo de establecer dogmas y de expulsar por herejes a todos los grupos que disentían.

En 232 a.C., quince años después del consejo, murió Asoka y antes de transcurrido medio siglo, en 183 a.C. la dinastía Maurya llegó a su fin por una revuelta palaciega de los brahmanes, acabando así contundentemente con la hegemonía del budismo en la tierra que lo vio nacer. La organización, que había comenzado realizándose en nombre de la compasión y de las leyes del corazón, se marchitó por causa de un dogmatismo estrecho y de un enfoque regido por el intelecto.

El budista Christmas Humphreys, gran experto en la enseñanza del budismo y con numerosos escritos sobre este tema, describe al Buddha de la siguiente manera:

El Buddha fue un hombre, de nombre Gautama Siddhartha, pero su lugar en la historia espiritual de la humanidad lo demuestra el título que consiguió, aquel por el cual es conocido en el mundo... En la tradición esotérica existen grados de realización espiritual y una jerarquía entre aquellos que, en la tierra, han conseguido liberarse de la Rueda del devenir...

Debemos usar la imaginación para tender un puente sobre el espacio que separa su gran realización (alcanzar la perfección) de la nuestra. Imaginad un amigo enormemente sabio, con una mente totalmente abierta, el corazón más capaz de comprensión, la visión más amplia del mundo y de los procesos cósmicos de la evolución-del-mundo-y-del-hombre. Hombres así existen en el mundo de los hombres, aunque rara vez se dejan ver los más grandes de entre ellos. Si no conseguimos coincidir con ellos, conocemos sus palabras por sus escritos o por la grabación de sus charlas, y, usando ese vehículo, nuestras pequeñas mentes pueden penetrar en lo glorioso de sus mentes.

Estos [individuos] son expresiones vivientes de la compasión (*Karunā*) y de la sabiduría (*prajā*), y de toda la gama de nobles atributos con los

cuales adornamos a estos peregrinos de la Senda que han alcanzado la orilla más alejada. Ellos tienen la visión de la Totalidad, conseguida en incontables vidas de esfuerzo correcto para eliminar el yo y expandir el Yo desinteresado que conduce a la Iluminación. (Humphreys (1980) 1987, pp. 15-16).



Notas

1.- Un *arhat* en términos budistas es un ser perfecto, que se corresponde precisamente con el sufi que ha completado la Senda, y que ha alcanzado la perfección al anonadar su yo. El budismo posterior añadió el concepto de *bodhisattva*, un ser perfecto que se compromete a salvar a otros antes de aceptar el último tránsito.

2.- Se trata de *Ficus religiosa*, árbol bo.

Referencias

—Basham, A.L. 1954, *The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Subcontinent before the Coming of the Muslims*. Londres: Sidgwick and Jackson.

—Coomaraswamy, A.K. Undtd. *Hinduism and Buddhism*. Series: The Wisdom Library. Nueva York: The Philosophical Library.

—Corless, R.J. 1989. *The Vision of Buddhism*. St. Paul, Minn.: Paragon House.

—Humphreys, C. 1975 (1951). *Buddhism*. Londres/Baltimore: Pelican.

—Ling, T. 1976 (197). *The Buddha*. Londres/Baltimore: Pelican.

—Masefield, P. 2000. «The Price of Liberation», in *What Is Enlightenment?* Número 18, otoño/invierno 2000. Lenox, Mass.: Moksha.

—Nārada Mahā Thera 197, *The Buddha and His Teachings*. Colombo: Vajirārama.

—Roy, A. 198, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton Univ. Press.

—Sangharakshita 1977 (1967), *The Three Jewels An Introduction to (Maha Sthavira) Buddhism*. Londres: Windhorse Publications.

—Schloegl, H. 1978. *Introducing Buddhism*. Londres: The Zen Center.