

## **Tres aproximaciones hacia la Iluminación**

### **Inmanencia contra Trascendencia**

El tema que abordo aquí ha sido una constante para mí y lo considero de gran importancia. Quiero referirme a algo que se funda en mi propia experiencia y deseo hacerlo de un modo que no haya intentado antes.

En la Convención Internacional de la Orden Budista Occidental, en el 2003, cuando di la plática de la cual se desprende el presente ensayo, la titulé “Inmanencia contra Trascendencia”. Fue con un poco de malicia. Ambos términos provienen de la teología cristiana y engloban los dos polos de un largo debate cristiano acerca de la relación de Dios con Su creación: ¿habita Él más allá de este mundo, o dentro de éste (y ciertamente dentro de nosotros)? No parece que sea una cuestión de mayor relevancia para los budistas, sin embargo, nuestra tradición nos presenta un dilema que se le asemeja relativamente: ¿La Budeidad, la completa y perfecta iluminación, es algo que está mucho más allá de nuestra actual conciencia mundana (y, por lo tanto, debemos esforzarnos poco a poco por alcanzarla) o, por el contrario, está tan cercana a nosotros como los latidos de nuestro corazón y forma parte tan natural de lo que somos que ya nos acostumbramos a ignorarla?

El título que le puse a esa plática surgió, en parte, porque recientemente se han utilizado en la Orden los términos “inmanencia y trascendencia” para hablar de nuestras posturas acerca de la naturaleza de la iluminación y, en particular, como un reto a lo que algunos consideran como la “trascendencia” dominante en la perspectiva del AOBÓ hasta hoy. Aunque discutible, esta dominancia nos ha llevado a enfatizar, quizá de un modo ligeramente parcial, el “modelo de desarrollo” de la vida espiritual.

Para compensar ese desequilibrio, últimamente, algunos hemos mostrado especial interés en la “inmanencia”, la idea de que la iluminación está ya implícita dentro de nuestra experiencia y que lo único que tenemos que hacer es permitir que se manifieste. En mi caso, este interés me ha llevado a investigar los elementos de la tradición budista que perciben la iluminación de manera “inmanente”, en especial, la doctrina del Tathagatagarbha (“el embrión del Tathágata”).

Nuestro maestro Sangharakshita siempre ha sido muy cauteloso con el lenguaje de la inmanencia y, en particular, con el de la doctrina del Tathagatagarbha. Le parece peligrosa la idea de que uno ya es el Buda. No obstante, Bhante también ha enseñado lo que podría llevarnos hacia esta misma perspectiva, al usar diferentes términos, los cuales, según dice, evitan ese peligro. Lo cierto, en mi opinión, es que él lo ha enseñado de una manera muy efectiva, pero sobre ello hablaré más adelante.

Como las palabras “inmanencia contra trascendencia” provienen de la teología cristiana, en realidad no resultan un medio muy satisfactorio para debatir sobre este tema en un contexto budista y, aunque de una tradición a otra pueden trasladarse ciertas analogías, no podemos tomar prestada una terminología cristiana sin que importemos también referencias cristianas que no serían relevantes en este contexto. Elegí la frase “inmanencia contra trascendencia” como título para mi charla original sólo porque eran palabras que ya se usaban para hablar de estos temas dentro de la Orden (¡y quizá porque traté de ser un poco provocativo!). Mas una de las cosas que busco con este artículo es desarrollar un vocabulario más adecuado para abordar estos asuntos.

Sin embargo, antes de embarcarme en semejante tarea, quiero referirme en términos personales a mi relación con lo que (provisionalmente) estamos denominando “inmanencia”.

### **Simplemente era...**

Supongo que muchas personas en la A/OBO me identifican de manera definitiva con el modelo de desarrollo. Es verdad que, durante años, he estado enseñando principalmente a partir de ese modelo y he de añadir que me ha parecido una herramienta muy efectiva, incluso indispensable. No obstante, jamás la he visto como el único enfoque posible. No sólo eso, si bien no he utilizado mucho el lenguaje de la inmanencia cuando enseño, para mí, en lo personal, siempre ha sido importante porque me parece el mejor modo de entender y expresar algunas de mis experiencias máspreciadas.

Algunas de esas experiencias son anteriores a mi encuentro con el budismo. A finales de los años 60, las drogas psicodélicas me dieron indicios de un estado que podría describirse mejor en términos de inmanencia. Tuve experiencias en las que me pareció ver muy claramente la verdad fundamental de las cosas. La visión que tuve en esos momentos no era algo que tuviera que pensarse o trabajarse. Simplemente se revelaba. Más aun, era imposible determinar si la verdad que percibía estaba “dentro de mí” o “allá afuera”: simplemente era. Lo más extraño es que no era como si esa visión no hubiese estado antes ahí y ahora sí; lo que vi es que siempre *había* estado allí. Hacerme consciente de ello fue reconocerlo como algo que aguardaba sin ser notado, todo el tiempo, en el trasfondo de mi experiencia. Incluso en mi mala interpretación cotidiana de la realidad, la realidad había estado implícita de alguna manera, constantemente.

En momentos como éstos, a pesar de haber despertado a la verdad, no podría haberla descrito aún con mucha claridad a nadie más. Pero de algo sí estaba seguro, jamás podría olvidarla. Era como si no existiera la posibilidad de una reversión. La experiencia parecía tan natural y espontánea. ¿Cómo podría alguien perderla? Aun así, con el paso de los días y conforme intentaba contarle a la gente lo que me había sucedido, me di cuenta de que me estaba alejando de la experiencia misma.

De hecho, fueron varias las experiencias de ese tipo y compartí algunas de ellas con amigos que ahora están en la Orden. Tratando de encontrarles sentido, llegamos al budismo (especialmente, al budismo Zen), el cual confirmó y expresó ese sentido de la verdadera naturaleza de las cosas como algo “inmanente”.

Después me encontré con el AOBO y Sangharakshita. La forma en que Bhante abordaba la enseñanza era muy variada por aquellos días y (como veremos más adelante) la idea de la “inmanencia” no estaba de ninguna manera ausente en ella. Por ejemplo, sus conferencias sobre el camino tántrico (1) me impresionaron profundamente porque, en ellas, a veces hablaba en esos términos y sus palabras parecían apuntar hacia la clase de experiencias que yo había estado teniendo.

Sin embargo, pasó el tiempo y Bhante cada vez hablaba menos en esos términos y hacía más y más énfasis en el modelo de desarrollo, sobre todo en el “sendero de pasos regulares” (2).

No obstante, había ocasiones (en especial, durante las sesiones de preguntas y respuestas y en los pequeños grupos de estudio, cuando él se encontraba alejado de contextos más “públicos”) en las que algo en su manera de enseñar y, ciertamente, algo en su manera de *ser*, me daba un sentido de la inmediatez de la verdad esencial. De la mano con ello venía un sentido de comunidad espiritual que también era “inmanente”, algo en lo que uno, más que tener que provocarlo o crearlo, se “sumergía”.

Lo experimenté así, de manera particularmente poderosa, durante el curso de ordenación para hombres que se realizó en Il Convento, cerca de Grosseto, en la Toscana en 1981. No fue tanto lo que Bhante estaba comunicando de modo explícito, sino algo como un tono que reverberaba en cada cosa que decía y que hacía pensar en esa realidad “inmanente”.

Recuerdo, en especial, que una noche nos leyó la traducción de Evans-Wentz a *The Yoga of Knowing the Mind* [El Yoga del Conocimiento de la Mente], atribuido a Padmasambhava. Dicha traducción (con todo y que ahora sabemos que tiene sus errores) realmente transmite algo de la perspectiva fundamental del texto: la percatación de que la verdad esencial se encuentra presente en toda experiencia. Mientras lo oía, me impresionó que Bhante en realidad *entendía* el texto. Era evidente que él era completamente uno con lo que nos estaba leyendo y, conforme lo escuchaba, sentía que también yo era uno con aquello. Cada palabra parecía venir de esa experiencia de la realidad, como inmediatamente presente. Yo no sabía muy bien qué hacer con estas vivencias, pero siguieron ocurriendo e, incluso, desarrollándose. Otra etapa importante fue cuando Bhante me introdujo a la *Manjusri Stuti Sâdhana*, la visualización de Manjursri, el bodhisattva de la sabiduría. El texto de la *sâdhana* instruye al practicante para que, cerca de terminar la meditación, deje que Manjusri se disuelva en su corazón y, entonces, “quede absorto en samâdhi, tanto tiempo como pueda mantenerse en el estado de quietud y percatación derivado de la certeza de las dos *no-yoidades* (la de la personalidad y la de los *dharmas*)”. En otras palabras, todo lo que se nos pide es que nos sentemos, permitiendo que una experiencia se desenvuelva de manera natural y espontánea. Al hablar de la *sâdhana*, Bhante comentó que este samâdhi no era algo que uno “obtuviera” por sus esfuerzos; no era un *vipaka* (un producto del karma). En los términos técnicos del Vajrayâna, la *sâdhana* está al nivel del *kriyayoga*, pero la experiencia está al nivel del *atiyoga*. Al abundar sobre esta parte de la *sâdhana*, Bhante hizo hincapié en que no se tenía que realizar ningún esfuerzo, sino tan sólo permitir que se desplegara la experiencia. Al pasar el tiempo, fui enfatizando más este aspecto de la práctica y, con toda seguridad, en verdad tuve la experiencia de que la realidad se desplegaba de un modo natural, sin ningún esfuerzo consciente de mi parte. Simplemente estaba ahí y, asimismo, poco a poco, desaparecía.

Mientras me encontraba en medio de esa experiencia sentía que no necesitaba nada, estaba más allá de todo *duhkha*, libre de todo sufrimiento o carencia, porque *duhkha* viene del deseo y mi deseo había cesado. ¿Cómo puede haber deseo cuando no hay nada que desear? He tenido experiencias similares con la práctica de Vajrasattva, que parece implicar lo mismo (quizá todas las *sâdhanas* tengan la misma implicación, pero estas dos son las que mejor conozco). Para mí, esas experiencias marcaron el inicio de un proceso que aún hoy continúa.

Sería bueno enfatizar en que no atribuyo ningún estatus a esas experiencias ni las coloco en alguna escala de logro. Lo cierto es que tengo mis reservas acerca de todo lo que tiene que ver con conferir grados a la experiencia espiritual, lo cual nos puede llevar al orgullo y puede confundir a otras personas. Sólo quiero decir que dichos sucesos fueron significativos para mí en cuanto que llegaron a ser (y siguen siendo) la base de mi vida espiritual. Quizá debería decir nada más que “en mi vida”: trato de conducirme con la luz que esas experiencias me dieron y que siento que lo he hecho, más o menos, con buen éxito.

### **Tathagatagarbha y la filosofía poética**

Como resultado de esas experiencias, claro está, me interesé en los textos de la tradición budista que parecían relacionarse con ellas. En los últimos años, me han ocurrido dos encuentros particularmente importantes con textos clásicos sobre “inmanencia”. Sucedieron de un modo más bien indirecto, a consecuencia de que a

Sangharakshita se le estaba deteriorando la vista. Como Bhante ya no podía leer, a veces, le leíamos en voz alta. En una ocasión, me pidió que le leyera *The Awakening of Faith in the Mahâyâna* [El Despertar de la Fe en el Mahâyâna], texto clave de la tradición Tathagatagarbha china.

El hecho de leérselo a Bhante me produjo una profunda impresión. Posiblemente fue, en parte, porque sentía que le estaba retribuyendo algo a cambio de todo lo que me había aportado pero, sobre todo, era porque su aguda atención activó de alguna manera mi propia capacidad de receptividad, de tal forma que muchos pasajes de *The Awakening of Faith* se grabaron en lo más profundo de mi mente:

Como el *Dharmakaya* de los Budas en todas partes es uno y el mismo, es omnipresente. Como los Budas están libres de cualquier idea fija, se dice que sus actos son “espontáneos”. Se revelan de acuerdo con la mentalidad de los diversos seres sensibles. La mente de un ser sensible es como un espejo. Así como un espejo no puede reflejar las imágenes cuando está cubierto de polvo, tampoco el *Dharmakaya* puede aparecer en la mente del ser sensible si ésta se encuentra cubierta con el polvo [de la contaminación] (3).

Más adelante, también le leí a Bhante el *Srimaladevisimhanada Sutra*, “The Lion’s Roar of Queen Srimala” [El Rugido de León de la Reina Srimala]. Este sutra es uno de los fundamentos canónicos de la doctrina del Tathagatagarbha. Es muy difícil leer en voz alta este texto y más difícil todavía es entenderlo. No obstante, me llevó a lo más profundo de su enseñanza. Me impresionó (entre muchas otras cosas) la exposición de la pureza intrínseca de la mente que hace la Reina Srimala:

*Señor, el samsara se basa en el Tathagatagarbha. Fue tomando como referencia al Tathagatagarbha que el Señor señaló y explicó, “No tiene límite en el pasado”. Puesto que hay el Tathagatagarbha hay una razón para hablar del “flujo cíclico” (samsara). Señor, no antes del “flujo cíclico” mueren los órganos de los sentidos que perciben, no antes que él [el Tathagatagarbha] asume los órganos de los sentidos que perciben y eso es el “flujo cíclico”. Señor, las dos naturalezas, “morir” y “renacer” son una terminología convencional para el Tathagatagarbha. Señor, “muerto” y “renacido” son terminología convencional para el mundo (loka). “Muerto” es la pérdida de los sentidos. “Nacido” es la renovación de los sentidos. Pero, Señor, el Tathagatagarbha no nace ni muere ni fallece para renacer. El Tathagatagarbha excluye el reino que tiene las características de lo construido. El Tathagatagarbha es permanente, constante, eterno... (4).*

Después de estos encuentros con *The Awakening of Faith* y *The Lion’s Roar of Queen Srimala* (pues ambos me impresionaron tan vivamente al habérselos leído a Bhante), comencé a leer mucho más en torno a la doctrina del Tathagatagarbha, consultando diversas investigaciones modernas. No diré que leí exhaustivamente ni que llegué a dominar el tema, pero sí saqué algunas conclusiones.

Una de ellas fue que, desde un punto de vista estrictamente filosófico, la doctrina del Tathagatagarbha es insatisfactoria. Deja sin resolver varios problemas intelectuales que, quizá, ni tengan solución. El mayor de estos problemas es análogo al que se halla en el centro de la teodicea cristiana, es decir, “si Dios es bueno, ¿por qué permite la maldad?”. En el contexto budista, la pregunta es: “si la sabiduría es natural, espontánea y esencial, ¿cómo surge la ignorancia?”. En mi opinión, el intento por resolver este problema de un modo doctrinal produce algunos giros casi absurdos (5). Es posible que tales intentos tengan algún valor para los practicantes que están muy inmersos en la tradición del Tathagatagarbha, pero no estoy muy seguro del valor que puedan tener para los demás.

Sin embargo, a pesar de esos problemas, no tengo ninguna duda de que la tradición del Tathagatagarbha está tratando de expresar algo muy importante, algo que en verdad puede ser indispensable como correctivo para el aparente nihilismo de las formas más estrictas de filosofía budista. Para excavar entre esas dificultades lógicas ocultas y llegar a ese “algo”, podríamos valernos de la diferenciación entre dos tipos de “ejercicios filosóficos”, los cuales podemos encontrar por igual dentro del pensamiento budista (y en cualquier otra parte). El mismo Sangharakshita ha hecho esa distinción (como lo expliqué en mi libro acerca de su pensamiento) (6). Aun así, más recientemente, me encontré en Schopenhauer con una exposición muy útil que trata sobre la misma idea (7).

En esencia, lo que dice Schopenhauer es que hay dos clases de filosofía. Llama a una de ellas “filosofía racional”. Es la que tiene que ver con el polo objetivo de la experiencia, es decir, con el “mundo externo” que compartimos y se da al examinar y analizar esa experiencia por medios lógicos. Cuando se ejerce por mucho tiempo y con suficiente esfuerzo, este tipo de filosofía inevitablemente conduce a la delineación razonada de los límites de la razón, el reconocimiento de un punto en el cual ya no se puede llevar más allá el pensamiento racional porque uno ha llegado a los límites de la “maquinaria” de la razón.

Pero Schopenhauer dice que también hay algo que él llama “filosofía iluminista” (un término muy sugerente). Ésta tiene que ver con el polo subjetivo de la experiencia. Mientras que la filosofía racional se apoya en los datos que aportan los sentidos, el dominio de la filosofía iluminista es el “sentido” interno, el cual, según Schopenhauer, experimentamos principalmente como voluntad o volición (8).

Sin embargo, de un modo inquietante, Schopenhauer no sigue más allá con este tema. Él piensa que no hay nada más que pueda decir sobre la filosofía “iluminista”, precisamente porque ésta tiene que ver con el polo subjetivo de la experiencia. Como tal, no nos ofrece una base objetiva para tener un lenguaje compartido con el cual podamos hablar acerca de ella. Para Schopenhauer, la filosofía debe ser comunicable y racional.

Pero hay otro tipo de comunicación que surge en este punto. No es, en absoluto, “filosofía” en un sentido habitual. O quizá podríamos llamarla “filosofía poética”. No es el uso estricto de la razón, sino el empleo imaginativo de conceptos o, acaso, símbolos, para expresar una experiencia que en esencia es más “interna” que “externa”. Esto nos puede llevar, por ejemplo, al tipo de gran sistema mítico que encontramos en la poesía de William Blake (aunque, a diferencia de Blake, creo que ambas clases de filosofía, la racional y la poética, desempeñan un papel importante en nuestra vida espiritual).

Lo que quiero decir en cuanto a la doctrina del Tathagatagarbha es que, aun cuando pudiera parecer que se presenta como una filosofía racional, en realidad, según opino, es una forma de filosofía poética, un intento de expresar con palabras poéticas una verdad que no se puede capturar de manera racional. De modo que cometemos un error si apartamos de nuestra vista los textos del Tathagatagarbha como si fueran filosofía racional de pacotilla. Podemos caer en ese error cuando preguntamos: “si todos somos Budas de antemano, ¿cómo es que surge la ignorancia?”. Nunca obtendremos una respuesta satisfactoria, porque ese tipo de preguntas pertenece a la filosofía racional.

En primer lugar, la filosofía budista inició (y durante un tiempo siguió) en un plan racional. En especial, empezó con enseñanzas como la coproducción condicionada (*pratitya samutpada*) y la insustancialidad (*anâtman*). Los discípulos del Buda

elaboraron la enseñanza de éste, en particular, las enseñanzas analíticas acerca de la mente. Su trabajo se codificó en el *Abhidharma*, donde se ganó en cuestión de detalles y perfección pero se perdió algo de su integridad original. Ahora, la existencia estaba definida en términos de un rango finito de elementos psicofísicos (*dharmas*) y como éstos parecían imposibles de someterse a un análisis más remoto, se dio una tendencia a tomarlos como algo “real”. Entonces, vino otra moda de análisis racional en la forma de la filosofía Madhyamaka, de la que Nâgârjuna fue el gran maestro. Aunque su objetivo específico iba hacia la tendencia a considerar a los *dharmas* como algo concreto, el análisis Madhyamaka tuvo un efecto más amplio al demostrar que todas las posturas filosóficas eran, en el mejor de los casos, relativas. No son más que intentos de atrapar en las redes de la razón lo que está más allá de ella.

De hecho, el Buda mismo, desde un principio, así lo dijo. Por ejemplo, en el *Brahmajala Sutta* menciona que hay materias (con lo que se refiere a la esencia Trascendental del Dharma) que él sí puede ver, pero que son “profundas, difíciles de percibir, llenas de paz, excelentes, más allá del alcance de la razón, sutiles, [sólo] el sabio las puede experimentar”. Vuelve a decir lo mismo, por ejemplo, en el *Aggivacchagotta Sutta*, que trata sobre los catorce “inexpresables”. Al encontrarse “más allá del alcance de la razón”, esas materias deben estar más allá de la filosofía racional.

El mensaje del Madhyamaka no es que no podamos expresar en absoluto la realidad con palabras, sino que no podemos evitar ser malinterpretados ni podemos agotar todo lo que se podría decir. Esto no significa, necesariamente, que lo que digamos esté equivocado, pero sí que siempre podrá tomarse con un sentido distinto o, incluso, contrario, a lo que queríamos decir. No hay modo de evitar las malas interpretaciones.

La filosofía Madhyamaka trató de no caer en este problema al confinarse en la crítica del nihilismo o el eternalismo implícito en cualquier enunciado acerca de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, aunque el nihilismo era uno de los blancos de sus críticas, esas mismas críticas dieron lugar a un sutil *sentido* de negación.

Es por eso que surgió la filosofía poética en el contexto budista. El discurso Madhyamaka había tenido tanto éxito al delinear los límites de la razón que debe haber parecido que no había modo de que la filosofía budista pudiera ir más adelante. Este problema se resolvió mediante la audaz salida de brincar del estricto enfoque racional a la “filosofía poética”. La doctrina Yogâcâra de “sólo mente” fue uno de esos saltos y la doctrina del Tathagatagarbha (que se derivó del Yogâcâra) fue otro.

Sin embargo (y éste es un punto determinante), esos saltos no constituyeron un rechazo del Madhyamaka. Lo cierto es que, de alguna manera, tales saltos fueron respaldados por la filosofía del Madhyamaka, cuya plataforma los hizo posibles. Si en un momento dado tratamos de estudiar, ahora, las doctrinas del Yogâcâra o del Tathagatagarbha deberemos tener eso en mente. Si ignoramos la plataforma malinterpretaremos el salto. En el aspecto histórico, la filosofía estrictamente racional del Madhyamaka fue la base de la filosofía poética del Yogâcâra y del Tathagatagarbha.

Lo que esto significa es que mientras tengamos los pies bien plantados en el Madhyamaka (sí, plantados en el vacío, por extraño que nos suene) saldremos ganando, al permitirnos pensar en la realidad de una forma poética. Por ejemplo, podemos hablar de una “naturaleza búdica” perdurable, con la condición de que sigamos disolviendo esa “naturaleza búdica” hasta que se refunda en el *sûnyatâ* para, así, evitar atribuirle una falsa existencia inherente. En resumen, tenemos que mantenernos en el Camino Medio entre el eternalismo y el nihilismo, aunque nos resulte difícil. De ese modo, seguiremos el ejemplo de los mejores exponentes del Yogâcâra y del Tathagatagarbha, quienes siempre refieren sus ideas a la filosofía Madhyamaka.

## **Puntos de vista y mitos**

Para esta etapa, ya algunos lectores se estarán sintiendo un poco incómodos debido a estas abstracciones complejas. Sin embargo, si bien no todos tenemos que ser estudiantes de filosofía, cada uno de nosotros necesita, por lo menos, una noción de “filosofía”, aunque sea un poco burda, que nos guíe en la vida espiritual; una noción funcional acerca de lo que estamos haciendo, una “visión correcta” en la que podamos confiar, que nos lleve más o menos en la dirección adecuada. No tener esa visión, verdaderamente, equivale a un nihilismo y, por lo tanto, a un estancamiento espiritual. Sin una visión, nos faltaran las bases para la práctica y la reflexión. Pero, al mismo tiempo, necesitamos recordar que nuestra visión no es idéntica a la verdad y si no la utilizamos concienzudamente, puede alejarnos de la verdad en lugar de conducirnos a ella.

Pienso en los “grandes” puntos de vista que modelan nuestro enfoque de la vida espiritual como mitos. También podemos llamarlos “modelos”, como cuando hablamos del “modelo de desarrollo”, pero me parece que esta palabra nos remite demasiado a la ciencia empírica y se queda corta para estimular la imaginación. Aun cuando las perspectivas budistas adopten la forma de la filosofía racional, su función más profunda es apelar a la imaginación espiritual, no sólo al intelecto racional. Los puntos de vista mediante los cuales conducimos nuestra vida espiritual son, según lo considero, no tanto modelos científicos sino esquemas míticos que están esperando ser activados, en algún lugar dentro de las profundidades de la mente.

Así que mejor hablaré de “mitos”. Claro que uso la palabra “mito” de manera metafórica. No nos referimos a “cuentos de dioses y héroes”, sino a reportes acerca de cómo son las cosas, descripciones que quizá no sean literalmente ciertas en todos sus detalles pero que, aun así, son profundas y universalmente significativas.

La connotación ficticia de la palabra “mito” también puede ser útil, al recordarnos que no hay que tomar tan al pie de la letra nuestra forma de ver la vida espiritual. Está bien que uno se dedique con entusiasmo a un mito en particular pero también es muy sabio tener en mente que existen otros mitos; historias muy distintas a la que nos tiene cautivados (y que pueden diferir mucho de ésta). Si recordamos esto, correremos un menor riesgo de vernos en problemas por habernos aferrado demasiado al mito que elegimos.

El asunto es que todo mito tiene una “cara” y un “revés”. La cara es la verdad que tratamos de asimilar a través del mito. El revés es el callejón espiritual sin salida al que nos lleva el mito si creemos en él demasiado literal o exclusivamente. Llamo a estos aspectos “la cara” y “el revés” porque son inseparables, como los dos lados de una moneda. Supongo que no podemos obtener los beneficios de la cara de nuestro mito preferido sin sufrir también, al menos un poquito, por su revés. El chiste es estar atento a ello y no olvidar que el mito (la historia significativa) es también un mito (una ficción, no una verdad literal) y tan sólo uno dentro de todo un rango de mitos alternativos.

## **Los tres mitos**

Ya que he antepuesto tales amparos, intentaré definir los grandes modelos míticos del budismo, los rangos de perspectivas que ofrece el budismo tradicional acerca de la naturaleza de la vida espiritual. Todos esos modelos míticos tienen la misma raíz y, para comprenderlos, debemos examinar primero la raíz.

El budismo inicia con el Buda. Esta afirmación no sólo se refiere a la historia sino también a la premisa fundamental sobre la cual se debe basar la práctica del budismo: se puede llegar al estado de iluminación porque el Buda lo logró y, luego, nos habló

de él. Así pues, el budismo inicia con el Buda y lo que esto significa es la necesidad de tener fe en la posibilidad de la Budeidad, la completa y perfecta iluminación.

Pero decir que el budismo empieza con el Buda no es adecuado; algo vital queda fuera. El budismo no sólo empieza con el Buda, también inicia “conmigo”. En otras palabras, comienza con la brecha entre la propia experiencia potencial (la iluminación) y la propia experiencia actual (la no iluminación). La práctica del budismo consiste en cerrar esa brecha, de modo que el Buda y “yo” seamos uno mismo (o, mejor dicho, no seamos dos).

Existen diversas maneras de concebir la naturaleza de esa brecha y la forma de cerrarla. No importa qué camino elijamos, tendrá sus consecuencias. Abrirá puertas pero, al hacerlo, quizá también nos caiga un pedazo de techo en la cabeza. Por ejemplo, si decidimos pensar que el Buda es algo distante puede suceder que nos sintamos inspirados a practicar de manera efectiva, pero también es posible que nos sintamos inadecuados y nos desanimemos. Por otra parte, si pensamos que la distancia entre el Buda y “yo” es muy corta o, incluso, ilusoria, quizá tengamos la confianza que necesitamos para librar la brecha, pero también podría inflarnos el ego de un modo peligroso.

Éstas son algunas de las consecuencias psicológicas de la forma en que elegimos considerar esa brecha. Además, nuestra elección traerá asimismo consecuencias metodológicas; diferentes ideas acerca de lo que debemos hacer para cerrar la brecha (¿necesitamos esforzarnos o aprender a relajarnos?). También habrá consecuencias “sociales” (¿necesitaremos el apoyo de una sangha estrechamente tejida y cuidadosamente seleccionada o bastará con confiar en mi poder personal para relacionarme de manera significativa con espíritus afines sobre la base de lo que en verdad somos?). No sólo eso. Nuestra decisión afectará la forma en que vemos la moral (¿debemos confiar en nuestra intuición de lo que es correcto o deberíamos apegarnos con cuidado a reglas morales?). En todos estos sentidos, cualquier opción que escojamos ha de traer consecuencias.

¿Pero cuáles son las opciones a nuestra disposición? A primera vista, parece haber dos modos fundamentales en los que uno puede concebir la forma de cerrar la brecha entre el Buda y “yo”.

El primer modo puede expresarse en la frase “me convierto en el Buda”. Este enfoque nos pide que hagamos un esfuerzo por transformarnos, de manera que cada vez seamos más como el Buda. Tal es la forma de pensar que sostiene el “modelo de desarrollo” de la vida espiritual.

El segundo modo se puede resumir así: “El Buda se convierte en mí”. Es decir, uno permite que el Buda lo tome, lo “posea” (claro está que no hablamos aquí de la persona histórica de Shakyamuni). Pero en este punto debemos distinguir dos versiones. La primera es que el Buda toma posesión de mí “desde fuera”. Dicha idea se expresa de manera elocuente en el *Bodhicaryâvatâra*, donde Sântideva dice: “Yo mismo me doy a los Vencedores y a sus Hijos, sin reserva y todo entero. ¡Seres sublimes, admitidme a vuestro servicio! Me declaro con devoción vuestro esclavo (9).

Aquí, Sântideva piensa expresamente en términos de ofrecer su personalidad mundana como un vehículo para que los Budas y Bodhisattvas puedan cumplir su función. Esta versión de que “el Buda se convierte en mí” es, por lo tanto, una forma esencial de *entrega*. Tiene diversas variantes: podría pensarse en una entrega no tanto a los Budas y Bodhisattvas sino a una fuerza o principio superior a la propia persona, por ejemplo, al *Bodhicitta*. En el otro extremo, habrá quien lo comprenda como entregarse



a una persona que aún vive (un maestro o guru) y a quien considera el Buda. Pero la segunda versión de que “el Buda se convierte en mí” es muy diferente. En ésta, uno no piensa que el Buda viene “de fuera” sino que surge “desde dentro”. Es aquí donde enseñanzas como la doctrina del Tathagatagarbha entran en el esquema. En este caso, se entiende que la Budeidad ha sido parte de la naturaleza más profunda de uno desde el mero principio. Todo lo que hay que hacer es despertar y verlo así.

De hecho, la metáfora del despertar, siempre presente en el budismo, se hace más real en este sentido. Cuando uno despierta no intenta conseguir lo que ya es suyo. Tampoco tiene que someterse a poderes externos, ya sea un Buda arquetípico, una “fuerza” superior a su persona o un guru humano. El estado despierto es su condición natural, propio por derecho, por decirlo así. Lo único que tenemos que hacer es despertar, sacudiéndonos el sueño ligero que nos hace creer que no estamos iluminados. Es como quitarse una venda de los ojos o una máscara del rostro.

Tenemos, entonces, que este enfoque es de *descubrimiento*. Podría también decirse que es de *surgimiento*, con lo que se enfatizaría lo que podría denominarse el aspecto pasivo de este mito (ya que para “descubrir” algo hay que tener una búsqueda activa, mientras que el concepto de “surgimiento” supone que uno sólo permite que algo suceda, totalmente independiente de la propia voluntad. Sin embargo, no abundaré sobre ello ahora y nada más hablaré de “autodescubrimiento”).

El mito del autodescubrimiento apunta hacia la trascendencia de la dualidad aquí y ahora. Con ello, decididamente, se adueña del vocabulario de aquéllos que *están* muy desarrollados y de quienes se han entregado por *completo*. Lo que a primera vista parecían ser dos resulta, después de examinarlo de cerca, que son tres perspectivas o mitos diferentes (prefiero llamarlos mitos). En una palabra, uno puede concebir la vida espiritual budista como autodesarrollo, autoentrega o autodescubrimiento. Cada uno de estos tres mitos se encuentra representado en más de una forma dentro de la tradición budista. De modo que tenemos tres “familias” de mitos en cuanto a la vida espiritual budista aunque, por supuesto, no necesariamente aparecen de una manera que se excluyan unos a otros.

### **Los tres mitos en la tradición budista**

Quiero sugerir, tentativamente, la posibilidad de correlacionar los tres mitos con los tres *yanas*, de una forma aproximada. El Hînayâna se concentra en el mito del autodesarrollo. El Mahâyâna, aunque también usa este mito, también trae a la mesa el mito de la autoentrega. El Vajrayâna, en sus formas más elevadas, pero quizá no tanto en sus formas inferiores, da prioridad al mito del autodescubrimiento.

Veámoslo más de cerca. El Hînayâna, o quizá sea mejor decir el budismo del Canon Pali (o “Budismo Pali” para abreviar) concibe la vida espiritual como un esfuerzo constante para avanzar por el sendero de la moralidad, la meditación y la sabiduría. Las escrituras del Pali con frecuencia se refieren al “esfuerzo” y se dice que, en esencia, ese esfuerzo consiste en los cuatro esfuerzos correctos: erradicar y prevenir estados mentales inadecuados mientras se cultivan y mantienen estados mentales saludables. Para el Budismo Pali, la vida espiritual es, por lo tanto, un arduo intento de cambiar la forma en que uno es para crear una conciencia nueva, sana e iluminada que remplace nuestra conciencia actual (relativamente) deteriorada y no iluminada.

El autodesarrollo sigue siendo de vital importancia para el Mahâyâna, por supuesto, pero una de las innovaciones fundamentales de esta escuela es todo un glorioso panteón de Budas y Bodhisattvas, que se considera que moran constantemente en un plano más elevado y que trabajan de manera activa por nuestro bien; son poderes divinos a cuya compasiva influencia podemos abrirnos, si así queremos. Por lo tanto, estas deidades iluminadas se vuelven objeto de veneración e invocación ritual. Esos

actos de devoción no son ya una forma de pacificar la inquietud de los laicos (como en el Budismo Pali), sino que se han vuelto una obligación de los verdaderos practicantes. En esta forma, el espíritu de entrega está presente en todo el Mahâyâna y es una tendencia que culmina en el Budismo de la Tierra Pura.

El mito de la autoentrega sigue presente en el Vajrayâna, al menos en los Tantras inferiores (que son, de cierta manera, continuación del Mahâyâna), donde los practicantes intentan permitir que el Buda o Bodhisattva tome posesión de ellos y los dote de una conciencia iluminada.

Pero en los Tantras superiores, es decir, en las tradiciones Vajrayânas indo-tibetanas del Mahamudra y el Dzogchen vemos que el mito del autodescubrimiento da un giro. Por ejemplo, el Dzogchen, la más alta enseñanza de la escuela tibetana Nyingma, habla de la pureza intrínseca de la mente. El objetivo esencial de la práctica Dzogchen no es tanto *desarrollar* una mente iluminada sino *reconocer* esa pureza eternamente presente.

Claro está que mi correlación de los tres mitos con los tres *yanas* debe tomarse como una generalización burda, aunque práctica. En primer lugar, el mito del autodescubrimiento no se encuentra nada más en los Tantras superiores. También se manifiesta en la doctrina del Tathagatagarbha, una enseñanza que se plantea en un grupo de sutras del Mahâyâna y cuya postura básica es que las impurezas mentales que nos atan al samsara, en realidad, no son otra cosa que velos que cubren la naturaleza pura búdica que yace debajo de ellos. Asimismo, el mito del autodescubrimiento es de fundamental importancia en las tradiciones Chan y Zen. Por ejemplo, en el *Sutra de la Plataforma*, de Hui Neng, se compara el surgimiento de la Budeidad con la aparición de la luna a través de las nubes.

Mi burda pero práctica correlación de los tres mitos con los tres *yanas* también debe considerarse de otras maneras. El panorama, a decir verdad, es mucho más complicado. Lo cierto es que podemos discernir la presencia, explícita o implícita, de cada uno de los tres mitos en cada *yana* y, quizá, también en cada una de las escuelas o tradiciones que hay dentro de cada *yana*. Cuando en el hilo de pensamiento que domina una tradición no se halla presente un mito, todavía puede suceder que se encuentre presente de otras formas. Acaso se exprese de un modo implícito en algunos aspectos de su vocabulario o en las vías que se derivan de esa tradición y que complementan y equilibran su discurso principal.

Por poner un ejemplo, en el Budismo Pali se usan, principalmente, términos que hablan de autodesarrollo. Sin embargo, en los sutras del Pali, encontramos también una fuerte atmósfera de fe en el Tathâgata. Tenemos el caso de Ananda, Sariputta y los demás discípulos sobresalientes, quienes se abrían a la guía que podía ofrecerles su Bendito Señor, con un espíritu de profunda reverencia y confianza; un estado de ánimo que podría muy bien describirse como de autoentrega. De igual manera, en el Canon Pali, podemos encontrar sutras cuya interpretación nos parece solicitar términos propios del mito del autodescubrimiento. Por ejemplo, en el *Udana*, tenemos que el Buda habla de la existencia de “un no nacido, que no llegó a ser, que no fue creado, que no está constituido”, cuya existencia es la que, por sí misma, hace posible “escapar de este aquí que es nacido, convertido, creado, compuesto” (10).

De tal manera, aun cuando el mito del autodesarrollo es el leitmotiv del Budismo Pali, podemos también escuchar en su interior, sonando en el fondo, como una especie de armonía o contrapunto, los mitos de la autoentrega y del autodescubrimiento.

Por su parte, los mitos de la autoentrega y del autodescubrimiento no excluyen al del autodesarrollo en el nivel de la práctica, ni tampoco en el nivel del discurso. Como

ya vimos, a veces, Sântideva habla de entregarse a los Budas y Bodhisattvas, pero igualmente dice, por ejemplo, “me esforzaré en seguir el Dharma tal y como ha sido enseñado”. (11).

Así que su discurso combina la autoentrega con el autodesarrollo. De semejante manera, las escuelas Chan y Zen, cuyo discurso central es de autodescubrimiento, requieren asimismo de un compromiso abierto para realizar un arduo trabajo espiritual; mucho *zazen* o meditación con koanes y, en este sentido, su práctica incorpora algo que es afín con el mito de autodesarrollo aunque, en este caso, se concibe que el esfuerzo tiende hacia un rompimiento repentino, más que a un crecimiento o un florecimiento gradual.

Por lo tanto, parece que si deseamos entender una tradición profundamente necesitamos ver más allá del mito que expresa en el nivel de su doctrina y tratar de detectar la presencia de los otros dos mitos en otros niveles. Si no se manifiestan en la enseñanza explícita, aún es posible que se hallen implícitos en las prácticas o como un cierto temperamento, en su vocabulario. Pareciera que cada escuela enfatiza un mito determinado, haciendo a un lado los otros pero, si miramos de cerca, a veces, o quizá siempre, encontraremos a los otros dos, aunque sea de una forma muy sutil.

¿Quién podría decir por qué un mito se vuelve la nota tónica de una tradición en particular, mientras que los otros dos sólo suenan como armonías? Quizá la elección del énfasis sea una respuesta a las circunstancias en las cuales surgió esa tradición; a la cultura de ese tiempo y ese lugar y las necesidades de los individuos que, en especial, se congregaron en torno a un maestro.

### **Los tres mitos en la enseñanza de Sangharakshita**

Creo que lo anterior ocurre tanto en el AOBO como en cualquiera de las escuelas tradicionales. Veamos cómo representan su parte los tres mitos en la enseñanza de Sangharakshita.

La esencia del mito del autodesarrollo es la idea de que uno tiene que emplear la voluntad para poder ascender por la escalera de la evolución espiritual y que el individuo debe avanzar sistemáticamente y con disciplina por la vida espiritual. Se nos convoca a renunciar a ciertas cosas y cultivar otras. En la enseñanza de Sangharakshita, éste es el mito dominante. Se encuentra caracterizado “filosóficamente”, por ejemplo, en las ideas de Bhante acerca de la Evolución Superior y la necesidad de convertirse en un Verdadero Individuo. En su aspecto más práctico, se expresa en su énfasis sobre cuestiones como el sendero de pasos regulares y la conveniencia de crear “condiciones propicias”, cambiando nuestro estilo de vida lo mejor posible para que ello nos conduzca hacia un crecimiento espiritual. También resulta muy evidente en su “sistema de meditación” progresivo, en el cual uno tiene que empezar desarrollando integración y emociones positivas (*samatha*) para, luego, pasar por una muerte espiritual y llegar un renacimiento espiritual (*vipasyana*).

Desde el punto de vista del mito de la autoentrega, la vida espiritual consiste en rendirse a una conciencia más grande que (al menos, para empezar) se concibe que está más allá de uno mismo. Sangharakshita también ha impulsado mucho este enfoque a través de la práctica de la *puya*. Claro que Bhante ha hablado, asimismo, de la *puya* con términos de autodesarrollo, como una práctica que nos ayuda a cultivar el estado mental hábil de la fe. De hecho, es así como normalmente le presentamos la *puya* a los principiantes y podemos seguir viéndola como tal. Sin embargo, para muchos de nosotros, la *puya*, tarde o temprano, despierta un sentido de que los Budas y los Bodhisattvas son poderes objetivos que se encuentran “ahí afuera”. Lo cierto es que ésta es la manera más tradicional de verlos y quizá la más natural y efectiva.

Bhante ha fomentado también el mito de la autoentrega al animar a los miembros de la Orden a que practiquen meditaciones que incluyan la visualización de un Buda o un Bodhisattva. Para Bhante mismo, estas prácticas fueron un paso muy importante en su vida espiritual. Desde 1956, cuando Chetul Sangye Dorje lo inició a la *sâdhana* de Tara Verde, sintió que toda su “vida superior era guiada desde esa dimensión más elevada” (12).

En tercer lugar, tenemos el mito del autodescubrimiento. De acuerdo con este mito, en realidad no hay nada que alcanzar o a qué entregarse; la Budeidad ya está ahí, dentro de cada uno de nosotros y lo único que tenemos que hacer es reconocerla. Este tercer mito resulta menos perceptible que los otros dos en la enseñanza de Bhante. Él se ha mostrado relativamente reticente acerca de ello, por razones que más adelante mencionaré.

Sin embargo, a pesar de esta reticencia, el mito del autodescubrimiento ha sido una fuerza presente en su vida espiritual. Ciertamente, la forma en que Bhante describe como se convirtió en budista parece implicar que el mito del autodescubrimiento tuvo un papel crucial en ello. Más de una vez ha dicho que, cuando tenía dieciséis años, leyó el *Sutra del Diamante y el Sutra de la Plataforma* y se dio cuenta que él era budista y que siempre lo había sido. Aquí, tomo la palabra que usa Bhante, “siempre”, en su sentido más literal. También creo que es muy significativo que el *Sutra de la Plataforma*, uno de los pilares de la literatura budista de autodescubrimiento, haya sido uno de los textos que estimularon su conversión (*el Sutra del Diamante*, por cierto, fue la principal inspiración que dio lugar al *Sutra de la Plataforma*). Como ya dije, en la comunicación que yo tenía con Bhante, tuve la experiencia de un poderoso sentido de la verdad como algo que se encontraba inmediatamente presente.

Además de la conexión que, personalmente, Bhante tiene con el mito del autodescubrimiento, éste, de hecho, se encuentra representado en su enseñanza en un grado mucho mayor de lo que podemos darnos cuenta.

Por ejemplo, surge con fuerza en ciertos momentos de sus conferencias acerca de los mitos y las parábolas del *Sutra del Loto* (publicado en forma de libro con el título *The Drama of Cosmic Enlightenment* [El Drama de la Iluminación Cósmica]), en especial, en la plática que hace sobre “el mito del viaje de retorno”. Esta historia (que para los oídos occidentales, inevitablemente, traerá reminiscencias de la parábola cristiana del hijo pródigo) cuenta acerca de un hombre rico y de su hijo que se fue lejos. El hijo se encuentra tan degradado después de años de viajar y de pobreza que, cuando en una de sus andanzas ve a un hombre espléndidamente vestido, sentado en la entrada de una enorme casa, no reconoce que ese magnífico personaje es su propio padre.

Acerca de esto, Bhante comenta que el padre y el hijo podrían simbolizar, respectivamente, el yo superior y el yo inferior (y de inmediato nos advierte que no vayamos a tomar estos términos con demasiada literalidad). Aunque el hijo no conoce al padre, éste sí reconoce enseguida a su hijo y, en este punto, Bhante cita la frase del Sutra donde señala que el padre ha estado “pensando en su hijo todo el tiempo” y, sobre esa frase (y dada su acostumbrada cautela con respecto a la “inmanencia”), añade un comentario que vale la pena destacar:

*Aunque nos olvidemos por completo del yo superior, éste jamás nos olvida, pero, al mismo tiempo y esto es lo misterioso, nosotros somos eso. Quizá una imagen nos ayude a entender. Supongamos que hay un enorme recinto subterráneo que por dentro está todo iluminado. Nosotros vivimos en una*

*pequeña habitación cercana al gran recinto (de hecho, ocupa una parte de éste). Hay un cristal que sólo es transparente por un lado y separa ambos cuartos, de modo que aunque alguien en el recinto grande e iluminado pueda ver todo lo que sucede en el cuarto pequeño, desde esta habitación no se ve nada de lo que ocurre en la grande. Lo cierto es que ni idea tenemos de que exista ese gran recinto. Sin embargo, aunque estamos encerrados en la recamarita, se nos puede olvidar e, incluso, podemos ser totalmente inconscientes de la existencia de ese gran recinto, que siempre tiene una ventana a la pequeña habitación. Aun cuando el yo inferior se olvide del yo superior, éste es el yo superior del yo inferior (13).*

Bhante vuelve a este tema a lo largo de su serie de conferencias acerca del *Sutra del Loto*. Por ejemplo, cuando analiza la parábola del hombre que ignora que lleva una joya preciosa oculta en sus ropas, Bhante explica que la joya significa “el verdadero yo, el propio ser verdadero [que] es, en sí, luminoso, consciente, despierto” (14).

En los subsecuentes debates, en los seminarios (impresos en versión de libro como apéndices a cada capítulo), Bhante parece retractarse un poco de estas aseveraciones, como si en el intervalo hubiera cobrado mayor conciencia de los peligros que conllevan. Con relación a la idea de un yo superior y uno inferior, por ejemplo, propone una especie de postura comprometida: podemos pensar que el yo superior es como un “ángel guardián” mundano, un *punya devata*, usando términos budistas. En este aspecto, señala con mucha claridad:

*El lenguaje que habla de pensar que uno ya es un Buda es riesgoso y conviene evitarlo (15).*

Cuando se encuentra de nuevo con la pregunta acerca de la idea de que “uno ya es un Buda”, responde con precaución,

*Sin duda que eso expresa una auténtica experiencia espiritual en determinado nivel, pero cualquiera que no tenga un cierto desarrollo espiritual podría malinterpretarlo y le convendría más escuchar que si hace suficiente esfuerzo, al final, puede llegar a un estado que se llama iluminación (16).*

Parece que Bhante intentaba mediar en terreno difícil: por una parte, se vio en la necesidad de reconocer que lo Trascendental es, de alguna manera, “inmanente”, que hay un sentido real en el que el objeto de nuestra búsqueda espiritual más que desarrollarse es descubierto. Por otro lado, en verdad quería disuadir a sus discípulos para que no mostraran tanto interés en un enfoque que podría desviarlos de una manera muy grave. Sea lo que signifique la “inmanencia”, Bhante está seguro de qué es lo que no significa:

*...no es como si hubiera una capa delgada que te separa de tu Budeidad, de manera que sólo tuvieras que atravesarla y ya, listo. Ahí estás, ¡iluminado! Es un gran error creer que la Budeidad inmanente es una especie de posesión (17).*

Un estudio sistemático de las enseñanzas de Bhante podría revelar muchas expresiones más del mito del autodescubrimiento, junto con tantas otras consideraciones precautorias sobre esa idea, pero creo que las que he citado bastarán para demostrar que Bhante de ninguna manera ha negado ni ignorado ese mito, aun cuando le haya dado mayor énfasis a los otros dos y, por lo general, haya evitado las formulaciones más extremas acerca del mito del autodescubrimiento (sobre todo, la idea de que cada uno de nosotros “es ya el Buda”).

Los ejemplos que cité muestran el uso que Bhante hace del mito del autodescubrimiento, principalmente al nivel de doctrina. Pero también en el nivel de la práctica el mito del autodescubrimiento está presente en la enseñanza. Se halla en el cuerpo de las prácticas de meditación que él introdujo en la Orden. Por ejemplo, en la práctica de Vajrasattva. Asimismo, se encuentra implícito en el papel que desempeña el “Sólo Sentarse” dentro del sistema de meditación de Bhante, un aspecto importante al cual volveremos más adelante.

### **Algunos peligros míticos**

Permítanme reiterar que los tres mitos son precisamente eso, mitos. Sólo son una manera de entender la verdad, pero no son la verdad. Todo mito tiene una “cara” y un “revés”. Puede cerrar la brecha que hay entre el Buda y “yo” pero, si lo tomamos con demasiada literalidad o si nos aferramos a él como un sustituto de la experiencia, es posible que el mito haga más grande la brecha. Hasta que por fin se cierre la brecha entre la Budeidad y “yo”, siempre estaremos atrapados en las malas interpretaciones, aunque sean muy sutiles. De este lado de la iluminación, siempre estaremos entendiendo algo mal, así sea ligeramente. Por lo tanto, cada corrección que hacemos, al final, tendrá que ser corregida otra vez.

Examinemos brevemente cada mito, con relación a sus posibles peligros y trampas. El mito del autodesarrollo tiene sus riesgos. Si uno se cree exitoso es fácil que caiga en la presunción, un triunfalismo muscular que proclama “lo hice a mi manera”. Por otra parte, si uno no logra los “resultados” que esperaba, el mito del autodesarrollo puede desalentarlo. De hecho, una dolorosa sensación de fracaso, siempre y cuando no se vuelva desesperación, es la mejor medicina para el exceso de confianza en el mito del autodesarrollo. En las biografías de algunos grandes maestros budistas, podemos leer acerca de un momento vergonzoso en el que tuvieron que aceptar que su creencia en el autodesarrollo les había fallado.

Vemos esto, por ejemplo, en la vida de Honen (1133-1212 de nuestra era), uno de los grandes maestros del Budismo de la Tierra Pura, en Japón. Se dice que Honen, en su juventud, fue un dedicado y distinguido investigador, que leyó cinco veces todo el canon budista tratando de penetrar en la verdad. Aun así, al final se sintió tan lejos de ésta como al principio. Sin embargo, a sus cuarenta y pocos años, decidió dejar el “autopoder” (es decir, lo que he llamado el autodesarrollo) y confiar plenamente en recitar el nombre de Amitabha.

Cuentan que Honen recitaba el *nembutsu* sesenta mil veces al día y quizá queramos ver esto como una práctica, una forma de autodesarrollo. Pero, desde su punto de vista, desde el mito de la autoentrega, no lo era en absoluto. Para él, la repetición de ese nombre no era una forma de meditación ni dependía del estudio o de una comprensión profunda de su significado. Era, sencillamente, una expresión de gozosa gratitud hacia Amitabha, por haber establecido una tierra pura, en la que renacerían aquéllos que recitaran su nombre llenos de fe (18).

El ejemplo de Honen nos puede ayudar a entender cómo el autodesarrollo necesita el apoyo correctivo de la autoentrega, el reconocimiento de que tenemos que abrirnos a algo que está mucho más allá de nosotros. Es perfectamente sensato: ¿cómo puedo cerrar la brecha que hay entre el Buda y “yo” mediante una estrategia que se concentra con demasiada intensidad en “mí” y “mis” esfuerzos?

Asimismo, necesitamos equilibrar los esfuerzos que hacemos hacia el autodesarrollo con una actitud de autodescubrimiento, la percatación de que la verdad esencial está presente en este mismo momento, no en el futuro, y está justo aquí, en nuestras narices, no “allá afuera” o en algún “otro mundo” en el que tengamos que entrar por asalto.

Pero también los mitos de autoentrega y de autodesarrollo tienen sus peligros. Veamos el caso del mito de la autoentrega. Con facilidad, nos puede llevar a la antinomia, la idea de que, en realidad, las reglas morales no son importantes. Por ejemplo, aunque el mismo Honen parece haber llevado una vida austera, se ha acusado a algunos de sus discípulos de tener una moral relajada. Como pensaban que el voto de Amitabha tenía el poder de redimir, incluso, al peor de los pecadores, no les importaba mucho su conducta, con tal que recitaran con fe el *nembutsu* (19).

El descarriamiento de los discípulos de Honen parece que tuvo mucho que ver con comer carne y tomar alcohol, lo cual, aparentemente, no es tan terrible, pero la autoentrega puede conducir a faltas más graves. Habrá quienes digan que la vida de Nichiren es otro caso de esos. Nichiren (1222-1282 de nuestra era), otra figura importante en el budismo devoto de Japón, condenaba cualquier otra forma de budismo que no fuera la que él practicaba y presionó a los gobernantes para que las reprimiera por la fuerza (por fortuna, no le hicieron caso). También, se dice que era indulgente con sus seguidores cuando éstos usaban la violencia en contra de otras sectas budistas (20). Cualquiera que sea la opinión global que uno tenga sobre la enseñanza de Nichiren (y sin ponernos a juzgar a quienes ahora practican dentro de esa tradición), cuesta trabajo conciliar esos puntos de vista y esos hechos en particular con lo que es el budismo.

Para los budistas occidentales puede ser incómodo leer esas historias. Sabemos que en las religiones teístas, a veces, la gente ha hecho cosas terribles y declararon que “Dios me lo ordenó”, pero nos gusta creer que eso es imposible en el budismo. Sin embargo, cuando ponen demasiado énfasis en el mito de la autoentrega, los budistas pueden caer en las mismas atrocidades.

Además, el mito de la autoentrega también se presta a la explotación y el abuso dentro de la comunidad espiritual, sobre todo si uno confunde una jerarquía eclesiástica con una espiritual. Si estamos demasiado seguros de que debemos rendirnos a algo, puede suceder que terminemos rindiéndonos ante líderes carismáticos pero de una moral superficial, los cuales, de un modo ingenuo, creemos que personifican la perfección espiritual.

De manera que el mito de la autoentrega tiene que balancearse con el del autodesarrollo, el reconocimiento de la necesidad de hacer un esfuerzo moral personal y de ejercitar la responsabilidad individual. Pero también hay que equilibrarlo con el mito del autodescubrimiento, que enfatiza que la percatación se halla dentro de nuestra propia experiencia, no fuera de ella.

El mito del autodescubrimiento, si se sigue con demasiada exclusividad, también es muy riesgoso. Al igual que el mito de la autoentrega, puede llevarnos a la antinomia, la idea de que las reglas morales son algo superficial y que los espíritus sabios y nobles pueden prescindir de ellas. Por ejemplo, se sabe ya que el discurso del Zen acerca de la Budeidad innata se prestó para justificar “religiosamente” la agresiva campaña de conquista que emprendieron los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial (21).

Del mismo modo, en el contexto del budismo tibetano, el gran maestro Tsongkhapa (1357-1419 de nuestra era) consideró necesario sondear la posibilidad de hacer una advertencia contra las tendencias a la antinomia inherentes en los Tantras superiores. Vio que algunas personas estaban abusando de la idea de su inherente Budeidad para hacer lo que se les diera la gana. Así que Tsongkhapa hizo hincapié en un enfoque *triyana* (22).

Esto me parece interesante porque parece suponer una especie de continuidad en los tres mitos: que uno necesita construir bases seguras mediante el autodesarrollo y la autoentrega antes de concentrarse muy estrechamente en el autodescubrimiento (un asunto al que volveré más adelante).

El mito del autodescubrimiento puede conducir también a la pereza moral y espiritual. Si el esfuerzo no va a añadir nada a mi esencia natural, entonces, ¿para qué me esfuerzo? “Ya soy el Buda, de modo que no necesito hacer nada en especial”.

A la par de esta pereza, se da también una tendencia a tomar la comprensión intelectual como experiencia espiritual. Tengo la sospecha de que yo mismo he sido presa de este peligroso error. Si logramos deslumbrar a unas cuantas personas con exposiciones metafísicas, podemos llegar a creer que hemos alcanzado la Verdad. Me parece que mucha de la gente que siente atracción por el mito del autodescubrimiento suele ser del tipo intelectual.

Es debido a estos riesgos que el mito del autodescubrimiento requiere los ajustes que le pueden aportar los mitos del autodesarrollo (ejercitar el esfuerzo moral mediante la voluntad) y de la autoentrega (abandonar al propio ego a cambio de algo que está más allá de sus límites).

### **Los tres mitos y la cultura**

Resultara evidente ya que considero que los tres mitos son necesarios para llevar una vida espiritual saludable. Para lograr un desarrollo espiritual (¡si me perdonan la parcialidad al usar la terminología del autodesarrollo!) hay que incorporar a los tres, de alguna manera, en nuestra aproximación.

La mayoría de nosotros descubrirá que tiene una preferencia temperamental por uno de los tres mitos. Mientras nuestro mito preferido nos funcione está bien, pero es útil estar consciente de los factores que están condicionando nuestra preferencia. Esa atención consciente puede ayudarnos a decidir hasta dónde llegar con nuestra inclinación natural y hasta dónde tratar de equilibrar nuestro mito preferido con uno de los otros dos o los dos.

Uno de los factores más fuertes que influyen en nuestra preferencia es la cultura en la que habitamos. Hice ya una correlación de los tres mitos con los tres *yanas* pero también creo que cada mito tiene afinidad con determinadas fases históricas de la cultura. Una forma de clasificar esas fases es como “premoderna” (o “tradicional”), “moderna” y “postmoderna”.

Entregarse a un poder superior es una actitud que parecía natural en el mundo premoderno o tradicional, cuando el individuo se ubicaba firmemente dentro de las estructuras jerárquicas de una familia, un clan o un reino. En ese mundo, las emociones de lealtad, devoción y autosacrificio no sólo parecían un mandato natural, sino también algo que recibía las bendiciones de fuerzas sobrenaturales.

En cambio, el mito del autodesarrollo encajaría en el mundo moderno, donde se creía en una verdad objetiva que podía conocerse de manera racional y que buscaba el progreso.

Pero se dice que el mundo moderno ya dio paso al mundo postmoderno. La “cultura postmoderna” es un concepto vago y controversial, pero señala hacia ciertos modos de pensar que, realmente, parecen respirarse en la actualidad. Por ejemplo, existe, entre muchas corrientes de pensadores, un aire de escepticismo con respecto a la verdad objetiva y a cualquier clase de teoría grandiosa que lo abarque todo. Por el contrario, hay una inclinación a aceptar la diversidad y el pluralismo. Si estas ideas



son un reflejo del temperamento que subyace en la sociedad, parece probable que ese estado de ánimo lleve a los budistas a pensar que la Budeidad es algo que ya se encuentra dentro de uno mismo. Tal punto de vista irá contra los mitos de la autoentrega o del autodesarrollo y nos predispondrá a adoptar el mito del autodescubrimiento.

Claro que mucho tiempo antes de que apareciera la “postmodernidad”, ya la sociedad moderna había socavado gravemente la autoentrega. Los efectos combinados de la ciencia empírica (tan poderosamente exitosa como fuente de conocimiento útil) y la prosperidad económica moderna han tendido a reafirmarnos con firmeza en el mundo material y a hacernos dudar de realidades que no sean materiales. Un buen ejemplo de esto es la cuestión sobre dónde se localiza el reino imaginario, el mundo de los dioses y de los Budas y Bodhisattvas arquetípicos. Tendemos a creer que se encuentra dentro de nuestra propia mente. No es fácil que tengamos fe en lo Trascendental si lo imaginamos localizado, de manera objetiva pero invisible, “allá afuera”, como lo requiere el mito de la autoentrega para que le resulte completamente efectivo.

No sólo eso, sino que, además, nos parece que el mito de la autoentrega se mezcla con la subordinación social y religiosa, lo cual resulta antitético para nuestros valores democráticos e igualitarios. El vocabulario premoderno de la autoentrega no tiene buen sabor para mucha gente en Occidente.

Pero con la llegada de los valores postmodernos, ya también el mito del autodesarrollo parece que va pasando de moda. El problema es que pocas personas pueden convertirse en Budas y eso parece disgustar por ser exclusivo y elitista. Si, encima, hay que hacer un camino largo y difícil para tener un desarrollo espiritual, por lo mismo, habrá etapas en ese camino y, por consiguiente, niveles de logro. Si aceptamos eso, está implícito que aceptamos una jerarquía. Sin embargo, en una jerarquía es inevitable que surjan todos los problemas que conlleva la autoridad (su uso y mal uso). Quizá sea comprensible que algunos aspectos de la historia de la era moderna (como el fascismo, por ejemplo) nos hayan tornado suspicaces ante cualquier discurso que promueva jerarquías o élites. He oído como algunos budistas desprecian el discurso del autodesarrollo por ser “patriarcal” y hasta “fascista” e “imperialista”.

Tengo la impresión de que la cultura postmoderna está impulsando a los budistas a pensar que la Budeidad se encuentra “dentro”. Podemos descubrir que, cada vez más, pensamos en términos de autodescubrimiento, porque ese mito va más con los valores actuales. Pero esto también significa que podemos vernos atorados en el “revés” del mito del autodescubrimiento. Éste nos desviará constantemente, haciéndonos creer que el Buda, de alguna manera, es algo que ya “soy yo” o es “mío”.

En cierta forma, la Budeidad puede estar “aquí dentro”, mas esto no quiere decir que se trate de algo que ya tengamos seguro dentro de nuestro actual conocimiento y posesión. ¿Porqué habría de estarlo? Incluso, en un sentido psicológico cotidiano, la mayoría de nosotros no sabemos bien quiénes somos. Por ejemplo, es común que no podamos ver con mucha claridad lo que deseamos o lo que tememos, aun cuando esos deseos y temores estén modelando nuestra conducta a cada momento. En realidad, muchos tenemos ideas bastante engañosas acerca de lo que nos mueve. Es posible que nuestra Budeidad innata se halle aún más profundamente oculta de nuestro saber consciente que nuestros rasgos psicológicos.

Provisionalmente, está muy bien pensar que nuestra Budeidad ya está “aquí dentro”, pero sólo si también mantenemos un sentido de que, tras un análisis final, ella trasciende el “allá fuera” y el “aquí dentro” (y, en esta frase, no sólo las expresiones “allá fuera” y “aquí dentro” tendrían que ir entre comillas, sino también el sujeto, “ella” y hasta el verbo, “trascender”, porque todas ellas son sólo palabras, cuyo significado es, en el mejor de los casos, sugerente).

Si tengo razón cuando pienso que el autodescubrimiento se está volviendo la elección postmoderna como mito budista, entonces, es probable que nos encontremos cada vez más atraídos por él. De hecho, así parece estar sucediendo. No quiero decir que debemos combatir esta tendencia. Sería mejor trabajar con ella, en cierto grado, pero sería sensato hacerlo de una forma atenta y circunspecta.

A propósito, lo que he estado diciendo acerca de la atracción que siente la cultura postmoderna por el mito del autodescubrimiento puede tener cierta validez para Occidente (e incluso en el caso de Occidente, por supuesto, el panorama real es más complicado de lo que puedo señalar en este corto debate), pero no aplica igual en la India, en absoluto, donde se basa una proporción creciente de nuestra Orden y nuestro movimiento. Para la gente de la India, el mito de la autoentrega sigue siendo más atractivo que cualquiera de los otros dos.

Estemos en Occidente o en Oriente, necesitamos tomar en cuenta nuestra cultura. Quizá debamos hacer uso del impulso positivo que nos da la cultura con respecto a cierto mito, lo cual no significa que tengamos que ir con el flujo cultural sin reservas. En realidad, si la cultura nos lleva en determinada dirección, es mejor que tengamos cuidado de que no nos arrastre por mostrarnos pasivos. Hemos de ser cautelosos con el “revés” de cada mito.

Sea cual sea nuestra cultura, como budistas, todos comenzamos con esa brecha que hay entre los Budas y “yo”. Cada uno de nosotros debe evaluar (y, a veces, reevaluar) el modo en que se relaciona con los Budas. ¿Tenemos que hacer un mayor esfuerzo para llegar a ser como ellos? ¿O necesitamos permitir que se posesionen de nosotros? ¿O debemos encontrarlos en las profundidades de nuestra propia mente? Cada uno de nosotros tiene que encontrar el equilibrio entre esfuerzo, fe y un sentido de la verdad como algo siempre presente.

### **Desarrollo, Entrega, Descubrimiento**

En cierto grado, la elección que uno hace del mito no es tanto cuestión sólo de su cultura sino también de su temperamento personal. También tiene que ver la etapa en la que uno se encuentra en su vida espiritual (y de la vida misma). Por lo menos, puedo asegurarles que en mi caso así ha sido. En lo personal, las experiencias que me trajeron al budismo, en un principio, tenían el “sabor” del autodescubrimiento. Sin embargo, cuando empecé a tratar de vivir en verdad la vida espiritual, el mito del autodesarrollo demostró serme el más útil (¡vaya que lo necesitaba!). Más adelante, cuando recibí la ordenación, la autoentrega se volvió vitalmente importante. Al ordenarme, asumí la práctica de la visualización y entré en contacto con algo que estaba más allá de mí mismo.

Mas, al pasar el tiempo, el mito del autodescubrimiento ha vuelto a ser significativo para mí. No obstante, creo que la importancia que hoy le concedo es resultado de mi práctica dentro del marco de los otros dos mitos.

De tal manera, si bien todos los mitos han sido relevantes de algún modo para cada etapa de mi vida espiritual, me parece que ha habido una especie de modificación en el énfasis, desde el desarrollo, pasando por la entrega y llegando al descubrimiento (sin dejar atrás los dos primeros). Aunque no puedo suponer que este modelo sea algo universal, tengo la sospecha de que sí es muy común.

Mi experiencia personal parece confirmar, por lo tanto, la postura general de Bhante acerca de los mitos, la cual, como antes vimos, establece que al comienzo de nuestra vida espiritual nos viene mejor pensar, ante todo, en términos del mito del autodesarrollo. En esta etapa, podemos confundirnos y hasta extraviarnos si nos dejamos influir demasiado por el mito del autodesarrollo. Al inexperto, como dice Bhante,

*...le convendría más escuchar que si hace suficiente esfuerzo, al final, puede llegar a un estado que se llama iluminación (23).*

Surge, entonces, la difícil pregunta sobre cómo puede uno saber cuando ya es hora de adoptar el enfoque del autodescubrimiento. Observo que, en aquellas tradiciones budistas que se enfocan en este mito, los practicantes más prominentes parecen tener cierto interés precisamente en este tema, la cuestión de cuándo es el mejor momento para presentar sus enseñanzas más profundas a sus alumnos. Por ejemplo, del libro de Shenpen Hookham, *The Buddha Within* [El Buda que tenemos dentro], deduzco que hay un constante debate en los círculos del Mahamudra con respecto a esta misma interrogante: ¿las enseñanzas del Mahamudra deberían ser accesibles para que cualquiera pudiera tener libre acceso a ellas, o habría que reservarlas para esos alumnos cuyos maestros consideren que están listos para recibirlas? Hay quienes opinan que deben ofrecerse abiertamente, argumentando que así se beneficiarán aquéllos que se encuentren preparados y que quienes no lo estén se descartarán solos sin sufrir ningún daño. Sin embargo, otros sostienen que enseñanzas como éstas no siempre resultarán inocuas para quienes no se hallen listas para recibirlas; en ocasiones podrían descarriarlos.

Está claro que Sangharakshita ha sido de esta última opinión. Su principal preocupación parece ser que la gente es propensa a asumir el enfoque del autodescubrimiento de un modo puramente intelectual y a confundir la idea con la experiencia. Yo creo que él tiene razón, aunque admito que no he tenido la oportunidad de observar de manera amplia el impacto que la enseñanza centrada en el autodescubrimiento podría tener en los principiantes.

No obstante la preocupación que Bhante ha tenido acerca de los riesgos que tiene el mito del autodescubrimiento, como ya lo demostré, él lo ha incluido en cierto grado dentro de su enseñanza, presentándolo de tal forma que esos peligros se reduzcan. Parece haber percibido que sus discípulos reconocerían por sí mismos cuando fuera el momento de permitir que el mito del autodescubrimiento ocupara un sitio más central en su comprensión de lo que estaban haciendo. La transición se daría de un modo natural, cuando su práctica llegara a una etapa que le diera relevancia a ese mito. Creo, por ejemplo, que hay elementos en el sistema de meditación de Bhante que permiten que esta transición se dé natural y espontáneamente.

### **Sólo Sentarse**

El sistema de meditación que enseñó Bhante es un cuerpo estructurado de prácticas. Aunque podemos establecer alguna relación entre cada una de las prácticas en el sistema y uno de los tres mitos, también hay algún sentido en el que cada práctica se relaciona más estrechamente con uno de los tres mitos en especial.

Para empezar, cuando hacemos la Atención a la Respiración y la Metta Bhavana cultivamos integración mental y emociones positivas respectivamente y son prácticas que enseñamos a todos los principiantes (aunque no deben considerarse como sólo para principiantes; su relevancia prevalece en todos los niveles de la vida espiritual). Es evidente que estas prácticas tienen una relación cercana con el mito del autodesarrollo.

Después de esto, de acuerdo con el sistema de Bhante, viene la muerte espiritual (que se representa, de manera especial, con la práctica de los seis elementos) y el renacimiento espiritual (representado por la *sâdhana* que se toma en la ordenación y que suele ser, aunque no invariablemente, la visualización de un Buda o un Bodhisattva). Estas prácticas adquieren **mayor sentido** cuando se les ve bajo la luz del mito de la autoentrega.

Entonces, ¿en qué parte del sistema aparece el mito del autodescubrimiento? Pienso que aparece, de un modo discreto pero crucial, en la práctica de “sólo sentarse” [sólo estar]. Quizá la más profunda importancia de esta práctica no haya sido totalmente apreciada porque las referencias que Bhante ha hecho respecto a ella son mínimas, pero creo que ya estamos listos para pensar y hablar de una manera más explícita sobre el significado de este aspecto de su sistema.

Bhante nos ha enseñado que después de meditar (ya sea Atención a la Respiración, Metta Bhavana, los Seis Elementos, una visualización o la práctica que sea) deberíamos permanecer sentados, permitiendo que los efectos resuenen dentro de nosotros de forma espontánea. Incluso, ha señalado que quizá sería adecuado hacer esto no sólo al final de la meditación, sino también al terminar cada una de las etapas que componen la práctica, por ejemplo, después de cada uno de los cinco estadios de la Metta Bhavana.

Me parece que esta enseñanza, aun cuando pudiera verse como un detalle menor o casual en el sistema, es en verdad muy importante y tremendamente significativa como una expresión del mito del autodescubrimiento dentro del sistema. A la vez que nos evita caer en ideas problemáticas, por pensar que cada uno de nosotros es “ya un Buda” (de hecho, sin usar filosofía alguna, sea racional o poética), en cada nivel de su sistema, Bhante nos anima a que primero desarrollemos algo mediante el esfuerzo y, luego, permitamos que lo que hemos desarrollado resuene con espontaneidad en nuestro interior. Si seguimos haciendo esto (aunque Bhante no vio ninguna necesidad de hablar abiertamente de ello cuando presentó su “sistema”), quizá surja una etapa en la que el estado mental que hemos “desarrollado” se revele como algo que en realidad ya estaba “allí, todo el tiempo”. Es posible que veamos que nuestro “desarrollo” no fue, después de todo, algo que creáramos de la nada, sino algo que abanicamos en el fuego de los rescoldos y que permanecía en estado incandescente bajo las brasas. En esencia, cuando practicamos “sólo sentarse” es como si dejáramos a un lado el fuelle con el que avivamos el fuego y sencillamente permitiéramos que la lumbre prenda por su propio calor.

Practicar “sólo sentarse” cuando uno se encuentra en el nivel de la muerte y del renacimiento espiritual es, en efecto, entrar al terreno del Mahamudra, del Dzogchen, del *Sutra de la Plataforma* y del **Tathagatagarbha**. Entonces y sólo entonces, esas enseñanzas adquieren una completa relevancia como descripciones de nuestra experiencia y dejan de ser meras ideas acerca de ella. En este punto, en verdad estamos permitiendo que se manifieste algo que se hallaba ya presente en nuestra experiencia.

Una de las consecuencias de la enseñanza de Bhante acerca de “sólo sentarse” es que no tenemos que preocuparnos sobre cuándo enfatizar el mito del autodescubrimiento. Si practicamos “sólo sentarse” de la manera que él nos sugirió, crearemos un espacio en el que, de modo natural, surgirá una sensación de autodescubrimiento, cuando el tiempo la haga madurar.

Esto supone que cuando surge la Visión Perfecta (por decirlo de una forma familiar, para la mayoría de nosotros) es cuando en verdad comenzamos a vivir el mito del autodescubrimiento. No obstante, podemos sembrar las bases del sendero del autodescubrimiento mucho antes si practicamos “sólo sentarse” (y si es que a ésta se le puede llamar práctica). Mientras tanto, hasta que surja la Visión Perfecta, los mitos del autodesarrollo y de la autoentrega seguirán siendo vitales para nuestra salud espiritual.

La tradición budista sostiene ampliamente este modo de pensar. Por ejemplo, en su comentario a los “Treinta Versos” de Vasubandhu, Hsuan Tsang dice, en efecto, que al inicio de la vida espiritual, es decir, durante las etapas de la moralidad y la meditación (entendiendo aquí “meditación” como *samatha* o cultivo de la tranquilidad) es necesaria la voluntad, aun cuando ésta, en realidad, es ilusoria (24). Si no empleamos la voluntad no avanzaremos. Por lo tanto, debemos recurrir a algo que sepamos que es ilusorio (aunque sea en teoría) para llegar al punto en que podamos ver por nosotros mismos que en verdad era ilusorio.

Estoy de acuerdo con Hsuan Tsang en que tenemos que seguir usando nuestra voluntad para lograr un desarrollo espiritual, hasta que reconozcamos con claridad el surgimiento decisivo de algo que trascienda nuestra voluntad. Además, añadiría un consejo mío al que nos ofrece Hsuan Tsang: tenemos que seguir sometiendo a nuestro ego a un ideal espiritual, mediante actos de fe y devoción, hasta que reconozcamos que ese ideal, por mucho que nos parezca más cierto que nunca, ya no esté “ahí fuera” (ni “aquí dentro”). Esas experiencias, momentos en los que trascendemos la voluntad y la fe mundanas, señalan el verdadero comienzo del autodescubrimiento.

Pero, claro, mucho antes de que llegue ese momento, el mito del autodescubrimiento puede ser una importante fuente de inspiración e, incluso, lo podemos “seguir”, en el sentido en que preparemos el terreno para ello, por ejemplo, con “sólo sentarse”. De hecho, el momento en que surge de verdad el sendero del autodescubrimiento es también el momento en el que dejamos de preguntarnos qué mito seguir. En esta etapa, uno empieza a trascender las nociones del desarrollo, la entrega y el descubrimiento. Uno ya no se apoya en alguna “opinión sobre la realidad” en particular, porque ha dejado de haber una dicotomía absoluta entre el Buda y “yo”.

Necesitamos recordar que incluso las “opiniones acertadas” son mitos, perspectivas relativas y parciales sobre la vida y cada una conlleva sus propios engaños y riesgos. Sin embargo, al mismo tiempo, esas posturas, incluyendo la que he denominado tres mitos de la vida espiritual, son muy necesarias para nosotros en ciertas etapas de esa vida. Los tres mitos son, en última instancia, herramientas metodológicas, más que planteamientos filosóficos. Lo cierto, como señaló una vez Sangharakshita, es que toda la doctrina budista es “doctrina por el bien del método” y, por lo mismo, tendrá que ser trascendida.

Intento recordar esta verdad durante mi propia vida espiritual. Sé que necesito emplear los mitos del autodesarrollo y la autoentrega, equilibrándolos con el mito del autodescubrimiento. Creo que al hacerlo así terminaré por cerrar la brecha que hay entre el Buda y yo o, si prefieren, veré que esa brecha nunca existió, fuera de mi mente engañada.

## NOTAS:

- 1 Publicadas actualmente como Sangharakshita, *Creative Symbols of Tantric Buddhism*, Windhorse Publications (Birmingham, 2002).
- 2 Véase “The Path of Regular Steps and the Path of Irregular Steps” en Sangharakshita, *The Taste of Freedom*, Windhorse Publications (2a Edición, Birmingham, 1997).
- 3 *The Awakening of Faith in the Mahâyâna*, trad. de Yoshito S. Hakeda, Columbia University Press (Nueva York, 1967), pág. 91.
- 4 *The Lion’s Roar of Queen Srimala*, trad. de Alex Wayman y Hideko Wayman, Motilal Banarsidass (Delhi, 1990), pp. 104-105.
- 5 A este respecto, véase Peter N. Gregory, *The Problem of Theodicy in the Awakening of Faith* [El Problema de la Teodicea en el Despertar de la Fe], *Estudios Religiosos* 22, pp. 63-78.
- 6 Subhuti, *Sangharakshita - A New Voice in the Buddhist Tradition* [Una Nueva Voz en la Tradición Budista], Windhorse Publications (Birmingham, 1994), pág. 282.
- 7 Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, II* [Parerga y Paralipomena, Breves Ensayos Filosóficos, II], trad. de E. F. J. Payne (Oxford, 2000), pág. 210.
- 8 Arthur Schopenhauer, op. cit., pp. 9-10.
- 9 Santideva, Bodhicaryâvatâra, *La Marcha hacia la Luz*. Ediciones Miraguano. (Madrid 1993). Capítulo 2, estrofa 8.
- 10 Udana, VIII, iii. Véase, por ejemplo, *The Minor Anthologies of the Pali Canon, Part II*, tr. F. L. Woodward, Oxford University Press (Oxford, 1948).
- 11 Santideva, op. cit., Capítulo 4, estrofa 48.
- 12 Para un relato completo, véase Subhuti, op. cit., 192-193.
- 13 Sangharakshita, *The Drama of Cosmic Enlightenment* [El Drama de la Iluminación Cósmica], Windhorse Publications (Glasgow, 1993), 98.
- 14 Íbid. 177.
- 15 Íbid. 113.
- 16 Íbid. 62.
- 17 Íbid. 62.
- 18 Paul Williams, *Mahayana Buddhism*, Routledge (Londres 1989; reimpresso en 1998), 264-269.
- 19 Íbid.
- 20 Íbid. 160-162.
- 21 Véase Brian Victoria, *Zen at War*, Weatherhill (1997).
- 22 “Capítulo de Asanga sobre la Ética, con el Comentario de Tsong-Kha-Pa”, *The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva*, tr. de Mark Tatz, Edward Mullin Press (Leniston, 1986).
- 23 Véase arriba, nota 16.
- 24 Hsuan Tsang, *Ch’eng Wei-Shih Lun: The doctrine of mere-consciousness* [La doctrina de la mera conciencia], trad. de Wei Tat, the Ch’eng Wei-Shih Lun Publication Committee, (Hong Kong, 1973), Libro 9, El Noble Sendero del Logro (Hsuan Tsang no habla literalmente de “usar la voluntad”, pero me parece una buena forma de representar un aspecto de su enseñanza en este texto).