

DIÁLOGOS DEL DHAMMA*

(Primera Parte)

Francis Story

Traducción española por Alejandro Córdova

Digitado para Acharía
Por Yin Zhi Shakya, OHV

Diálogos del Dhamma es la parte VII (Dialogues on the Dhamma) del libro Dimensions of Buddhist Thought por Francis Story (Buddhist Publication Society, 1985). Traducción española por Alejandro Córdova. Traducción española con permiso de la Buddhist Publication Society (BPS). Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©CMBT 2000. Última revisión lunes 11 de abril de 2005. Fondo Dhamma Dana.



Tabla de Contenido

Tabla de Contenido.....	3
Sobre el Autor.....	4
DIÁLOGOS DEL DHAMMA*	5
(Primera Parte).....	5
Francis Story	5
Traducción española por Alejandro Córdova.....	5
Nota del Autor	5
Notas al Pie:	30
DIÁLOGOS DEL DHAMMA*	31
(Segunda Parte)	31
Francis Story	31
Traducción española por Alejandro Córdova.....	31
Nota del Autor	31
Notas al Pie:	56
DIÁLOGOS DEL DHAMMA*	59
(Tercera Parte)	59
Francis Story	59
Traducción española por Alejandro Córdova.....	59
Nota del Autor	59
Notas al Pie	74
Final de los tres diálogos.	75



Sobre el Autor

[Francis Story](#) [1910-1972] (**Anagarika Sugatananda**) nació en Inglaterra en 1910 y se familiarizó con enseñanzas budistas temprano en la vida. Durante 25 años vivió en países de Asia: India, Birmania y Sri Lanka, donde estudió profundamente la filosofía budista de la vida. Con ese telón de fondo y dotado de una gran mente analítica, produjo una cantidad considerable de escritos, recogidos y publicado en tres volúmenes por la sociedad budista de la publicación. [Fuente: Renacimiento como doctrina y experiencia: ensayos y estudios de casos, por Francis Story (Kandy: publicación de la sociedad budista, 2000).]

DIÁLOGOS DEL DHAMMA* (Primera Parte)

Francis Story

Traducción española por **Alejandro Córdova**

Nota del Autor

El **Sr. Thompson** y el **Upasaka**, los protagonistas de estas discusiones, son personajes imaginarios. Sin embargo, las preguntas son reales, hechas en varias ocasiones por personas interesadas en el Dhamma. Se espera que las respuestas aquí dadas sean útiles para todos aquellos a quienes se les han presentado las mismas dificultades.

Sr. Thompson: Buenas tardes Sr. en varias ocasiones en que he visitado este templo lo he visto por aquí y se me ha informado que usted es un upasaka. Eso significa un seguidor laico del Buda. ¿No es así?

El Upasaka: Así es, ¿hay algo en que pueda servirle?

Sr. T.: Me preguntaba si le importaría contestarme algunas preguntas, he estado leyendo algunos libros sobre budismo y encuentro que esta doctrina es muy atractiva. Pero he encontrado un buen número de puntos que no están muy claros para mí. Le estaría muy agradecido si pudiera ayudarme a aclararlos.

U. : Hágalo, yo espero que usted me pregunte libremente acerca de cualquier cosa que desee saber. Por mi parte haré mi mejor esfuerzo para responder a sus preguntas.

Sr. T. : Es muy atento de su parte.

U. : En absoluto. Nosotros consideramos un gran privilegio y de grandes méritos el poder dar instrucciones sobre el Dhamma cuando alguien pregunta acerca de él. Por lo tanto hágame cualquier pregunta que desee. Lo único que le pido es que mantenga la mente abierta y piense seriamente todo aquello que le diga. Las doctrinas del Buda no son dogmas para ser absorbidas sin reflexión, sino verdades universales que para ser benéficas deben comprenderse en todas sus



implicaciones. El budismo invita -en verdad debería decir, insiste- sobre una actitud crítica de la mente, pero que debe ser suficientemente flexible para aceptar una nueva idea cuando se muestra que es acorde con la razón, la observación y la experiencia.

Sr. T. : Así lo he entendido de todas las lecturas que he reunido y ya que usted me ha dado licencia para preguntar libremente, comenzaré con un punto que me ha estado inquietando ¿Le importaría si lo expreso en forma directa?

U. : Le aseguro que no me importa. Las preguntas directas algunas veces requieren respuestas agudas, usted sabe. Pero tampoco eso debe importarle.

Sr. T. : Muy bien. Por su sonrisa puedo ver que nos comprendemos bien uno al otro. Ya que mi deseo es saber la verdad, me gustaría ir directamente al punto como filósofos más que como diplomáticos. Mi primera pregunta es la siguiente ¿No es acaso el budismo una doctrina egoísta ya que su meta es el perfeccionarse, teniendo como meta ser un Arahant?

U. : Creo que su pregunta hay que ponerla de otra manera pues ella suena como si usted considerara que el tener como meta el perfeccionarse a uno mismo debe necesariamente ser egoísta, y creo que eso no es exactamente lo que usted quiere decir.

Sr. T. : No exactamente. Lo que quiero decir es que uno debería tratar de ayudar a otros a perfeccionarse así como luchar por perfeccionarse uno mismo.

U. : Para eso hay una doble respuesta y usted puede poner énfasis en el aspecto que más le agrada. Para comenzar, alguien que está tratando de perfeccionarse ayuda a otros. No solamente con el ejemplo -que es la influencia más poderosa de todas- sino también por medio de la enseñanza. Los monjes budistas siempre han hecho esto como una de sus funciones (aunque no necesariamente como deber) enseñar el Dhamma a las personas laicas especialmente a los niños. En los países budistas, en principio, los Bhikkus fueron los principales educadores. Ellos siempre dieron un lugar primordial a la instrucción religiosa, considerando que ésta es de gran beneficio a la humanidad. Pero como usted sabe, el budismo no considera que la "salvación" sea obtenida por algún medio externo. Finalmente todos tenemos que esforzarnos individualmente y alcanzar la meta también

individualmente. Más allá de cierto punto nadie puede ayudar a otro. Aun el Buda solamente puede mostrar el camino, él no puede recorrerlo por nosotros. Más aún, alguien que está hundido en el pantano de la ignorancia no puede sacar a otra persona de éste u ofrecer la misma ayuda a alguien que se encuentra parado sobre tierra firme. Un Buda o un Arahant es alguien que está sobre tierra firme y que puede hacer más para ayudar a otros a salir del pantano. Así, si nosotros queremos ofrecer una ayuda más efectiva, nuestra primera labor será salir nosotros mismos. Hasta que no hayamos hecho esto, lo que podemos hacer es ofrecer un poco de ayuda a través de enseñar lo que sabemos a aquellos que saben menos. Pero eso no debe obstruir nuestra meta que debe ser la de liberarnos a nosotros mismos.

Sr. T.: Sí, entiendo el significado de lo que me dice. Comprender apropiadamente el budismo requiere abandonar el pensar en términos de “conducir a otros hacia Dios”.

U. : Así es. Nosotros podemos encender una lámpara para otros aquí, allá y acullá a medida que recorremos el camino. Todo budista hará eso, haciendo uso de cualquier oportunidad que se le presente de hacer conocer el Dhamma a otros. Es decisión de los otros aprovechar o no la luz. La verdad no se puede asociar con actitudes compulsivas, ella tiene que ser aceptada y seguida libremente. Pero quisiera señalarle que el hecho de alcanzar la perfección -la erradicación completa de la ignorancia y la aidez- significa haber destruido el sentimiento de mismidad y el egotismo. Por lo tanto, ¿Cómo puede ser egoísta una doctrina que declara todo esto?

Sr. T. : Le debo confesar que no había pensado acerca de ello en esa forma. Es verdad, pero también estaba pensando en las obligaciones y relaciones sociales. La doctrina del “apartarse del mundo” y la renuncia ¿son compatibles con el desarrollo social y el espíritu de grupo?

U. : Si uno se retirase del mundo por un espíritu de misantropía como algunos ermitaños lo han hecho y aún lo hacen, ciertamente sería un acto negativo, un rechazo a la sociedad y a nuestras responsabilidades. Pero en una civilización orientada por el materialismo y la competitividad es bueno que algunas personas afirmen o consideren la posibilidad de una vida más simple y sana a través de la renuncia. Cuando yo digo más sana quiero decir eso exactamente, una vida que no está dominada por la aidez de



posiciones, gratificaciones sensuales o de poder sobre otros. Son estas cosas las que han conducido a nuestra civilización al borde de la destrucción, sin ofrecer en ese proceso ninguna felicidad real y duradera. En el budismo la renuncia al mundo es un acto positivo, no una mera negación. Ella conduce a una vida que es sana, balanceada e integrada al más alto nivel.

Si la gente purifica sus vidas, vive de acuerdo con principios éticos y se esfuerza por deshacerse del egoísmo y de los impulsos agresivos que emergen de ello, el progreso social se desarrollará automáticamente. Aquellos que practican la renunciación introducen nuevos y más sanos valores en la vida y su influencia impregnará a la sociedad. De hecho, ésta es la única verdadera manera de producir una reforma genuina. Toda mejoría de la vida humana debe venir del interior, como crecimiento orgánico de la conciencia a partir del desarrollo de la sensibilidad y refinamiento de la naturaleza humana. Es inútil tratar de imponer reformas de cualquier tipo desde el exterior por medio de leyes y actos de gobierno. Por el contrario, tales mandatos tienen fuerza y validez cuando son la expresión de un carácter real de la gente. El bienestar de la sociedad es el bienestar de la gente.

Sr. T. : ¿Usted quiere decir que toda la sociedad es una extensión de la personalidad de aquellos que la constituyen? y que la actitud de las masas ¿puede ser influenciada para bien por el ejemplo y la enseñanza de aquellos que rechazan valores inferiores en favor de los más elevados?

U. : Usted lo ha expuesto muy bien. Nuestra civilización es principalmente de tipo comercial y mercantil; ella está construida sobre la intensificación de las necesidades. Sin embargo, este incitar a desear continuamente una cosa tras otra no es más que un cultivo sistemático de la insatisfacción y el descontento. Esto a su vez se transforma en la generación de conflictos y con ello la estimulación del crimen en la sociedad y el odio entre las sociedades. A medida que el ser humano es más y más integrado en la sociedad, le es más duro soportar las presiones. Al ser forzado a aceptar los valores dominantes, el individuo los fortalece a través de su aceptación y de esta manera se establecen movimientos recíprocos de la sociedad al interior del individuo y de éste a la sociedad, lo cual acelera las tendencias buenas o malas de la época. Ahora todos estos movimientos de masas tienden a fluir a lo largo de los canales más bajos de la naturaleza humana, los surcos tejidos por la avaricia. Este es un estado de cosas que puede

corregirse solamente dando al individuo la oportunidad de cultivar el desapego y colocando delante de él -en lugar de ejemplos del éxito de la "competitividad adquisitiva"- ejemplos que prueben que nuestra felicidad real descansa en nuestra capacidad de ser autosuficientes. No se espera que todo hombre pueda practicar la renunciación, pero aquellos que lo hacen ayudan a otros con su ejemplo a aflojar las ataduras de la aidez estimulando así la creación de un tipo de sociedad más sana.

Sr. T. : Y qué sucede con el servicio a la sociedad.

U. : Éste es considerado bueno y el budismo lo alienta. Pero aun el trabajo social puede fallar si no está basado en un genuino amor por nuestros semejantes. Si él no es inspirado por un altruismo real, el cual es lo opuesto al deseo de conseguir estima por uno mismo o de imponer a otros nuestra voluntad, puede causar más daño que bienestar. Aun las buenas intenciones no son suficientes sin simpatía y comprensión. Esto es por lo que encontramos tantas pifias bien intencionadas en el mundo. Pero si la gente mejora, las condiciones sociales mejoran, ésta es la enseñanza del budismo. Como por ejemplo el "espíritu de grupo" que usted menciona, seguramente surge más natural y con mayor fuerza en donde hay menos egoísmo, menos deseo de adquirir y menos competitividad individual y mayor deseo de trabajar por una meta más allá del ego o yo.

El budismo sostiene que el mundo debería ser siempre guiado por hombres de sabiduría y penetración, y ha sido de las filas de aquellos que han renunciado al mundo -los espíritus completamente desinteresados- que tales hombres han salido. Ellos son las luces que guían a la humanidad y un mundo privado de ellos sería un caos espiritual.

Sr. T. : Pero ¿Debería el Sangha dedicarse explícitamente, al menos en parte, al servicio social? ¿Por qué no lo hace?

U. : Bueno, como usted sabe, el perfeccionarse a sí mismo en sentido budista es realmente ¡un trabajo de tiempo completo! Y es por eso que un Bhikkhu toma el hábito. Puede ser que él no espere lograrlo en esta vida -de hecho pocos lo logran- pero su tarea principal es limpiar su mente de impurezas tanto como pueda hacerlo, y si eso es hecho intensamente, no deja tiempo para otros asuntos. Esto no es algo que pueda hacerse en medio de las distracciones y ningún trabajo social, posiblemente, puede ser llevado a cabo sin involucrarse uno



mismo en situaciones que distraen así como tener que asumir pesadas cargas -así como también el surgimiento de sentimientos de aversión que probablemente se presentarán si uno se involucra en una batalla contra la avaricia, la estupidez y el encallecimiento de la sensibilidad. El trabajo social de un Bhikkhu consiste en enseñar el Dhamma y es esa la mayor contribución que alguien puede hacer al bienestar de otros. Si los laicos que por elección, aún continúan en contacto con los asuntos mundanos, asumen el Dhamma de corazón, buscarán su aplicación social. Uno no puede practicar sinceramente meditación Metta, benevolencia universal sin sentirse urgido a darle alguna forma de expresión práctica. El Bhikkhu hace su parte en el servicio social ayudando a hacer buenos budistas laicos. Si él hace eso, todo lo demás le sigue automáticamente (o se le da por añadidura).

Sr. T. : Usted está diciendo ahora que no es necesario que un Bhikkhu enseñe el Dhamma.

U. : En el más estricto sentido solamente hay dos deberes de un Bhikkhu conjuntados, el Dve-dhurani, o el doble cargo o función de un Bhikkhu. Uno es Gantha-dhura, que es el trabajo o tarea de estudiar al Dhamma tal como está escrito en los textos; el otro es Vipassana-dhura, la práctica de la meditación que conduce a la penetración. Cualquier instrucción que un Bhikkhu ofrece a otros, como resultado de su dominio de alguna esfera de los logros del monje, es algo adicional, que él ofrece por amabilidad o compasión a sus discípulos o laicos que lo sostienen o apoyan. El no está forzado a enseñar simplemente porque no cualquiera es capaz de hacerlo, aunque él pueda conocer la materia. Puede haber impedimentos que dificulten su predicación. Incidentalmente, ésta es una distinción que muestra que un Bhikkhu no es un "sacerdote". Pero el Buda en verdad impuso cierto tipo de obligaciones si ellos eran capaces de llevarlas a cabo y si la ocasión se presentaba. Una de ellas era el deber de cuidar de sus compañeros que estuvieran enfermos; otra fue ofrecer hospitalidad a Bhikkhus visitantes y satisfacer sus necesidades. Y a menudo enfatizaba, como lo muestra el Vinaya, que los monjes respetaran las conveniencias de los laicos que los apoyaban en lo relacionado con los alimentos y otras necesidades provistas por ellos. Por ejemplo, la regla de no comer ningún alimento sólido después del mediodía, fue establecido por el maestro entre otras razones para evitar incomodidades a los jefes de familia. Y claro está es un deber del Bhikkhu observar estrictamente o sinceramente las 227 reglas de la Sangha. Esto por si mismo no es una obligación ligera. Esto solamente

puede ser llevado a cabo por aquellos que han dejado todos otros deberes más mundanos,

Sr. T. : Sí, comprendo la verdad de eso. Pero ahora yo estoy interesado en lo que usted dice respecto a que un Bhikkhu no es un "sacerdote". Puede decirme ¿Qué otras diferencias existen entre ellos?

U. : Un sacerdote es alguien que está autorizado para actuar como mediador entre los seres humanos y dios o dioses. El Bhikkhu no es un funcionario de ese tipo en absoluto. Por lo tanto él no está obligado a oficiar en algún tipo de ceremonia como ofrecer plegarias, dar absolución o efectuar rituales de sacrificio. El budismo no reconoce ninguna de estas actividades del sacerdocio. Todas las ceremonias, rituales y actividades eclesiásticas señaladas para imponer respeto e impresionar a la multitud son silabbataparamasa- observancias inútiles. El budismo no tiene lugar para ellas.

Sr. T. : Gracias. Usted ciertamente me ha aclarado el asunto del papel del Bhikkhu en el progreso social. Yo siempre he sentido que si el espíritu de amor y servicio pueden fortalecerse en el corazón de la gente, ello producirá el mejoramiento de las condiciones en cualquier parte. Sin embargo, no estaba bastante seguro qué parte debe jugar lo religioso en el traslado del pensamiento a la acción. Ahora tengo una pregunta de tipo bastante diferente -una que se refiere a la doctrina.

U. : Bien ¿Cuál es?

Sr. T. : Se refiere a la concepción que el budismo tiene del cielo y el infierno como recompensa y castigo. ¿Es en esencia lo mismo que enseña la doctrina cristiana?

U. : En el sentido de una retribución moral, sí, hay similitud. Pero si consideramos las diferencias ellas son bastante grandes.

Sr. T. : ¿En qué forma?

U. : La diferencia más obvia es que el cielo cristiano es una recompensa eterna y su infierno un eterno castigo -mientras que los cielos e infiernos o estados de purgación como sería mejor denominarlos- enseñados por el budismo son impermanentes como cualquier otro estado condicionado. El budismo enseña que no es justo inflingir una eternidad de tormentos por una acción que fue limitada



tanto en su función como en sus efectos por el tiempo terrestre. Aun si un hombre fuera el peor criminal a través de toda su vida, ello no justificaría condenarlo al infierno por toda la eternidad. Y no está en la naturaleza humana el ser constantemente malo. Ningún ser humano común, durante toda su vida podría estar libre de cometer errores como para merecer una bendición eterna en un cielo, sin alguna purificación posterior. Y ya que la purificación moral puede adquirirse solamente por y a través de la mente y acciones volitivas y no meramente por soportar un período de tortura física, ello sólo puede llevarse a cabo a través de repetidos ensayos y desarrollo en el mundo de deseos sensuales es decir, a través de renacer una y otra vez en éste y otros mundos. El budismo enseña que el "castigo" es exactamente conmensurable en duración y grado con la acción errónea que lo ha producido. Lo mismo se aplica a los resultados felices de las buenas acciones. Cuando los resultados del buen o mal kamma se extinguen, el ser deja el estado de recompensa o castigo y renace en alguna parte. Pero a nosotros no nos agrada usar palabras como "castigo" o "recompensa", porque estos resultados acontecen como las operaciones de una ley natural -una ley que es bastante impersonal y al mismo tiempo inescapable. Ellos no son el resultado de los caprichos de una deidad que puede perdonar o aumentar los castigos arbitrariamente. La ley de la retribución moral es un proceso automático. Ésta es otra diferencia muy importante entre los conceptos budistas y los cristianos. Esto es importante porque se elimina la idea de venganza en la justicia. Si hubiera un Dios que fuera omnipotente él podría perdonar y lavar todos los pecados; si él no hiciera esto, su justicia sería solamente otra palabra para la venganza. Pero el budismo muestra que es el individuo mismo quien se juzga, en el mismo momento de realizar un acto. Él mismo es quien se envía al cielo o a un estado de sufrimiento y no un dios celoso, vengativo e insensible al dolor de sus criaturas.

Sr. T. : ¿Es decir, que el budismo cree en el infierno? ¡Yo no!

U. : Si uno cree o no en él es irrelevante respecto al principio incluido, que es el de la retribución moral. Creer en recompensas -es decir en el cielo- pero no en "castigo" es hacer de malo y bueno palabras sin sentido. Si usted rechaza el infierno, también debería rechazar el cielo. Si usted está preparado para hacer eso, muy bien, pero entonces usted se queda con nada más que materialismo. El que crímenes viles y odiosos en contra de la humanidad no deberían ser castigados, es decir, sin ninguna consecuencia mala para sus autores, es incompatible con cualquier idea de bueno o malo. Es un hecho

actual que muchos cristianos han tenido, más o menos, que descartar la idea de infierno, simplemente porque la idea de un castigo eterno, no importa lo terrible que haya sido la falta, es tan manifiestamente injusta como lo he mostrado anteriormente. Pero los budistas no necesitan reformar las palabras de su maestro para adecuarlas a las ideas modernas. Jesucristo habló de una condenación eterna, de un "fuego eterno" [1]. El Buda habló de estados de sufrimiento en los que los seres, como resultado de sus actos malos- pueden renacer por períodos que varían de un día hasta un eón. Si nosotros no aceptamos el principio de la retribución moral hasta este grado, lógicamente deberíamos cerrar todas las prisiones y abolir toda ley punitiva sobre la tierra. Pero yo no conozco a nadie, excepto algunos pocos extremistas, que abogan por esta medida.

Sr. T...: No hay duda de que eso es así. Pero ¿puede alguien realmente suponer, en este siglo XX, que existe un lugar de terribles castigos situado en alguna parte de las entrañas de la tierra? ¿La creencia en el infierno no proviene acaso de la creencia del hombre primitivo de que los cráteres de los volcanes y las grutas sísmicas en la tierra eran puertas a supuestas regiones infernales?

U. : Posiblemente y es probable que el Buda cuando habló de Niraya, estaba haciendo uso de las ideas corrientes de su tiempo para ilustrar la verdad moral. Aunque eso pueda ser así, nosotros no tenemos que adscribir una localización geográfica al cielo y al infierno. Ellos son estados que nosotros podemos reconocer alrededor nuestro o dentro de nosotros. En cualquier lugar en que haya gente sufriendo dolores físicos o mentales extremos, hay un tipo de infierno. En cualquier lugar en que alguien sea transportado por una felicidad pasajera, allí existe una forma de cielo. El hombre cuya mente está oscurecida por la insana del odio está en el infierno, mientras que aquel que temporalmente se eleva por encima de sí mismo, en el éxtasis del gozo religioso, o aun aquel que momentáneamente se pierde en la contemplación de algo bello, está en el cielo. ¿No son acaso estos fenómenos, estados de la mente? Y ¿qué es el mundo de nuestros sentidos sino un estado de la mente?

Sr. T. : ¿Quiere usted decir que todo es solamente una expresión subjetiva?

U. : Tampoco eso exactamente. El mundo tiene una realidad objetiva de tipo condicionada y relativa y lo mismo son los cielos e infiernos. Pero en el grado en que ellos correspondan a estados de la



mente, este mundo en sí mismo puede tomar el aspecto o de un cielo o de un infierno. El budismo evita tanto la interpretación materialista como la idealista del mundo. Sin embargo, cualquiera que haya pensado seriamente acerca de las implicaciones de la física moderna, con dificultad podría rechazar la posibilidad de otros planos de existencia -o esferas de ser (o existencia) que son en muchos aspectos tan "reales" en su propio nivel como el nuestro es para nosotros. Esto es lo que los budistas más eruditos creen hoy en día y ello está estrictamente de acuerdo con las enseñanzas del maestro. Y por otra parte, ¿Usted considera realmente que la teoría de la creencia en el infierno surgió en la mente primitiva de la observación de los fuegos volcánicos y nada más es una explicación totalmente adecuada a dicha observación?

Sr. T.: Sí, ello parece bastante razonable.

U. : Sin embargo, no olvide que el infierno de Dante posee su infierno de hielo Cocytus, así como uno ardiente, al igual que el budismo. De hecho las visiones de infiernos y cielos descritos por los poetas y místicos de todas las religiones, presentan una sorprendente semejanza, a pesar de todas las diferencias doctrinales que los rodean.

Sr. T.: Ahora que usted lo menciona, eso parece bastante sugestivo. Yo recuerdo que Swedenborg, declara haber visto algunos horribles mundos inferiores en el curso de sus exploraciones astrales. ¿Usted podría decir que sus experiencias fueron genuinas y no meras alucinaciones?

U. : ¿Por qué no? Todo tipo de personas han tenido tales experiencias y el budismo no reclama el monopolio del conocimiento respecto de otros estados de existencia samsárica. Lo que él declara es tener el único medio para conseguir liberarse de los planos samsáricos .Este es, el Noble Óctuple Sendero.

Sr.: Ya que estamos hablando sobre la doctrina ¿es avijja, la ignorancia, la causa primera en el budismo? ¿Debe o no haber una causa primera?

U. : En un sistema consistente de causalidad, como el que enseña el budismo, no puede haber una primera causa. No puede haber algo que surja espontáneamente de la nada, pues si tal surgimiento sin causa fuera posible, el sistema en su totalidad sería invalidado. Más aún, verdaderas relaciones causales solamente existen

en una secuencia temporal. Pero nosotros no consideramos avijja como una causa en este sentido de relación temporal. Ello es un factor condicionante. En la fórmula de la Originación Dependiente (Paticca-Samuppada) [2], la ignorancia es el factor que soporta tanha, o avidez y estas dos en combinación son los otros factores de soporte, algunos de los cuales son causas auxiliares coexistentes. Nada puede actuar por sí mismo como causa suficiente; siempre se combina con algo en una relación combinada de soporte. Cuando se dice que dependiendo de la ignorancia surgen las formaciones kámmicas (sankhara), ello implica que el octavo eslabón de la cadena del proceso, la avidez, está también presente. Así cuando la ignorancia es eliminada, la avidez desaparece al mismo tiempo y los otros factores, apego (el aferrarse a la vida), el proceso de existencia, renacimiento y decadencia y muerte consecuentemente cesan de surgir. Esto es como el proceso completo puede ser llevado a su final. Sin embargo, un principio -un primer origen en el tiempo- no podría haber uno, pues nada puede surgir sin una causa, aunque ella procede a funcionar como una causa. No puede haber habido algún momento en que este proceso de existir no aconteció. Avijja está colocada primera en la fórmula solamente porque al explicar el proceso se debe colocar un principio en algún punto o momento; y es conveniente situarlo en la ignorancia porque es la más cercana aproximación que podemos hacer para definir la fundamental y ubicua característica que hace operar todos los otros factores. Una vez que reconocemos que sin ignorancia no podría haber avidez, nosotros somos capaces de apreciar la parte que la ignorancia juega en producir el eslabón que sigue, es decir formaciones kámmicas. En realidad avijja y tanha, ambos están presentes junto con todos los otros eslabones que son nombrados subsecuentemente.

Sr. T.: Es decir, ¿el budismo sostiene que no hay una primera causa?

U. : Así es, y no sólo el budismo. Algunos filósofos sobresalientes de nuestro tiempo están de acuerdo en que la creencia que la mayoría de la gente sostiene que debe haber habido un origen o primer momento en el cosmos es un error de pensamiento. Ello es principalmente resultado de una concepción errónea respecto a la naturaleza del tiempo y de la causalidad, cuyas nociones están limitadas por el hecho de que la mente en sí misma funciona en el tiempo y por tanto se encuentra confinada a una visión muy estrecha de las relaciones que existen en otras dimensiones. Tendemos a pensar en analogías y la mayoría de estas analogías son falsas. Ellas no corresponden realmente a las cosas tal como ellas son. ¿Tiene usted reloj?



Sr. T.: Sí porque... lo siento si le estoy quitando su tiempo. Son las _
déjeme ver.

U. : No importa el tiempo. Esto no es lo que quiero decir. Yo
puedo ver que usted tiene un reloj. Bien, ahora, por el hecho de que
usted tiene un reloj, podemos inferir con seguridad que el reloj lo hizo
alguien ¿no es así?

Sr. T.: Seguro.

U. : Y de ello la gente deduce que el mundo debe haber tenido
un creador, alguien que lo hizo, el cual es la causa primera de todo.
Pero esto no muestra nada de este tipo, porque el creador no existe
sin causa. El hacedor del reloj fue el vástago de sus padres y ellos de
los suyos. Y no importa cuántas generaciones usted retroceda, no
encontrará un origen primero del reloj; todo lo que usted encontrará
es un número creciente de afluentes tributarios de causalidad. Y ello
es solamente un lado del proceso causal; en el otro lado usted
encuentra que no hay origen último de los metales constituyentes del
reloj. ¿Usted puede ver la falsedad de la analogía? ¿No es así?

Sr. T.: En verdad sí. Es falsa en más de una forma, porque se asume
también que una sola causa -el hacedor del reloj- podría ya ser
suficiente para producir el reloj, cuando es obvio que aún si el hacedor
del reloj existiera él no podría hacer un reloj sin los metales. Y si los
metales existieran pero no el hacedor del reloj, aún no habría reloj.
Además, alguien habría hecho los instrumentos de trabajo del hacedor.
[3]

U. : Ahora usted puede ver la necesidad de coordinar factores
causales para que las separadas corrientes de causalidad convergen en
un final. Es precisamente este complejo sistema de causalidades el
que enseña el budismo. Pero esto es un asunto filosófico muy profundo
y no es suficiente con exponer un breve resumen de las conclusiones.
Para comprenderlo adecuadamente uno debe examinar la doctrina
budista de la Originación Dependiente en detalle y relacionarla
también con las doctrinas suplementarias tales como la doctrina de
Paccaya, que trata con la condicionalidad y las relaciones y Niyamata
el orden de necesidad cósmica. Todas estas cosas forman una parte
del Conocimiento Analítico del Dhamma (Dhamma-patisambhida) por
medio del cual somos capaces de aprehender la verdadera naturaleza
de los fenómenos. Junto con esto es útil para la gente moderna tomar

en cuenta algunas de las ideas de nuestros filósofos científicos contemporáneos. Si usted hace esto encontrará que juntos forman un cuadro perfectamente convincente del mundo en que vivimos, en tanto él puede ser conocido a través del intelecto.

Sr. T.: ¿No es el budismo un simple intelectualismo?

U. : Ciertamente no. En tanto que el intelecto es capaz de analizar los elementos del mundo acuciosamente, él marcha con el budismo. Esto es por lo que no hay conflicto entre el budismo y aquellas ideas que son productos verídicos del método científico. Pero para confrontar la verdad absoluta, comprender el orden real de las cosas en su totalidad, uno tiene que trascender el intelecto. El intelecto selecciona, estrecha la esfera del conocimiento y acomoda las cosas a su manera y al hacer esto impone las limitaciones de su naturaleza. Nosotros tenemos que romper a través de esas barreras conceptuales y aprehender la realidad en un nivel diferente. Este es el gran objetivo de las prácticas meditativas budistas -ellas desarrollan una conciencia más elevada que va más allá del intelecto. Solamente esa conciencia elevada es capaz de ver la realidad cara a cara.

Sr. T.: Si le entiendo correctamente, el budismo no rechaza la validez de aquellas verdades empíricas que son posibles de conocerse intelectualmente, pero afirma definitivamente que el intelecto por si mismo nunca logra aprehender con la comprensión final de las cosas.

U. : Así es, y eso es lo que los filósofos de hoy en día también creen. Pero ya que pocos de ellos admiten la posibilidad de una facultad más elevada que el intelecto o de una experiencia de orden trascendental, la verdad siempre parece inaccesible. Claro está que existen algunas excepciones notables a esto. Un creciente número de pensadores modernos están acercándose mucho al budismo. Esto es por lo que un estudio comparativo de sus ideas junto con las antiguas enseñanzas del Buda es tan gratificante. Algunos de nuestros científicos filósofos de hoy en día, inconscientemente, están haciendo más fácil para la mente occidental comprender los conceptos del budismo. Y esto es natural pues se están aproximando a la misma verdad por una ruta diferente, más indirecta. El Buda fue hacia ella directamente -a través de la mente misma, que es la base de todos los fenómenos- en lugar de ir solamente a través de los hechos del mundo físico, tal y como lo hace el científico.



Sr. T.: Ya veo, el Buda se acerca al conocimiento de las cosas como ellas son a través de los hechos de la psicología más que a través de lo físico.

U. : Así es, sin embargo nosotros encontramos que su enseñanza en general, en cuanto al mundo físico es también muy aguda. Es un esquema muy amplio. [4] Sus detalles, tal y como el hombre occidental está interesado en ellos, fueron de poco interés por alguien que enseñó sólo el sufrimiento y la forma de su cesación. Lo que el Buda mostró fueron los principios fundamentales de la vida -su impermanencia y no sustancialidad, y en consecuencia su insatisfactoriedad- y estos principios se encuentran tanto en los hechos de la vida física como de la mental.

Sr. T.: Yo supongo que usted se refiere a las tres características de los fenómenos, impermanencia, sufrimiento y ausencia de ego. [5] Pero ¿por qué debería ser doloroso lo que es impermanente - por qué el sufrimiento? Este no parece seguir necesariamente a todo, hay mucho de bueno en el mundo.

U. : ¿No es acaso el disfrute que se desliza a través de nuestros dedos, que se desvanece y muere a medida que lo experimentamos una fuente de sufrimiento? Podemos decir que no, que ello sólo se debe a que esperamos el mismo gozo o algo similar nuevamente. El ser humano sólo puede soportar el que un momento de felicidad pase si tiene la expectativa de obtenerlo o vivirlo una vez más. Si se le arrebatara esa expectativa se hundiría en la desesperación. Es la renovación de la felicidad lo que siempre estamos buscando, lo que nos mantiene o impulsa a seguir adelante o viviendo. Esto es lo que nos compensa por el hecho de saber que ninguna experiencia individual de felicidad puede ser permanente. De hecho, el hombre vive alternativamente entre la memoria (recuerdos) y la esperanza. En cuanto a la segunda parte de su pregunta, el budismo no rechaza que exista el bienestar -en cualquier sentido que usted comprenda este término- en el mundo. Él simplemente afirma que en su totalidad el sufrimiento sobrepasa al bienestar. Y que la mayoría de la gente pensante que está consciente de las condiciones de la gran masa de seres vivos, debe estar de acuerdo con esto. Es solamente la mente superficial o la mente que está completamente absorta en su propia felicidad presente, la que puede resistirse a aceptar tal condición.

Sr. T. : Humm... ese esquema parece bastante pesimista ¿no es así?

U. : Así sería si el budismo no ofreciera alguna esperanza. Pero respecto al mundo, esta visión es simplemente realista. El budismo ofrece la cesación del sufrimiento, el Nibbana. Este es el único bien permanente -Dhuva y Parama Sukha- en el que el sufrimiento no surgirá más.

Sr. T. : Es decir que deseamos el Nibbana. Pero el desear ¿no es acaso avidez? ¿No es acaso una contradicción desear Nibbana?

U. : ¿Por qué?

Sr. T.: Yo creo que si el Nibbana es la cesación de la avidez, es una contradicción desearlo. No es acaso una suerte de avidez estar esperándolo o deseándolo. ¿O es que acaso el Buda establece algún tipo de distinción entre ese deseo y todas las otras formas de deseo?

U. : No se puede hacer ningún tipo de distinción entre un deseo y otro. El deseo de Nibbana, es una aspiración - una forma más elevada de deseo- pero él actúa en la misma forma que cualquier otro tipo de deseo cuando él alimenta el motivo de la acción. Todo esfuerzo está enraizado en el deseo de alcanzar un objetivo y si no hubiera un deseo de alcanzar Nibbana, no habría esfuerzo por realizarlo. No existe contradicción en desear que el deseo termine. En el momento en que se alcanza el Nibbana el deseo por él cesa. Mientras que los medios para ganar el fin se ponen en práctica, todos los demás deseos que se presentan como obstáculos son gradualmente eliminados, hasta que solamente queda un deseo. El deseo de Nibbana es por lo tanto el último y más elevado deseo. Y ya que nadie continúa deseando lo que ya ha conseguido, el final se presenta en el momento que se ha ganado su objetivo. Esto es un deseo que no se auto-regenera.

Sr. T.: Yo veo ahora que mi pregunta no estaba bien pensada. ¡Qué proclives somos a los enredos verbales! ¿Pero no es acaso la enseñanza de Buda sobre el fin del sufrimiento por medio del fin de la avidez con el consecuente final de la existencia, una especie de cuchillada en la garganta para curar un dolor de muelas?

U. : Bien, para hacer su analogía más adecuada, usted debería asumir que el dolor de muelas es absolutamente incurable y que cualquier tipo de tratamiento sólo puede producir un alivio temporal del mismo. Debido a que no hay una forma de poner fin al sufrimiento en el Sámsara, excepto poniendo fin al ciclo de renacimientos, ¿no piensa usted que mucha gente preferiría una cuchillada en la garganta



que padecer en dolor de muelas por toda la eternidad? Pero el cuadro es demasiado dramático. Es una de esas analogías cuyos términos no corresponden a la situación real. El "final de la existencia" no es más que el fin de un proceso de "existir" en el cual jamás ha habido algún ser real. Esto es por lo que es erróneo pensar en Nibbana como una aniquilación. No hay "self" o "yo" a ser aniquilado. Cuando la corriente causal de existencia llega a su fin, los factores de la personalidad fenoménica no surgen más. Esto es todo lo que se puede expresar en palabras. Pero imaginar Nibbana como una forma de suicidio espiritual es completamente erróneo.

Sr. T.: Perdóneme lo que le digo, pero lo que usted acaba de decir suena como una especie de evasión. Para nosotros, la vida es la personalidad fenoménica. Sin ésta, ¿qué alternativa puede haber allí de existir o no existir?

U. : Cuando al Buda se le preguntó eso él contestó que en efecto, que la pregunta estaba erróneamente planteada. En realidad, el problema en su totalidad depende de lo que uno entiende por "existencia". La personalidad fenoménica, debo mencionar que se refiere a los cinco khandhas, existe como un agregado de factores que se soportan mutuamente, uno de los cuales, el físico o rupakkandha, tiene una existencia espacial también como temporal. Los otros cuatro que son mentales –esto es, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia existen como un continuo en el tiempo. La existencia de cada uno de éstos está confinada a los momentos unitarios de su surgir, permanecer y desaparecer o cesar cuya duración es infinitesimal. Estas existencias momentáneas están colocadas como si fueran en una línea de relaciones causales "como cuentas que están engarzadas en un hilo", formando una progresión a través del tiempo. Pero el hilo es sólo imaginario, como la línea del ecuador, él expresa sólo una idea: en este caso la idea de relaciones de causa-efecto. No hay una identidad absoluta entre la existencia consciente de un momento y los que le siguen. Lo único que los liga es el conocimiento de que uno surge por la existencia previa de otro. Es de la memoria que nosotros derivamos el sentido de una personalidad persistente. Pero, aunque nosotros podemos recordar nuestra infancia, nosotros no podemos decir que somos la misma persona, en absoluta identidad como cuando éramos niños. Si fuéramos los mismos, nosotros no deberíamos recordar ser niños –deberíamos ser en realidad aún niños. El hecho de que recordemos muestra que no somos los mismos. Y algunas veces experimentamos en forma muy

vívida la verdad de esa "otredad", cuando pensamos "¿Podría haber sido realmente yo?"

Sr. T.: Sí, yo he conocido esa vivencia de ser extraño a nuestro pasado. Es algo perturbador cuando se presenta con fuerza.

U. : Naturalmente ello es inquietante para el "ego". El proceso de cambio impide cualquier identidad absoluta de la personalidad entre una fase y otra de su progreso a través del tiempo. Nosotros hemos alcanzado nuestro presente momento de existencia a través de una serie infinita de muertes de nuestro "self". Y este "self" presente se desvanece continuamente a medida que pensamos en él. Por lo tanto usted puede ver que el budismo tiene razón cuando rechaza considerar la existencia como una cualidad estática de algunas cosas permanentes y en rechazar colocar un imaginario "ser" en oposición a un igualmente imaginario no-ser. Los términos del problema tal como es presentado en esta forma simplemente no corresponden a la realidad, con el resultado de que cualquier respuesta que demos, afirmando la existencia o la no-existencia sería falsa.

Sr. T.: Ese es un punto difícil de aprehender.

U. : En verdad así es. Es tan extremadamente difícil para la persona promedio que el Buda mismo después de haberla realizado, al principio pensó que sería imposible hacer a alguien comprenderla. Pero como dije anteriormente, los modernos pensadores científicos están independientemente alcanzando la misma conclusión respecto de lo que nosotros llamamos existencia o personalidad. Esto ha sido de gran ayuda para los occidentales que tratan de comprender el Dhamma.

Sr. T.: ¿En qué forma?

U. : Porque ellos han arribado a esto a través del camino que la mente occidental se ha habituado, la vía del examen y el análisis de los fenómenos externos. A esto ahora ellos están agregando el estudio de los fenómenos psicológicos. Pero debido a que ellos aún continúan tratándolo como un estudio de hechos externos, que acontecen en la psicología de otros y no de sus propias mentes, sus especulaciones a menudo varían de uno a otro. Muchos al igual que Comte sostienen que es imposible estudiar las operaciones de la mente propia. Y ciertamente esto no es posible a través del método que ellos utilizan. Para tomar un ejemplo, cuando Freud hizo un análisis de sus propios sueños, no estaba haciendo un estudio directo de su propio proceso



mental en el sueño sino lo que él recordaba de ellos. Por lo tanto, aunque él fue capaz de hacer un informe muy agudo de lo que el contenido de los sueños le había aportado, no pudo investigar los medios a través de los que su conciencia los registraba. Hasta el momento actual nadie puede decir exactamente cómo es que los mecanismos de la conciencia en los sueños difiere de los mecanismos de la conciencia de vigilia o si es que realmente hay una diferencia. Sin embargo, el sistema budista de desarrollo mental necesita que la mente pueda ser puesta bajo escrutinio directo, estudiar sus operaciones en el momento en que ocurren. Este es el único camino para alcanzar una comprensión final de qué consiste la personalidad total.

Sr. T. : Muy bien, eso ciertamente me ha dado alimento para pensar. Yo tengo dos preguntas más de este tipo. La primera surge de lo que usted ha estado diciendo acerca de examinar nuestra propia mente. ¿Un ser humano sabe lo que es correcto en sentido último a través de buscar en su propio corazón sin recurrir a libros o escuchar maestros?

U. : ¿Usted quiere decir éticamente correcto o correcto en el sentido de lo que es verdad última?

Sr. T.: Ambos

U. : Tomemos primero su segundo significado. El Buda es alguien que descubrió la verdad absoluta sin necesidad de un maestro. Pero para hacer eso él previamente tuvo que someterse a un proceso de auto-entrenamiento y evolución espiritual a través de un larga serie de vidas. Muy pocos seres son capaces de ganar la iluminación por ellos mismos, sin un maestro; ellos son los que llegan a ser Sammasambuddhas o Pacceka-Buddhas. [6] No es que alguien esté excluido de alcanzar la Budeidad—por el contrario ella está abierta a todos—pero para la mayoría de la gente es mejor tomar **el camino más rápido hacia el Nibbana bajo la dirección de un guía**. Aquellos que toman el camino más arduo que conduce a la Suprema Budeidad lo hacen para ganar poderes por medio de los cuales pueden hacer conocer el Dhamma para el beneficio de otros. Sin embargo, durante el periodo en el que el Sasana de un Buda Supremo y mientras la enseñanza aún existe en el mundo, aquellos seres que han alcanzado el punto en el que pueden obtener el Nibbana lo hacen a través de la enseñanza y no por su propia búsqueda sin ayuda. Obviamente sería una pérdida de tiempo buscar la verdad nuevamente cuando la enseñanza concerniente a ella es aún conocida por los hombres.

Sr. T.: Sí, seguro, yo puedo entender eso.

U. : Muy bien, ahora, con respecto al conocimiento de lo que es éticamente bueno. Creo que podemos obtener la respuesta de observaciones comunes. **¿No sucede algunas veces que los hombres cometan todo tipo de atrocidades y crímenes creyendo firmemente que lo que ellos están haciendo es correcto y bueno?** ¿Incluso creyendo que lo que están haciendo es la voluntad de Dios? ¿Encontramos que la conciencia siempre ofrece respuestas concretas a cualquier problema moral? Guerras, persecuciones y todo tipo de males, ¿no han sido acaso llevados a cabo por personas que actuaron convencidas que lo hacían de acuerdo con los más altos principios morales, a través de una propia motivación interior?

Sr. T.: Así es, parece que la conciencia, la “voz interna” o la “voz de Dios” **no siempre es una guía infalible.**

U. : La historia muestra que a menudo ella (la conciencia) ha sido la peor guía posible. Piense en las personas sedientas de sangre de la Edad Media; piense en las crueldades increíbles infligidas por hombres que sinceramente creían que lo que estaban haciendo era correcto y complacía a Dios –la tortura y quema de herejes– para no mencionar los ejemplos de hombres que han cometido crímenes por su propia cuenta bajo la influencia de lo que ellos creían inspiración divina. Y si eso no es suficiente, considere el horrible ritual de sacrificios humanos que han sido llevados a cabo en nombre de la religión.

Sr. T. : Sí, sí ya sé. Pero seguramente el hombre civilizado, moderno...

U. : Por favor continúe.

Sr. T. : Bien quiero decir...este...

U. : ¿Sí...?

Sr. T. : Está bien. ¿Usted piensa que el hombre moderno no es mejor?

U. : Difícilmente, si acaso. Y si él lo fuera, ¿no sería, ello el resultado de condiciones del pasado? Los estudios sobre la conducta



muestran que el código de conducta e ideas de lo que es bueno y malo, no son inherentes a la naturaleza humana, esto tiene que ser aprendido, Y lo que así es aprendido no es un sistema universal de moralidad, sino solamente las ideas que prevalecen en un lugar particular de algún período determinado. Así nosotros podemos observar que acciones que son condenadas en un lugar son bendecidas con la aprobación total de la sociedad en otro, y que en tiempos diferentes se observan diferentes estándares. ¿Hay acaso alguna guía innata infalible para saber lo que es correcto o erróneo? ¿El estándar por medio del cual estos valores pueden ser medidos? Todo lo que podemos decir, por la observación, es que algunas personas tienen un sentido moral más altamente desarrollado que otras, y que algunas veces esto se muestra a edad muy temprana. Cuando esto existe parece independiente de la herencia y hasta en un grado sorprendente también del medio ambiente. Este es un hecho que el conductismo no puede explicar, pero que el budismo da cuenta de ello a través kamma pasado. Aun así, es el resultado de condicionantes previos; la ética y los ideales no nacen espontáneamente sino como resultado del aprendizaje en vidas previas. En este sentido el budismo está de acuerdo, hasta cierto grado, con la psicología del conductismo, él sostiene que todo código de conducta tiene que ser aprendido; pero al mostrar causas que son más remotas que cualquiera otra operando en una simple vida, es capaz de explicar aquellas anomalías que dejan los hallazgos del conductismo abiertas a interrogantes. El sentido de correcto y erróneo no es inherente y no es de origen supernatural tiene que ser adquirido; pero no siempre es adquirido sólo en la vida presente. Puede ser llevado de una vida a otra, y ése es uno de los procesos que hace posible la evolución del hombre. Sin embargo, lo que nosotros tenemos que recordar es que la gente, aparte de estar condicionada diferentemente, como sus ideas de correcto y erróneo, por el medio ambiente en que sus mentes se desarrollan, son también influenciados por las ideas que aparecen como instintos, algunos de los cuales pueden ser verdad, mientras que otros son falsos, que ellos han heredado de existencias pasadas. Por lo tanto, no puede haber certeza de que lo que las "voces internas" de un ser humano le dicen es lo correcto. Ello puede ser terrible y desastrosamente equivocado. Esto es por lo que el budismo sostiene que los sentimientos intuitivos de correcto y erróneo no son una guía segura.

Sr. T. : ¿Es decir que son siempre necesarias la enseñanza religiosa y los maestros religiosos?

U. : Así es. Sin embargo, uno debe matizar esta declaración. **Nosotros hemos visto la cantidad de mal que se ha hecho en nombre de la religión y que aún hoy en día es posible por fanatismos de tipo religioso o pseudo-religioso, mandar a los hombres a cometer espantosos crímenes en contra de la humanidad.** Hay ciertas ideas políticas actuales en el mundo que son investidas con un tipo místico religioso capaz de intoxicar a sus seguidores y lanzarlos a un frenesí de odio y violencia, y ellos desafortunadamente son tremendamente contagiosos. Cultos que centrados alrededor de personalidades, de líderes casi deificados, son el equivalente moderno de frenesís religiosos que arrastran a los hombres a la locura como en los tiempos antiguos. Estos, en su mayoría, tienen su origen en algunos maestros supuestamente inspirados; el líder es reverenciado como a un superhombre, y aun si él fracasa miserablemente y termina en forma degradante, aun así, hay gente débil y fanática dispuesta a continuar idolatrándolo. El mundo estaría mejor sin este tipo de "maestros".

Sr. T. : Así es en verdad.

U. : La gente tiene una fuerte tendencia, usted sabe, a racionalizar sus propios deseos egoístas y hacer de ellos "la voluntad de Dios". Se sabe de hombres que han cometido crímenes instigados por alguna "voz interna" que ellos devotamente creyeron era la verdadera voz de su deidad. Sin lugar a dudas es un caso extremo de delirio, pero muestra también un hecho de importancia primordial de la psicología normal. La historia provee innumerables ejemplos de hombres que han encontrado auto-justificación para su avidez y agresividad, a través de disfrazar sus crímenes con un ropaje religioso. Este es uno de los engaños más comunes: hacer respetables los más bajos instintos.

Sr. T. : Entonces, ¿cómo podemos saber a qué maestros seguir y a cuáles no?

U. : Este es el punto al que deseaba llegar. Nosotros solamente podemos aplicar el consejo que el Buda dio a los Kalamas cuando dijo: "En los casos en que exista la ocasión para la duda, es apropiado y correcto dudar. No acepten nada por rumores, o por tradición, o de oídas; tampoco porque está de acuerdo con los escritos sagrados, o por mera suposición, o por mera inferencia; tampoco porque son nociones aceptadas, o por la autoridad de alguien que puede parecer competente, o guiados por el instinto de reverencia, pensando: 'Este



asceta es nuestro maestro'. Sin embargo, Kalamas, cuando por ustedes mismos sepan (por la observación, la experiencia y el juicio correcto): 'Tales cosas son malas; tales cosas son reprochables; tales cosas son censuradas por el sabio; tales cosas cuando son llevadas a cabo y seguidas conducen al daño y perjuicio –entonces Uds. deberían abandonarlas. Pero cuando por Uds. mismos sepan: 'Tales cosas son buenas; tales cosas son valiosas; tales cosas son recomendadas por el sabio; tales cosas cuando son llevadas a cabo y seguidas conducen a la felicidad y bienestar de todos los seres –entonces Uds. deberían aceptarlas, sostenerlas y seguirlas". [7] En otras palabras, nosotros tenemos que corregir las motivaciones de la mente subconsciente – que con frecuencia representa la naturaleza inferior– usando la razón y la inteligencia. De esa manera nosotros podemos formarnos un juicio correcto de cualquier idea que nos ofrezcan.

Sr. T. : Pero, ¿podría usted darme un resumen breve del criterio budista de correcto y erróneo?

U. : Ciertamente. Se resume en las siguientes palabras: **"Abstenerse de hacer el mal; cultivar el bien y purificar la mente –esta es la enseñanza de los Budas"**. Y la distinción básica entre lo que es bueno y lo que es malo es muy simple en el budismo. **Todas las acciones que tienen sus raíces en la avidez¹, el enojo o cólera y la ignorancia, que emergen del egoísmo y así alimentan la idea dañina de un yo o mismidad, son demeritorias y malas.** Todas aquellas que tienen su raíz en el desinterés, la amistad y la sabiduría son meritorias y buenas. Y estos estándares se aplican tanto a los hechos de pensamientos, palabra y actos físicos. La palabra pali "lobha", que yo he traducido como "avidez", también incluye **un deseo excesivo**. "Dosa" significa odio y enojo, mientras que "moha" es equivalente a "avijja" y representa a la ignorancia de la condición real de la existencia –ignorancia de que todos los agregados de la personalidad son **impermanentes, sujetos al sufrimiento y vacíos de un yo o "self" y, al mismo tiempo, ignorancia de las Cuatro Nobles Verdades**. "Lobha", "dosa" y "moha" son denominadas las tres raíces de las acciones insanas. Cuando nosotros hemos aprendido a analizar nuestros pensamientos, contemplándolos objetivamente y desapasionadamente, somos capaces de conocer, con claridad, y sin sombras de duda, cuando alguno de estos tres factores insanos está presente o no lo está. Es

¹ Nota de Acharia: Como por ejemplo querer ser el que dirige a una sangha a toda costa. Querer ser el líder sin que eso venga por su propio peso o haber sido seleccionado. Ese 'querer' es avidez. Cuando hay un interés de resaltar el ego.

solamente a través de este íntimo auto-conocimiento que nosotros podemos desarrollar un verdadero instinto por lo que es correcto o erróneo.

Sr. T.: ¡Eso me parece excelente! Realmente me agrada mucho. Se han escrito muchos volúmenes sobre ética desde todos los ángulos posibles, pero me parece que este concepto budista tan simple y directo, va directo al corazón del asunto. El no depende de ninguna idea metafísica cuestionable, sino sobre verdades fundamentales de la psicología. Eso es algo que cualquiera puede aprehender y comprobar por sí mismo. Esto es lo mínimo del budismo que todos deberían aceptar. Pero, quiero expresarle mi siguiente pregunta; ella se refiere al renacimiento. ¿Cómo es que existe el renacimiento? ¿No es ello acaso imposible?

U. : Bien, a esa pregunta generalmente respondo con las palabras de Voltaire: ¡Tan imposible es nacer muchas veces como una sola vez! Aún el escéptico de Ferney tuvo que admitir que él había nacido, él no pudo encontrar razones para suponer que el evento fuera único en su experiencia.

Sr. T. : Todo eso está muy bien, pero ¿puede ser probado el renacimiento?

U. : **Eso depende de lo que usted esté dispuesto a aceptar como prueba.** Ha habido mucha gente inteligente que ha creído en el renacimiento simplemente porque es el único punto de vista que ofrece un sentido o propósito a la vida –la única concepción que da un sentido de esta confusa, aparentemente fútil e imperfecta existencia, con todas sus injusticias, sus problemas insolubles y asuntos pendientes. Más aún, les ha parecido que si hay algún tipo de sobrevivencia después de la tumba, alguna forma de inmortalidad, el renacimiento es la única forma que ello podría tener, pues la verdadera esencia de la vida es el cambio. Ellos han encontrado que estas consideraciones son suficientes para aceptarla. Pero también hay otras que lo saben por experiencia personal. Seguramente usted sabe que en los últimos años se ha escrito sobre muchos casos de personas que han tenido recuerdos de vidas previas y han mostrado evidencias que prueban la verdad de sus aseveraciones. Y también están los ejemplos de aquellos que virtualmente reviven sus existencias previas bajo hipnosis. Los psicólogos actualmente se encuentran estudiando estos casos. Algunos sujetos bajo hipnosis hablan en lenguas extranjeras que son desconocidas para ellos en su estado normal –un



fenómeno que es conocido como **Xenoglosía**. En cualquier caso, no podemos descartar la creencia en la reencarnación, que ha jugado una parte importante en el pensamiento religioso y filosófico de la humanidad desde los primeros tiempos, como un mero sin sentido, solamente porque nosotros no podemos recordar haber vivido antes sobre la tierra. ¿Cuántos de nosotros podemos recordar nuestra infancia? ¿O los años entre ésta y el día de hoy?

Sr. T.: Bien, respecto a lo que usted dijo primero ¿es realmente necesario asumir que la vida tiene algún sentido o propósito? Concediendo que la vida misma —ya sea seguida por inmortalidad en alguna parte o no—no tiene sentido, ¿hay alguna razón para que ello debiera ser así? ¿Puede acaso la existencia ser solamente un gigantesco accidente cósmico?

U. : Claro, esto podría ser así si solamente lo juzgamos desde el punto de vista intelectual. ¿Pero no le resulta significativo **que esa misma gente que sostiene ese punto de vista, se comporte como si la vida tuviera significado, propósito y valores?** Yo tengo en mente a un eminente matemático y filósofo inglés quien basándose en un estricto determinismo niega toda libre voluntad al ser humano, y cree, aparentemente, que la vida no es nada más que una función particular de la materia. Sin embargo él muestra más preocupación por los valores humanitarios y la sobrevivencia de la humanidad que muchos que declaran creer que la naturaleza humana y el destino son de grande y sobrenatural importancia. Este mismo filósofo, si se comportara de acuerdo con sus creencias debería estar sentado tranquilamente en su estudio esperando el resultado inevitable de sus eventos matemáticamente determinados, en lugar de estar activamente comprometido en tratar de salvar a la humanidad de una guerra nuclear de exterminación, con grandes inconvenientes y peligro para su propia vida. Y este tipo de conducta, de un hombre que ha escrito: “Alguna gente... deriva confort del pensamiento de que si Dios hizo al mundo, podría enrollarlo de vuelta cuando éste se haya agotado completamente. Por mi parte, no veo cómo un proceso doloroso puede ser menos doloroso por la reflexión de que es infinitamente repetido” [8] es un tanto inesperado. Uno podría preguntar: ¿por qué protestar contra la posible destrucción de la humanidad si la vida es solamente un proceso desagradable que más bien debería ponerse fin que repetirlo infinitamente?

Sr. T. : Bien, hay ciertas filosofías que solamente pueden ser tratadas como entretenimientos del intelecto. Nadie podría

conscientemente vivir de acuerdo a ellas. Sin embargo, aun ni el hecho de que la gente crea en el renacimiento porque ello da sentido a la vida, ni la evidencia que clama recordar vidas previas, aportan realmente pruebas definitivas, ¿no es así?

U. : **Es cierto. La prueba final y definitiva descansa sólo en aquellos que recuerdan personalmente haber tenido una vida anterior.** Solamente para ellos su verdad está más allá de toda duda. Pero el peso de la evidencia, usted sabe, está generalmente del lado que puede mostrar más hechos e inferencias a su favor. Hay muchas cosas que nosotros "conocemos" son verdad basadas sólo en este tipo de evidencia. Ahora además de la gente que ha dado pruebas de que ellos han tenido vidas anteriores, tenemos un gran número de razones filosóficas para creer en el renacimiento. ¿Y qué hemos de argumentar en contra de esto? Nada más el hecho de que el investigador mismo no puede recordar alguna existencia previa. Usted debe admitir que es poco razonable colocar nuestra experiencia individual contra la enorme masa de evidencia que puede aportarse del otro lado. Eso sería como negarse a creer que la tierra es una esfera, sólo porque nosotros no hemos visto su redondez con nuestros propios ojos. En cualquier caso, hay muchas razones de por qué no recordamos nuestras vidas anteriores. Si ello aconteciera, las complicaciones de la vida actual, que para muchos de nosotros son ya bastante complicadas, serían insoportables. Tiene que haber "sueño y olvido", pero este último no es siempre completo. Todos tenemos algunos trazos elementales de nuestro pasado en nuestra vida actual; aunque sólo sean algunos rasgos de carácter.

Sr. T. : Bien, debo aceptar que esto es muy razonable. Yo puedo ver que mientras un hecho aislado o aun tres o cuatro, pueden no pesar como evidencia, cuando un gran número de hechos procedentes de fuentes diferentes apuntan hacia una conclusión, entonces nosotros tenemos algo como un cuerpo sólido de evidencia. Gracias por ser tan paciente conmigo. Pensaré cuidadosamente todo lo que usted me ha dicho. ¿Puedo volver a verlo?

U. : ¡Claro! Yo estoy muy feliz de que usted esté interesado lo suficientemente en el Dhamma para preguntar acerca de él. El budismo le da la bienvenida a todo tipo de preguntas, como usted sabe. **No hay misterios sagrados en nuestro credo; no hay nada que deba ser tratado con miedo reverencial como si fuera demasiado sagrado para el entendimiento humano.**



Sr. T. : Así es, eso es por lo que encuentro tan atractivo el budismo. Gracias una vez más. Volveré cuando yo haya digerido todo lo que usted me ha dicho el día de hoy.

* * * * *

*** Diálogos del Dhamma es la parte VII (Dialogues on the Dhamma) del libro Dimensions of Buddhist Thought por Francis Story (Buddhist Publication Society, 1985). Traducción española por Alejandro Córdova. Traducción española con permiso de la Buddhist Publication Society (BPS). Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©CMBT 2000. Última revisión lunes 11 de abril de 2005. Fondo Dhamma Dana.**

Notas al Pie:

[1] Mateo: 25 v. 41; Marcos: 9 v. 42-48.

[2] Véase: The Wheel no. 15 a/b: original.

[3] Véase: "Profesor Raley´s famous clock- argument" por Max Ladner en The weel No. 74/75, "German Buddhist writers", p. 57.

[4] Véase: "budismo an Scientific Revolution" por K.N Jayotilleke. The wheel no. 3, p. 3.

[5] Véase: "The three Signata" por: Prof. O.H. de A. Wijesekera. The wheel, no. 20.

[6] Samma-sambuddha: es un Buda supremo, calificado para poner en movimiento la Rueda de la Ley. Pacceka-Buda es un Buda Silencioso, uno que ha obtenido la iluminación pero no está calificado para enseñar.

[7] Véase Katama Sutta traducido por Soma Thera. The Wheel, No. 8.

[8] Bertrand Russell: Science and Religion. The Scientific Outlook, 1931.

DIÁLOGOS DEL DHAMMA* (Segunda Parte)

Francis Story

Traducción española por Alejandro Córdova

Nota del Autor

El Sr. Thompson y el Upasaka, los protagonistas de estas discusiones, son personajes imaginarios. Sin embargo, las preguntas son reales, hechas en varias ocasiones por personas interesadas en el Dhamma. Se espera que las respuestas aquí dadas sean útiles para todos aquellos a quienes se les han presentado las mismas dificultades.

Sr. T. : Lo que usted me dijo al final de nuestra última plática, acerca de su apertura en cuanto a estimular a que uno interrogue o pregunte, me ha impulsado a preguntarle lo siguiente: ¿Es el budismo una forma de ateísmo racionalista o un ateísmo humanista?

U. : **Cualquier intento de etiquetar al budismo o de encasillarlo en alguna de las categorías del pensamiento occidental, que se inclina a separar lo filosófico de lo religioso, está condenado a fallar.** El budismo es ateo en el sentido estricto de que rechaza toda creencia en un ser superior. No es ateo en el sentido de que no rechaza un orden superior o un propósito espiritual en la vida. Por lo tanto, es importante señalar esa distinción, porque la gente con frecuencia cree erróneamente que no puede haber valores éticos o espirituales sin un poder superior o algún tipo de Dios. En el budismo, el poder supremo es la ley natural de causa y efecto, de la que emana el orden moral del Kamma, o acciones, y Vipaka o resultados. La enseñanza ética del budismo es intrínsecamente una parte del concepto de los más elevados propósitos del hombre, que es el de alcanzar la liberación de las dolorosas condiciones del Samsara. El fin y los medios para ello no pueden separarse. Si hubiera un Dios omnipotente, él debería ser capaz de liberar al ser humano de su servidumbre, atadura al Kamma; y si ese Dios fuera toda compasión, él seguramente debería hacerlo. Como ya le he explicado, el budismo es racionalista, pero va más allá del racionalismo en la extensión de su visión de las causas no vistas. El racionalismo del cual hablamos hoy está limitado a una muy pequeña sección de la experiencia humana



total y por sí mismo nunca puede abarcar la verdad última de las cosas. El budismo, por otra parte, continúa en donde este limitado racionalismo termina; él expande los principios y las fronteras de la razón y, finalmente, nos enseña cómo a través del desarrollo de facultades más elevadas, nosotros podemos trascender la esfera de senso-percepción y condicionalidad. En forma parecida, el budismo tiene una semejanza con el humanismo. Él sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas y puede por su propio esfuerzo resolver el enigma de la existencia; y además sostiene que los valores humanos son la única medida y los árbitros de la moralidad y el progreso. Él no tiene que apoyarse en distinciones teológicas como una supuesta diferencia entre la justicia humana y lo de Dios. Pero el budismo va más allá del mero humanismo cuando declara que el hombre puede llegar a ser un súper-humano. Los valores del humanismo, excelentes como ellos son, no son suficientes para formar las bases de un progreso cuya meta es elevar al ser humano por encima de su situación. La filosofía humanista solamente puede dejar al ser humano donde está en el momento presente con todas sus imperfecciones, sus perplejidades y sus inciertos valores éticos fundamentalmente sin cambiar.

Sr. T. : ¿Por qué?

U. : Porque el humanismo por sí mismo no provee ninguna medida última a través de la cual el progreso del hombre pueda medirse. Él mide al hombre solamente por el hombre, y usted no puede medir una cosa, cuantitativa y cualitativamente por sí mismo. El budismo provee un modelo para la vida normal y una medida más elevada para medir ésta hasta llegar al estado de Arahant. La segunda, que es la medida del hombre perfecto, es constante e inmutable. Sirve para señalar los más elevados niveles en cualquier tiempo y situación. Así nos ofrece una meta claramente definida a la cual dirigirse, el estado de ausencia absoluta de deseo y la iluminación.

Sr. T. : Ya veo, pero si la iluminación realmente acontece, ¿por qué no se presenta de una sola vez en lugar de acontecer en cuatro estados?

U. : ¿Usted quiere decir los cuatro estados de **Sotapanna, Sakadagami, Anagami y Arahant**? Bien, todo progreso acontece por estados, ¿no es así? **En este caso los cuatro estados representan cambios psicológicos definitivos, cada uno de los cuales en cierto momento como consecuencia de los cambios producidos**

por el estado que le precede. En el camino de auto-purificación hay **diez** obstrucciones mentales (dasa samyojana) **que nos atan a la rueda de la existencia.** Todos los seres están atados por estas diez ataduras a través de innumerables ciclos de existencia y éstas son muy fuertes. **Éstas no pueden ser rotas al mismo tiempo.** Esto es por lo que el Buda enseñó un entrenamiento gradual, un progreso a través de estados reconocibles.

Sr. T. : Por favor, hábleme de las diez ataduras.

: Éstas son **1)** Ilusión de una mismidad o yo, **2)** Duda o incertidumbre, **3)** Creer en la eficacia de ritos y ceremonias; en pocas palabras 'superstición'. **4)** Avidéz sensual, **5)** Malevolencia. Estas son denominadas **ataduras inferiores** porque atan a los seres a los planos de gratificación de los sentidos. Las otras son **6)** Deseo de existencia en los mundos de la materia sutil, **7)** Deseo de existencia en los mundos inateriales, [1] **8)** Orgullo o vanidad, **9)** inquietud, desasosiego y **10)** Ignorancia. Este grupo de cinco son las **ataduras superiores**, en el sentido de que ellos atan a los seres a los mundos de materia sutil y los mundos inateriales.

Sr. T. : ¿Cómo están ellos separados en cuatro estados?

U. : De la siguiente manera: cuando las primeras tres ataduras son rotas, uno alcanza el estado de Sotapanna, que significa que **uno ha sido confirmado en la verdad.** Alguien que ha alcanzado este estado es incapaz de cometer cualquiera de los actos insanos que conducen al renacimiento de las esferas sub-humanas o de sufrimiento. Sotapanna literalmente significa **"ganador de la corriente"** —esta persona ha entrado a la corriente que conduce seguramente al Nibbana. Después de esto está el discípulo que ha alcanzado el siguiente estado; al debilitar las siguientes dos ataduras, la cuarta y la quinta. A esta persona se le denomina Sakadagami o "el que retorna una vez más"; porque aun si falla en alcanzar el Nibbana en la vida presente, está destinado a hacerlo en la siguiente. Después viene el Anagami quien ha destruido completamente las cinco primeras ataduras. Se denomina Anagami o "el que no retorna" porque si uno alcanza el Nibbana antes de morir, lo alcanzará en el siguiente nacimiento que tendrá lugar en Suddhavasā o las Moradas Puras. Allí alcanza el estado de Arahant y pasa directamente al Nibbana sin retornar a los planos sensoriales. El cuarto y último estado es el de Arahant, quien ha roto todas las ataduras, quemado todas las



impurezas y llevado a su fin las formaciones del apego. **Para este individuo ya no hay renacimiento.**

Sr. T.: ¿Esto quiere decir que el Nibbana se alcanza cuando estas diez ataduras son rotas?

U. : **Así es, en esta vida presente se pueden alcanzar todos los estados.**

Sr. T. : ¿Entonces Nibbana, correctamente puede ser llamado “El Reino del Cielo”? ¿No significa esto también el fin del sufrimiento?

U. : **El recto pensamiento, como usted sabe, depende del uso correcto de las palabras.** Esto es por lo que nosotros tratamos de ser tan exactos como sea posible en la terminología cuando presentamos las ideas budistas. ¿Qué es lo que la gente exactamente quiere decir con ‘cielo’? Si tal pregunta es contestada, la respuesta puede encontrarse aquí. Si al pensar en ‘cielo’ nosotros queremos decir lo que se entiende en la frase “El cielo está en nosotros”, entonces hay ciertamente semejanza con el concepto budista de Nibbana tal y como éste es experimentado mientras el Arahant permanece en la carne o cuerpo. Éste es el ‘cielo’ subjetivo, el estado de la mente que conoce su propia felicidad y seguridad, y está alejado de los problemas de la vida mundana. Pero si ‘cielo’ significa un lugar de gozo que es una copia superior de lo mejor que hay en la tierra, ello no corresponde al Nibbana en absoluto. El budismo reconoce cielos de este tipo, pero el Nibbana está por encima y más allá de ellos. Estos cielos son impermanentes y en verdad uno podría encontrar una correspondencia entre ellos y el cielo del cual se ha dicho en las escrituras cristianas, “El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán”. [2] Estas palabras están más adecuadas al marco budista que al cristiano, ya que los cielos e infiernos budistas están sujetos a la ley de la impermanencia y la causalidad, pero el Dhamma que enseña esa ley es permanente. Universos surgen y desaparecen, pero la ley permanece la misma para siempre. Y el Nibbana que está fuera de la esfera de condicionamiento y causalidad también permanece sin cambio. Como budistas, nosotros deberíamos simplemente modificar la frase y que diga: “El cielo y la tierra pasarán, pero la ley de causalidad no pasará”. El Nibbana no está incluido en esto, porque no está dentro de la ley causal. No puede compararse con ninguna idea de un cielo en el que la personalidad fenoménica con su inevitable surgimiento, decadencia y destrucción continuarán manifestándose.

Sr. T. : Entiendo. Pero ahora hay otra comparación que me gustaría hacer; se refiere al significado de la palabra 'saddha'. Si la enseñanza del Buda requiere fe, ¿no justifica esto el argumento cristiano de que solamente se requiere el desarrollo de las facultades que permiten percibir la verdad de los dogmas revelados por la iglesia y por lo tanto no hay diferencia entre el budismo y lo religioso revelado?

U. : **'Saddha' significa confianza más que fe.** Cuando estamos enfermos y vamos al médico, nosotros creemos, al menos esperamos que él pueda curarnos, ¿no es así?

Sr. T. : Así es, uno supone que él posee un diploma en medicina, lleva a cabo una práctica médica y ha mostrado su capacidad para curar a otros.

U. : Exactamente y por las mismas razones cuando nosotros deseamos aprender algún tipo de arte o ciencia, recurrimos a un maestro cuya habilidad ha sido comprobada en la práctica. Eso significa que tenemos confianza en el doctor o maestro, ¿no es así?

Sr. T. : Así es.

U. : Pero eso no proviene de un conocimiento directo de que él puede curarnos o enseñarnos, no hay una certeza absoluta de que esto pueda ocurrir. ¿No es así?

Sr. T. : Así es. Nosotros sólo podemos estar absolutamente seguros después de que él resultado ha ocurrido.

U. : En ese caso, también puede ser llamado fe, ¿no es así?

Sr. T. : Así es.

U. : Sin embargo, 'fe' es una palabra más bien emocionalmente cargada, que generalmente reservamos para los misterios de la religión. En este caso implica una creencia no confirmada por la razón. La confianza budista en el Buda es el tipo de fe semejante al que tenemos en un buen médico o maestro. No es una fe ciega, porque nosotros poseemos bases bastante firmes para esa fe. La doctrina que el Buda nos ofrece es del tipo en la que podemos creer primero intelectualmente, porque ella confirma aquello que podemos ver y probar empíricamente, como la naturaleza del mundo. Y como los médicos, el Buda ha efectuado sus curaciones. Nosotros sabemos que



su método es efectivo para poner fin al sufrimiento porque esto lo ha hecho para mucha gente durante los últimos 2,500 años. Esto, podríamos decir, es en verdad una muy antigua práctica establecida. Por lo tanto, nosotros tenemos esa gran confianza en el Dhamma del Buda antes de que comencemos el tratamiento. Él no nos pide creer en algún improbable dogma ni tampoco en algo que vaya en contra de la razón. Él no se basa en mitos o leyendas, sino en hechos observables por la experiencia –la verdad de la impermanencia, el sufrimiento y la insustancialidad o ausencia de un ego. Esas verdades cardinales independientes de milagros o revelaciones, confirman los sólidos fundamentos del budismo en el conocimiento de las cosas tal y como ellas son. Y ya que cualquier cosa en el Dhamma lógicamente emerge de aquellos tres hechos de observación en un sistema coherente y articulado, nosotros tenemos la razón más enfática para sentir confianza en el Médico y el Maestro. Finalmente, él nos invita a “venir y ver” por nosotros mismos. Solamente se nos pide suspender nuestras dudas hasta el momento en que tengamos, por pruebas claras, por experiencia directa, que la enseñanza es verdad. Esto llega con el primer logro, después del cual, la duda (vicikiccha) no surgirá más.

Sr. T. : Lo que usted me ha dicho es bastante diferente del hacer de la fe un prerrequisito de la revelación. Cuando pensamos cuantos de los mejores intelectos en la iglesia cristiana han luchado en contra de la duda, culpándose ellos mismos por su incapacidad para creer y temiendo que la tan anhelada revelación les será reservada por eso; ante esto uno se da cuenta que gran obstáculo puede ser la fe no cuestionada. Ahora que usted me ha satisfecho completamente sobre ese punto, me gustaría que me aclarara otro asunto. ¿El Buda, al igual que el maniqueísmo, enseña que el mundo es un dualismo del bien y del mal?

U. : **Ésa no es una pregunta que pueda responderse con un simple sí o no.** Para comenzar debemos **suprimir** las resonancias emocionales que acompañan a las palabras ‘bien’ y ‘mal’.

Sr. T. : ¿Por qué?

U. : **Porque ellas interfieren con nuestro punto de vista que debe ser hasta donde sea posible imparcial,** objetivo y científico. En cualquier caso ‘bien’ y ‘mal’ son términos muy laxos. Lo que es bueno para una persona puede ser malo para otra. El hombre extermina cierto tipo de animales para su propio ‘bien’ (como él lo

imagina) pero en cuanto a los animales se refiere, el efecto es desdichadamente malo. Así es también con acciones que conciernen al hombre con el hombre. Es extremadamente difícil hacer una clara y rápida división entre lo que es bueno y lo que es malo, **una distinción que permanezca válida en toda ocasión y situación**. Éstas son palabras que realmente describen **diferentes puntos de vista**, más que cualidades fijas.

Sr. T. : Pero aún así, nosotros sabemos en forma amplia y general lo que significa bien y mal.

U. : Sin duda. ¿Pero podemos estar de acuerdo siempre en cuanto a qué es bueno y malo en situaciones específicas? ¿Podemos estarlo cuando nuestros intereses personales están en conflicto con los de otro? La experiencia práctica muestra que no podemos, en tanto que el sentimiento de un yo o mismidad distorsione nuestros juicios. Si pudiéramos hacerlo, los seres humanos viviríamos mucho más en paz. **El hecho es que toda evaluación de lo que es bueno y malo es hecha de acuerdo con la forma en que los hechos nos producen placer o dolor**. Por lo tanto, para los propósitos de esta discusión sería mejor sustituir los términos de 'bueno' y 'malo' por otros. Ellos son demasiado subjetivos para ser útiles en la presente discusión. **En el budismo donde 'mal' denota el dolor inherente en la vida, éste es definido como sufrimiento**. En los casos en que el 'mal' denota error moral se le denomina "acción insana" (akusala kamma). En general estos términos son mucho más satisfactorios para un tratamiento preciso del tema que los términos de 'bien' y de 'mal' de la teología.

Sr. T. : Así es, yo concedo que ellos deberían ser más precisos. Entonces, ¿podríamos definir lo malo en un sentido más amplio como todo aquello que causa dolor a los seres vivos y como bueno todo aquello que produce placer?

U. : Está bien, nosotros podríamos aceptar esa definición por el momento y tratar de encontrar una respuesta a su pregunta en ese sentido. Aunque yo debo recordarle que esa definición aún no es completamente satisfactoria, porque las cosas que producen placer no siempre son buenas. A menudo ellas son malas en sí mismas, o acarrearán 'malas' consecuencias para nosotros mismos o para otros. Pero, veamos qué es lo que los creyentes en el dualismo quieren significar con su distinción de malo y bueno. La idea maniquea de dos poderes o ciudades, luz y oscuridad, se derivó del Zoroastrismo, el



cual postuló dos coevos, coeternos e igualmente potentes poderes en el mundo: el creador de todo bien, Ahura Mazda y la fuerza del mal, Ahriman. Ello explicaba la presencia del mal o del bien uno junto al otro como la inveterada oposición de estos dos contrincantes. Esto fue un dicitismo y de esta manera resolvió las dificultades que presenta la creencia en un sólo dios creador el cual necesariamente resulta responsable tanto del bien como del mal en el mundo. La posición del Zoroastrismo y el Maniqueísmo fue hasta cierto grado mucho más lógica que la del monoteísmo; pero ello tuvo un resultado infeliz, que fue que el poder del mal recibía tanta veneración, si no más, que el poder del bien. Esto fue realmente inevitable y con ello se reconoce que en su totalidad hay más mal que bien en el mundo.

Sr. T. : Yo no me encuentro totalmente preparado para aceptar eso.

U. : Quizá no. Pero recuerde que también en el cristianismo, al diablo se le llama "**el Príncipe del Mundo**". Y también quisiera pedirle nuevamente que cuando uso la palabra 'mal' quiero significar cualquier cosa que es dolorosa y es una fuente de sufrimiento y pesar. No se deje arrastrar por esas resonancias emocionales de las cuales yo le previne al principio.

Sr. T. : Este... Bien; pero exactamente ¿cómo midió el Zoroastrismo el bien y el mal?

U. : Yo temo que ellos lo midieron exactamente como la mayoría de la gente lo ha hecho siempre; 'bien' era todo lo que los beneficiaba o así parecía, 'mal' era todo aquello dañino. En los textos **Pahlavi, Ahura Mazda** aparece como creador de cosas para el bienestar del hombre tales como cosechas, árboles frutales, buen clima y cosas parecidas. Ahriman va detrás de él creando plagas, langostas, tormentas, enfermedades, inundaciones. Cualquier cosa que Ahura Mazda crea, Ahriman estropea. Pero como usted puede ver este concepto de mal y bien es muy estrecho y provinciano. Está completamente centrado en el hombre y sus necesidades. Suponga que nosotros lo consideramos desde el punto de vista de las langostas, ratas y otros bichos, que se supone, Ahriman ha creado. Para ellos el trabajo de Ahura Mazda y el de Ahriman aparecerían igualmente buenos, excepto que para ellos el hombre aparecería como la creación del espíritu del mal. Pero los dualistas nunca pensaron esto. Ellos solamente estaban interesados en sí mismos y en su propio bienestar. Seguramente no tenían idea del equilibrio que la naturaleza preserva,

en la que cada especie de seres vivientes juega un papel, una parte en la economía general del mundo.

Sr. T. : ¿Eso qué significa?

U. : Significa que por ejemplo, si el hombre tiene éxito en exterminar completamente una forma de peste, otra forma de peste, que la peste destruida anteriormente mantenía dentro de ciertos límites, aumentará –con efectos quizá aún más peligrosos que antes. Éste es un hecho del que el hombre nunca se dio cuenta hasta que fue capaz de hacer experimentos prácticos en mayoreo de destrucción de parásitos, animales predatorios y otras especies. Y más aun en lo relativo al clima, los Zoroastrianos no se dieron cuenta de que las tormentas y el buen tiempo son parte del sistema climático de la tierra, y usted no puede tener uno sin el otro. Por lo tanto, usted puede ver que lo que ellos significaron como ‘bueno’ y ‘malo’ fue realmente nada más que el balance de los opuestos. A través de personalizar éstos, ellos hicieron dos deidades en eterno conflicto.

Sr. T. : Actualmente los científicos creen que con el tiempo seremos capaces de controlar el clima.

U. : Y cuando eso se logre surgirán otras complicaciones, otras fuentes de conflicto en la vida humana. Pues cuando una porción de población necesita un clima seco para cultivo, otra estará esperando por lluvia. Si el control del clima se practica sobre bases regionales ello puede ser posteriormente una fuente de tensión internacional, a través de interferencias con la economía mundial. Producir artificialmente clima seco en una región, probablemente causará inundaciones en otras.

Sr. T. : Así es, yo puedo ver que el poder del hombre de controlar su medio ambiente en forma artificial constituye un mayor peligro que aquel que ahora disfrutamos. Pero regresando al tema principal que estamos tratando: ¿entonces el único aspecto importante del dualismo es que absuelve a Dios de la responsabilidad del sufrimiento?

U. : Así es, pero al costo de admitir la existencia de otro poder tan grande como el de Dios sino más poderoso. Así la omnipotencia de Dios es abandonada. Ese poder infinito solamente puede ser reservado a Dios atribuyéndole a él bien y mal al menos en igual medida. Pero muy pocos monoteístas están preparados para seguir a Jacob Boehme cuando habla de “el mal que está en Dios” [3]



Sr. T. : Verdaderamente, parece que la omnipotencia de Dios y su infinito amor son ideas que se excluyen mutuamente. Ellos no pueden ser ambos los atributos de una misma deidad. Sin embargo, los Vedantistas proclaman tener una respuesta a eso, ¿no es así?

U. : Así es, pero esa respuesta prácticamente significa la negación de la existencia del mal como una realidad objetiva. Ella sostiene que todas las cosas emanan de Dios –por lo tanto, todas las cosas son ‘buenas’. Y un corolario lógico de esto es que no deja una distinción moral entre bien y mal, o entre correcto o erróneo. Esto es lo que en realidad sostienen las enseñanzas del Bhagavad Guíta.

Sr. T. : Pero eso que me dice, ¿es verdad? ¡Alguien me dijo que lo que el Bhagavad Guíta enseñó es budismo puro!

U. : **No**, su enseñanza ética es más bien lo opuesto a la del Buda. El Guíta intenta mostrar que uno puede ser un yogui totalmente mientras uno se encuentra involucrado en todas las actividades del mundo, sean buenas o malas. Un argumento sostenido constantemente es que el efecto de la violencia no necesariamente es un kamma malo. De acuerdo con esta teoría, la moralidad es sólo un asunto de obligación moral; el deber moral de un hombre es aquel que su casta o estadio en la vida requiere de él. Si pertenece a la casta de guerreros por nacimiento, su deber moral es, si la ocasión lo requiere, matar a sus propios parientes y preceptores. La enseñanza del Guíta es clara en cuanto a que considera que en tanto estas acciones sean ejecutadas sin el deseo de un aferrarse a los resultados (una imposibilidad psicológica), sino como un ofrecimiento a Dios, entonces no habrá pecado ligado a tales acciones. El budismo rechaza este argumento absolutamente. Pero, no más digresiones. El dualismo como ya lo vimos, es un escape de las dificultades creadas por el monoteísmo. **Pero el budismo no postula ningún poder actuando conscientemente ya sea bueno o malo. [4] El budismo enseña solamente la suprema ley de causa y efecto.** Es sólo en el trabajo de esa ley, con toda su inexorable necesidad, que el hombre, juzgando desde su propio punto de vista, que él encuentra estos dos efectos aparentemente opuestos que él etiqueta como ‘bueno’ y ‘malo’. Pero la ley causal es una operación de la naturaleza; en sí misma no es ni buena ni mala. Nosotros podemos compararla con la ley de la gravedad; sin la gravedad nada podría permanecer en su lugar sobre la superficie de la tierra. Así usted dirá que la ley de gravedad es ‘buena’. Pero supongamos que usted se cae desde un edificio alto. Por

el hecho de que esto causará su muerte ¿podemos decir que la ley de gravedad es mala?

Sr. T. : Muy bien, yo comprendo su punto de vista. Lo que nosotros creemos bueno y malo son simplemente dos aspectos de una y la misma ley, que en sí misma es completamente neutral. Y de eso el budismo deriva el principio de Kamma y Vipaka, acciones y resultados, tal y como lo explicó previamente.

U. : Así es. Esto puede parecerle que yo he trabajado demasiado el punto, sin embargo, usted debe admitir que si yo no hubiera hecho esto como lo hice, usted no hubiera estado preparado para aceptarlo meramente como una elaboración dogmática de que 'bueno' y malo" son necesariamente complementarios uno al otro.

Sr. T. : Su suposición es correcta, no lo habría aceptado. ¿Pero, acaso el budismo no considera la naturaleza del hombre como una suerte de dualismo de bien y mal?

U. : En la naturaleza del hombre hay bajos instintos resumidos como aidez, odio e ignorancia; los tres aparecen en el carácter humano como un animal luchando por sobrevivir y en busca de satisfacción sensual. Pero el hombre es potencialmente algo más grande que esto. Él posee aspiraciones más elevadas, una escala más elevada de valores y estos dos aspectos de su naturaleza entran en juego alternativamente. El budismo nos enseña a eliminar la naturaleza inferior y a cultivar sistemáticamente la superior. Por esos medios el hombre puede llegar a ser más grande que los dioses. Puede llegar a ser un dios de purificación.

Sr. T. : ¿No es eso lo mismo que llegar a ser Dios o ser uno con Dios?

U. : Absolutamente no. En aquellas ideas, Dios aún tiene una identidad personal y atributos. Se supone que él es el creador o la fuente de todo eso. Como lo he dicho antes, en el budismo no hay un lugar para un Dios de ese tipo.

Sr. T. : Muy bien, ya que estamos de nuevo en el asunto de Dios, ¿cuál es el peligro de desarrollar el amor a Dios, tal y como los cristianos o vedantistas lo hacen? ¿No es acaso el amor el más noble y liberador sentimiento? Y si la creencia en Dios o el adorarlo —aun si ello es sólo un asunto de fe y él no existe— nos ayuda a desarrollar amor, ¿no eso algo bueno?



U. : Como yo señalé en una respuesta dada a una de sus primeras preguntas, la idea de una divinidad suprema puede usarse para encubrir algún deseo centrado en uno mismo, como lo han mostrado las guerras religiosas del pasado. Los ejércitos interesados en el pillaje han marchado a la guerra en “el nombre de Dios”; los gobernantes han oprimido a sus súbditos y violado todos los derechos humanos “en el nombre de Dios”; autoridades eclesiásticas han torturado y quemado a gente por atreverse a estar en desacuerdo con sus doctrinas, todo ello “en el nombre de Dios. ¿Y por qué ha sucedido esto? Obviamente porque nadie conoce realmente algo acerca de ese Dios –cuál es su voluntad o cómo él espera que el hombre actúe en una situación dada. Cada religión teísta difiere en estos asuntos. Por esto el Buda comparaba el amor a Dios con el amor por una mujer que uno no ha visto nunca, cuyas formas y características uno no conoce y cuya existencia real está en duda. Para Buda este tipo de amor le parece una locura. [5] El amor a un ser cuyos atributos existen solamente en nuestra imaginación es en los mejores casos un dispendio inútil de los sentidos. Es muy probable que estemos amando una imagen creada por nuestros propios deseos. ¿Acaso no es este amor ofrecido con la expectativa pujante de conseguir alguna recompensa de la deidad? Si Dios es necesitado como un gancho al que colgamos nuestro amor, ¿qué sucede cuando el gancho no es más que una ilusión? El budismo enseña que es mucho mejor tener a los seres vivientes como objetos de **Metta Bhavana**. [6] De esta manera uno tiene algo concreto y externo a uno mismo en el cual focalizar la mente concentrada de buena voluntad. Usted debe ver que es mucho más fácil amar una fabricación de nuestra propia imaginación, especialmente una imagen construida en la forma de un padre amoroso y protector, pero no es fácil amar a seres que tienen una existencia propia independiente, una existencia que puede posiblemente ser hostil a nosotros. Ésta es la prueba verdadera de si un amor es genuino y desinteresado o no. Es el cultivo de ese tipo de benevolencia universal —completamente desligada de alguna expectativa de devolución o recompensa— lo que el budismo prescribe como un desarrollo real del corazón de la benevolencia. Éste es el amor que libera. Pero el amor de un ser imaginario, una proyección de nuestros propios sueños, jamás conducirá a un hombre de la ignorancia a la iluminación.

Sr. T.: No hay duda de que el amor a Dios cuando está sujeto a la institucionalidad y sectarismo religioso con frecuencia produce resultados indeseables, pero ¿acaso un asceta que se tortura así

mismo por adoración a Dios no está haciendo una buena acción? ¿Acaso no es la devoción algo espiritualmente provechoso?

U. : El Buda fue muy enfático respecto a ese punto. Habiendo tratado de obtener la liberación por medio del más extremo ascetismo, sin ningún resultado, él pudo hablar con autoridad sobre ello. La primera declaración que hizo antes de comenzar a predicar el Dhamma fue que los dos extremos, la auto-indulgencia y la auto-tortura eran igualmente bajas y sin beneficios. La auto-tortura no conduce a una buena salud de la mente. Ella solamente puede producir alucinaciones y desvaríos o si la mente es más fuerte que el cuerpo un colapso físico antes de que la mente dé de sí. Eso fue lo que realmente le ocurrió al Bodhisattva mismo; su debilitado cuerpo se colapsó y él no pudo ir más adelante por ese camino; pero debido a sus fuertes poderes mentales él permaneció lúcido. Pero explique esto: ¿Por qué debería suponerse que a Dios le agrada la auto-tortura? ¿Acaso él se deleita viendo a los hombres arruinarse de ellos mismos?

Sr. T. : No, esto no me parece probable.

U. : En verdad; uno pensaría que la vida humana es suficientemente dolorosa como para infringirle más sufrimiento. Sin embargo, muy a menudo tal ascetismo extremo es en sí mismo el resultado de condiciones patológicas de la mente. ¿Ha notado usted cómo en la historia, aquellos dados a la tortura estaban igualmente dispuestos a torturar a otros ante la más ligera provocación?

Sr. T. : Eso es verdad –el Gran Inquisidor faltándole un pelito.

U. : La violencia hacia uno mismo nunca está muy lejos de la violencia hacia otros. **El budismo condena a ambas.** El budismo no es uno de esos cultos sangrientos. Sin embargo, la auto-tortura de los ascetas hindúes originalmente no es llevada a cabo por devoción a Dios, sino para ganar poder a través de fortalecer la voluntad, de tal manera que los dioses mismos podían ser puestos bajo control. Esto es muy claro en las antiguas historias hindúes de dioses y ascetas, las Puranas. Todo ello es parte del culto del poder que subyace al sistema hindú. La idea fue de que un hombre podía hacer su voluntad más fuerte que la de los dioses a través de mortificar la carne. Es solamente en el cristianismo primitivo que nos encontramos con la noción paradójica de que un dios de amor puede complacerse con la auto-tortura. En el cristianismo esto no obtuvo mucha aprobación, pues la contradicción era demasiado evidente. Estaba tan lejos de ser



universalmente aprobada que en varias ocasiones el Vaticano tomó acciones para suprimir una secta de auto-torturadores, los Flagelantes. Posiblemente porque aquellos que estaban dispuestos para torturarse ellos mismos, pudieran no temer ser torturados por otros.

Sr. T. : ¿Es cierto eso? ¿Cuándo sucedió?

U. : En Italia, entre 1349 y 1389. El líder de la secta fue quemado en la estaca por orden del Papa. Usted puede leer acerca de esto en el libro de **W. M. Cooper: Flagellation and Flagellants, escrito en 1908**. Pero en cualquier caso, la creencia de que el ego puede ser traspasado por la mortificación del cuerpo no tiene justificación psicológica; por el contrario, es probable que el egoísmo aumente. El orgullo del asceta en su ascetismo es notorio. Existen varias alusiones a esto en los textos budistas. Cuando Devadatta, el Bhikkhu renegado propuso reglas más estrictas para la Sangha, una de las razones que él dio fue que “la gente estima el ascetismo”. El Buda rechazó decididamente su propuesta.

Sr. T. : ¿Puede usted citarme algo que el Buda haya dicho al respecto?

U. : Ciertamente. En el **Dhammapada, verso 141**, usted puede encontrar el siguiente verso: **No es ir desnudo, ni tener el cabello enmarañado, ni permanecer sucio o ayunar, ni yacer en el suelo, ni embadurnarse el cuerpo con cenizas, ni caminar sin ponerse erguido, lo que puede purificar al mortal que no se ha purificado de sus dudas.**

Y nuevamente, en el **verso 394**: ¿De qué sirve el pelo trenzado, oh necio? ¿De qué sirve tu ropa de antílope? Interiormente estás lleno de pasiones, pero permaneces limpio por fuera. [7]

Sr. T. : Gracias. Estoy de acuerdo que la mortificación de sí mismo puede llevarse a cabo por vanidad y deseo de reconocimiento aun si al principio el motivo fue elevado, al final puede producir orgullo espiritual. Y me parece que la idea de auto-tortura está bastante fuera de lugar con el espíritu moderno que ve con suspicacia toda forma de fanatismo.

U. : Estoy contento de que usted haya comprendido estos puntos. **El budismo recomienda una vida de simplicidad y austeridad para someter las pasiones.** Es el Camino Medio de la moderación y saludable régimen que acarrea la completa autoridad no solamente de

la experiencia personal del Buda, sino también el gran peso de la saludable opinión a través de los siglos. Todo verdadero gran hombre ha llevado una vida simple incluso espartana, practicando el auto-control y evitando todos aquellos excesos que alientan la sensualidad y disipan la energía vital. Por tales medios la mente es mantenida clara, sin las nubes de las pasiones que enturbian el juicio; sin embargo, el cuerpo no es privado de nada necesario para su función sana y eficiente. Ésa es la vida ideal que el budismo encomienda en cada uno, **sea monje o laico**, pero en forma más estricta, claro está, en el Bhikkhu.

Sr. T.: En verdad, eso es muy razonable y debe contar con la aprobación de toda la gente sensible. Pero, dejando a un lado lo que estábamos hablando ahora, el amor a Dios, tal y como usted me lo ha hecho ver es de poco valor porque al amar a Dios, un hombre está realmente amando a un ser de su propia concepción, modelado de acuerdo a sus deseos y a menudo con sus propios defectos –dejando eso a un lado, ¿es la totalidad de la enseñanza de Buda simplemente amar?

U. : La totalidad de la enseñanza del Buda como él lo dijo a menudo es simplemente acerca del sufrimiento, sus causas, su cesación y la forma de hacer que éste cese. El amor, que es una actitud hacia otros seres, tiene un objetivo y por tanto, está ligado a conceptos; por lo mismo, nunca puede producir el conocimiento de penetración que es la coronación de la meta budista. El amor es un instrumento –un instrumento necesario-- para eliminar el concepto erróneo de mismidad y todas las impurezas mentales que emergen de él. Y además, es una forma especial de amor que debe ser cultivado –no la emoción auto-afirmativa que la gente generalmente denomina amor. La palabra pali ‘metta’ se acerca más a la palabra griega ‘agape’; ella significa benevolencia desapasionada. No es el tipo de amor que nosotros sentimos por alguna persona en particular la cual nos complace o agrada. Mucho menos es el amor que está asociado con sensualismo. Y no es una mera emoción, sino una actitud constante de la mente, algo que se ha hecho habitual a través del cultivo constante de ella.

Sr. T. : Pero, ¿en qué se diferencia la enseñanza del Buda sobre el amor del que enseña el cristianismo o el Vedanta? ¿No es acaso ese tipo de amor el que ellos también enseñan?



U. : **Hay diferencias muy importantes.** El cristianismo dice: **“Ama a tus enemigos y a aquellos que maliciosamente te usan”.** Y en esto hay **una fuerte afinidad** con las enseñanzas del budismo. **Pero el amor cristiano está confinado a Dios y a los seres humanos; no incluye a las formas inferiores de vida, las cuales de acuerdo con la creencia cristiana, fueron creadas para uso y placer del hombre. Cuando yo digo esto es sólo para recordar este hecho,** pues en la práctica muchos cristianos muestran gran amor por los animales, pero ello no altera el hecho de que la religión cristiana no hace un llamado a esto. Estas personas están extendiendo su amor más allá de los límites requeridos por su religión –o quizá– algunas de ellas sustituyen el amor que no pueden sentir por los de su especie por el de los animales. Sin embargo, son solamente cierto tipo de animales a los que aman –sólo aquellos que le son útiles o agradables. A otros los cazan y matan sin remordimiento. Pero en cualquier caso, **cuando nosotros estamos tratando con asuntos de doctrina, no deberíamos ser influenciados por la conducta de los seguidores de diferentes credos; nosotros deberíamos ir directamente a las enseñanzas.** De nuevo, el cristianismo no llama a sus seguidores a amar al Diablo o a las almas condenadas en el infierno; **sin embargo, el budismo no excluye a nadie.** Los seres en estado de sufrimiento son los objetos más grandes de compasión y al budista se le enseña a compartir con ellos el mérito de sus buenos actos que pueden aliviar sus sufrimientos. Otra diferencia es que el **‘metta’** budista es una emoción que no se puede tornar en cólera y violencia, en denuncia de pecadores y amenaza o castigo eternos. El amor enseñado por el cristianismo tiene siempre su reverso –amar el bien incluye odiar el mal. El mandato “odia al pecado pero no al pecador” realmente no tiene sentido. Es imposible porque el pecador y su pecado no pueden ser separados –un hombre es su carácter, su personalidad, sus acciones. La falacia de esta idea, de odiar el pecado pero amar al pecador, se muestra en el hecho de que Dios mismo no ama al pecador. Si él lo hiciera, no podría enviarlo al infierno. Él les ama solamente cuando se arrepienten –esto es cuando ellos dejan de ser pecadores. **Como parece, ni Dios es capaz de separar al hombre de sus actos, de tal forma que él pueda salvar al hombre y enviar sólo sus actos al infierno.**

Sr. T.: Tengo que decirle que jamás pensé eso antes. Es realmente sorprendente la forma en que nosotros aceptamos palabras sin sentido como sabiduría profunda, simplemente porque nunca nos detenemos a pensar si ellas tienen o no sentido, y de esta manera continuamos engañándonos. **Usamos las palabras como una suerte de**

plastilina. Para encubrir la verdad y la realidad en lugar de usarlas para clarificar nuestras ideas. Realmente esto es impresionante cuando nos damos cuenta de ello.

U. : Yo considero que el lenguaje de la teología está diseñado con ese fin, más que cualquier otro tipo de lenguaje. Esto es lo que en occidente ha puesto la teología en oposición irreconciliable con la filosofía. Para ser franco, el cristianismo no ofrece alguna base razonable para su enseñanza de amor. No se hace ningún intento por explicar al hombre porque él debería amar a su enemigo. Esto es simplemente dado como un mandamiento de Dios; sin embargo, es bastante claro que Dios mismo no continúa amando a aquellos que persisten en rebelarse en su contra. Como Bertrand Russell lo señala en uno de sus ensayos, Jesús a menudo denunciaba a los pecadores en un lenguaje para nada bondadoso. Y uno está obligado a recordar que este Dios que no puede perdonar, no ha sido realmente injuriado por el pecador. ¿Como puede un mortal cualquiera injuriar realmente a un "eterno y todopoderoso Dios"? Pero el enemigo al cual el hombre se le manda amar y perdonar es alguien que le ha hecho un daño muy real y le puede infringir otro en el futuro. Por lo tanto, ¿qué podemos deducir de eso?

Sr. T.: Se espera que ese hombre pueda ser más amoroso y capaz de perdonar que Dios. Ésa me parece la única e inescapable respuesta.

U. : Así es.

Sr. T.: Pero, excúseme, me siento un poco confundido. Estas cosas parecen claras ahora y ¿cómo es posible que no hubiera pensado acerca de ellas antes?

U. : En el caso del Vedanta el amor es dirigido hacia Dios – alguien que se concibe que posee cualidades, Saguna Brahma, o sin cualidades, el neutro Nirguna Brahma. Sin importar cual de estos dos aspectos de la deidad es el objeto, lo que ya he dicho acerca del amor a Dios aplica también aquí. Con respecto al amor por los seres vivientes, éste es limitado, para todos excepto los ascetas y yoguis, por las obligaciones de la casta. Ya nos hemos referido a las enseñanzas del Bhagavad Guíta con respecto a las obligaciones de un Kshatriya, uno que pertenece a la clase gobernante, y como éstas implican matar. También he dicho que el Buda, él mismo un Kshatriya, opuso totalmente este concepto de deber. El budismo es categórico con respecto a este punto. El primero de los Cinco Preceptos, que es el



compromiso de no matar, muestra como el amor espiritual hacia todos los seres debe ser apreciado y observado por el seguidor del Buda.

Sr. T. : El budismo es ciertamente muy consistente. Su concepción teórica de la vida, si me permite usar esta expresión, y su ética son muy consistentes. No he encontrado en ninguna otra religión una tan bien entretejida integración de éstas dos.

U. : **Esto se debe a que en el budismo la ética surge lógica e inevitablemente de su concepción del cosmos como un todo.** Cuando la ley de causa y efecto que estamos familiarizados en mundo físico se expande para incluir el mundo de los valores morales, entonces, el inevitable resultado es un sistema consistente y homogéneo

Sr. T. : Aun así me pregunto si los valores morales pueden siempre ser aplicadas consistentemente.

U. : ¿Con respecto a qué?

Sr. T. : Bien, usted hace un momento se refirió al Primer Precepto, la abstención de matar. ¿Pero es posible que el hombre viva con salud y confort en este planeta sin quitar la vida de otro? Incluso cuando se cultivan plantas para la alimentación, las plagas deben ser exterminadas. ¿Y las bacterias? Por ejemplo, ¿el tratamiento de enfermedades producidas por bacterias por medio de antibióticos implica una trasgresión del Primer Precepto?

U. : Tal vez le parezca a usted extraño, pero **esta pregunta toca un punto importante de la psicología budista. Lo primero que debemos entender acerca del kamma es que primariamente es la intención.** Incidentalmente, ésta es la forma en que el deseo se involucra en las acciones. Un kamma, en el sentido de una acción que trae buenos o malos resultados a quien la realiza, es una acción realizada con completo conocimiento de sus consecuencias inmediatas y deseando esas consecuencias. No estamos muy interesados con los efectos más lejanos, porque estos a menudo están fuera de nuestro control. No podemos ser hechos responsables moralmente por éstos. Pero nosotros somos responsables de cualquier cosa que deseamos hacer cuando nuestra intención es llevada a cabo. Por esta razón el **Buda** dijo: **“Kamma, yo declaro, monjes, es la volición”**. Nosotros no somos responsables por cualquier efecto,

bueno o malo, del cual no hemos tenido la intención. ¿Me está siguiendo hasta aquí?

Sr. T. : Sí, por supuesto. Esto es sentido común.

U. : No obstante, una escuela de pensamiento de la India sostiene lo contrario. [8] De cualquier manera, de acuerdo con la enseñanza del kamma como volición, el budismo sostiene que para que una acción de matar sea completa y con potencialidad kámmica se requieren de **cuatro condiciones. 1. Debe existir el conocimiento que es un ser viviente, 2. la intención de matar, 3, la acción de matar y 4. la muerte de la criatura.** Aquí debo señalar que la intención de matar por sí sola no representa un kamma de matar. Ésta es un kamma de matar solamente cuando está seguida de la acción y su resultado. El pensamiento de matar es un kamma mental insano, pero no equivale a matar a no ser que éste produzca la acción. De cualquier manera los pensamientos de matar siempre deberían ser evitados porque **“el pensamiento es el padre de la acción”**.

Sr. T. : Sí, así es. ¿Pero qué relación tiene esto con el uso de antibióticos?

U. : Simplemente esto: toda la práctica médica desde los tiempos antiguos debe haber incluido preparaciones cuyo efecto era el de destruir las bacterias. Pero debido a que no se conocía que el efecto de estas preparaciones de hierbas, etc., era de destruir formas invisibles de vida que producían la enfermedad, aquellos que empleaban la medicina no estaban conscientes de que estaban matando seres vivientes. Su única intención era curar la enfermedad. Por lo tanto, ellos no eran responsables de matar intencionalmente y de las consecuencias kámmicas. Pero hoy día nosotros ya no desconocemos las causas bacteriológicas de las enfermedades y cuando damos tratamientos conscientemente estamos quitando la vida. [9] Es a la luz de este conocimiento que nosotros debemos considerar esta pregunta.

Sr. T. : Sí, realmente. Parecería que la ciencia moderna ha complicado nuestras vidas en esta manera y también muchas otras.

U. : Ahora, hay sistemas de medicina que no emplean ningún producto animal y que no se proponen directamente destruir las bacterias. Estos sistemas simplemente ayudan a los poderes vitales de



resistencia del cuerpo y a los procesos naturales para sobreponerse a las bacterias. Un organismo se puede proteger a sí mismo muy bien por su propio método de producir anticuerpos.

Sr. T. : Pero aun así pienso que hay ciertas enfermedades que son muy malignas y veloces en sus ataques como para tratarlas de esa manera.

U. : Sí, estoy de acuerdo. En tales casos es imperativo destruir la bacteria o el virus antes que éstos maten al paciente. Éste es uno de los dilemas que está perpetuamente en espera de aquellos que viven y actúan en el mundo. Un **Bhikkhu** que está solamente dedicado a realizar el Nibbana **no se preocupará por preservar su vida si esto implica realizar una acción insana**. Idealmente, él será de la idea que si, debido a un mal kamma en el pasado, él deberá morir antes de realizar el Nibbana, él se debería resignar a esto; si él no deberá morir antes de realizar el Nibbana, su cuerpo se encargará de combatir la enfermedad. Pero cuando consideramos el caso de las personas comunes, tenemos que ver esto desde un ángulo diferente. Como usted conoce, hay una ley para el mundo—**la ley de auto-preservación**—y otra ley para aquellos que buscan el Nibbana—**la ley de auto-renunciación**. Aquellos que siguen la ley del mundo observan los **Cinco Preceptos** de acuerdo con su capacidad. Si los rompen, ellos lo hacen en completo conocimiento de las consecuencias. Porque el Buda ha claramente enseñado: **“Ésta es una acción sana y tal su buen resultado; aquella es una acción insana y tal su mal resultado”**. Pero también dijo: **“Aquel que cubre su mala acción con una buena acción (kusalena pithiyati) ilumina el mundo como la luna que emerge de las nubes”**. [10] Esto fue dicho en referencia a Angulimala, quien renunció a la violencia, renunció al mundo y se convirtió en Arahant. Después de convertirse en Arahant, Angulimala tuvo que soportar muchas dificultades como resultado de sus malas acciones pasadas, pero al haberse liberado del ciclo de renacimientos, él se salvó del sufrimiento en los infiernos. Pero la mala acción de Angulimala fue haber matado seres humanos y la fuerza del kamma de matar bacterias no puede compararse con eso. **Realmente existe una escala de valores acorde a la culpabilidad moral de matar seres vivos y los microorganismos están al final de la escala**. También hay un elemento atenuante en el hecho que la principal intención del doctor que administra los antibióticos u otras medicinas para destruir las bacterias es curar al paciente. Por lo tanto, el estado mental insano de mala voluntad, que está presente en todas las acciones que tiene como objetivo matar, está ausente. El

sufrimiento que se alivia es mucho mayor que el dolor que se inflige en la bacteria, si realmente hay alguno. Nosotros podemos aplicar este mismo principio a todas las otras acciones que, no obstante resultan en la muerte de ciertos organismos, no se realizan primariamente con esa intención, pero que se llevan a cabo por el bienestar de organismos superiores como el hombre. Pero aún debo repetir que aquel que persigue su propio bien, su bien último, debería evitar todas estas acciones.

Sr. T. : Entiendo. Finalmente es una cuestión de elección personal – ya sea que escojamos nuestro bienestar inmediato, el cual no es duradero, o escojamos el bienestar último, que es el único bienestar real y permanente.

U. : Sí y aún hay otro aspecto de este problema, que es realmente muy complejo. Éste es que si el hombre fuera a llevar una vida más natural y saludable, consumiendo comida pura y no adulterada y viviendo de acuerdo con el Dhamma, tendría menos necesidad –posiblemente ninguna necesidad– de antibióticos, suero preparado de animales vivos y otros tratamientos que dependen de experimentos con animales. El mal kamma que se genera por estos métodos de investigación y tratar las enfermedades, particularmente la vivisección, es en sí mismo una de la causas de la creciente predisposición a la enfermedad y a establecer tal círculo vicioso. El hombre nunca tendrá éxito en conquistar la enfermedad torturando animales. La prueba de esto yace en el hecho que por medio de la mutación y adaptación la naturaleza produce nuevas especies de microorganismos que son resistentes a los viejos tratamientos. Nuevas variedades de enfermedades aparecen y más experimentos con animales se realizan para encontrar nuevos remedios. Incluso se ha cuestionado recientemente si la vacunación es realmente efectiva contra la viruela. Esto es realmente extraño, considerando que la vacunación se ha estado usando efectivamente durante cien años. Si hay espacio para la duda en esta cuestión, esto significa que algo ha cambiado. Si una nueva cepa de virus está comenzando a aparecer, la ciencia médica está más o menos de regreso al punto de partida, al menos en cuanto a lo que se refiere a la viruela. Primero la nueva cepa se tiene que aislar. Después experimentos se deben realizar en más desafortunados animales para producir una nueva vacuna –y de esta manera la rueda de kamma y vipaka continua rodando monótonamente sin parar.



Sr. T. : Entonces, ¿usted no niega totalmente que los experimentos en animales vivos han contribuido a nuestro entendimiento y tratamiento de las enfermedades?

U. : No, ciertamente no. Negarlo sería ir en contra de toda la evidencia. Pero digo de la manera más enfática que ésta no es la forma correcta de tratar el problema. El hombre se está produciendo a sí mismo enfermedades al debilitar la resistencia natural del cuerpo a través de una forma de vida innatural e insalubre, contaminando la atmósfera, a través de comida desnaturalizada y adulterada por preservativos químicos, y finalmente, pero no menos importante, a través de pensamientos y acciones erróneas –entonces, el hombre somete a los animales a indescriptibles torturas para encontrar remedios para sus auto-producidas enfermedades. Tal curso de acción nunca puede ser moralmente defendido; de acuerdo a la ley del kamma es auto-destructivo.

Sr. T. : Estoy seguro que usted tiene razón al decir que muchas de nuestras enfermedades desaparecerían si lleváramos una vida más sana y natural. Y considerando las enfermedades que ahora conocemos con el nombre de psico-somáticas, la mayoría de nosotros estaría de acuerdo en que nuestros cuerpos estarían más sanos si nuestras mentes estarían mejor reguladas. El problema es que la gente no conoce como hacer para enderezar sus mentes.

U. : Aquí es donde el budismo puede ayudarlos. ¿Sabía usted que el Buda expresamente dijo que la enfermedad aumenta cuando la gente vive sin seguir la ley moral? Hay una conexión definitiva entre enfermedad y la moralidad de la gente en general. En un sentido muy real, la enfermedad es el signo externo y visible de una corrupción interna. No quiero significar que todas las personas enfermas son personas que han hecho mal en la vida presente; pero que la ocurrencia frecuente de la enfermedad en una sociedad es un índice de la decline de los estándares morales que afectan a cada miembro en el cierto grado. ¿Le parece a usted esto improbable?

Sr. T. : No, no me parece. La psiquiatría ha avanzado un poco de camino hacia establecer esto como un hecho científico. De cualquier manera, nosotros tenemos suficiente información científica para mostrar que hay una conexión. Pero ahora, con su permiso, quisiera regresar por un momento al tema de la intención que usted explicó en conexión al kamma. ¿Un motivo absolutamente puro no justifica cualquier acción?

U. : Si usted quiere decir con esto que el fin justifica los medios, la respuesta es no. Una acción que es mala en sí misma nunca puede producir un buen resultado, no importa cual sea el motivo. No es cualquier acción la que se puede realizar con una intención pura, sino solamente una buena acción. Por lo que en el budismo este problema no surge.

Sr. T. : Lo que particularmente tengo en mente es si se justifica el matar por compasión. Suponiendo, por ejemplo, que un animal está afectado por dolores insoportables y no puede ser aliviado, ¿seguramente, es compasivo aliviar a esta criatura de su sufrimiento?

U. : Bien, ahora le haré a usted una pregunta. ¿En circunstancias similares usted está de acuerdo con la eutanasia para los seres humanos?

Sr. T. : De hecho, recientemente he tenido una discusión acerca de este tema con un amigo. Él es un hombre profundamente religioso, mientras que yo, como usted ya habrá comprendido, soy un libre pensador. En general, y con algunas reservas importantes, yo sostuve que un ser humano debería tener el derecho de tomar su propia vida si está sufriendo de una enfermedad incurable e dolorosa.

U. : Pero, ¿usted no estuvo, supongo, a favor de que otra persona tenga la responsabilidad de "sacar a esta persona de su miseria"?

Sr. T. : Solamente con su conocimiento y consentimiento. Después de todo, el hombre es una criatura racional y responsable, mientras que un animal no lo es.

U. : Por favor dejemos a los animales a un lado por un momento. ¿Qué posición asumió su amigo religioso?

Sr. T. : Como usted podría suponer, él sostuvo que la vida es un regalo divino, algo que el hombre no puede otorgar y por lo tanto nadie tiene el derecho de terminar su propia vida o hacer que otra persona lo haga. Y también él sostuvo que el sufrimiento humano tiene un propósito y significado; es una prueba y purgamiento. El dolor es algo enviado por Dios, que el hombre deber soportar con paciencia y resignación a la voluntad divina. Yo respondí que podría o no ser así, pero que existía una cierta posibilidad que uno estuviera condenando



incontables personas a una vida de tormento. Si él realmente creía en la teoría del purgamiento, él también debería estar en contra del uso de sedativos y anestesia. El único punto que concedo es que la eutanasia puede ser un instrumento muy peligroso y que debería ser utilizado solamente bajo muy estrictas condiciones.

U. : Bien, ahora yo conozco sus ideas acerca de este tema con respecto a los seres humanos. Ahora regresemos a los animales. El budismo sostiene que el dolor de los animales no es algo sin significado. Si es el resultado de un mal kamma pasado en una vida humana, tendrá que seguir su curso hasta que la potencia kámmica se ha extinguido, lo que significa que incluso cuando nosotros tengamos éxito en terminar el sufrimiento al tomar la vida del animal, nosotros simplemente estamos causando la interrupción de la corriente de la experiencia. El sufrimiento continuará otra vez en otra vida hasta que toda la mala fuerza kámmica se gasta. El budismo no hace la distinción que existe en las religiones teístas entre el hombre y los animales, que sostienen que el sufrimiento humano tiene significado y propósito mientras que el sufrimiento animal no lo tiene. Si el dolor es producido por el kamma pasado nadie puede evitar que éste siga su curso. Éste es el primer punto que se debe considerar. El otro es que la psicología budista muestra que ninguna acción de matar puede realizarse sin hacer surgir un estado mental de mala voluntad o repugnancia. En el momento cuando la acción letal tiene lugar, cuando el pensamiento de matar se transforma en acto, cualquier motivo que podría haber existido en la mente previamente es desalojado. Si no fuera así, si en el momento crítico el momento mental de aversión no surge, la acción no se realizaría. Podría parecerle a usted que poner a un animal en un receptáculo de gas es un acto despasionado; pero, no obstante, el origen de este acto es un impulso de aversión. La pura verdad es que cuando un hombre realiza lo que él cree es matar por compasión, lo que ocurre es que el dolor del animal es repugnante; disturba su mente y él experimenta una aversión hacia el objeto que ha hecho surgir en su mente una sensación desagradable. Debajo del umbral de su conciencia él transfiere su repulsión del dolor al animal, que entonces se convierte en el símbolo del dolor y el objeto en el cual él deshoga su sentimiento de resentimiento. Entonces, ya sea se considere desde el punto de vista del beneficio del animal o desde el punto de vista del que "mata por compasión", este acto es erróneo e insano. El budismo enseña que nos deberíamos esforzar lo más posible para tratar a los animales enfermos como tratamos a los seres humanos –aliviar el sufrimiento lo más posible, pero no interferir con el funcionamiento del kamma. Bien podría ocurrir que si al mal

resultado del kamma, vipaka, se le deja que siga su curso completo aquí y ahora, el animal podría renacer en una existencia superior cuando la existencia presente llegue a su fin natural. Pero esto no ocurriría si su vida se corta antes con un residuo de mal vipaka que todavía tiene que seguir su curso.

Sr. T. : Estoy realmente sorprendido de encontrar que la psicología budista es tan profunda y exhaustiva.

U. : Así tiene que ser porque el buscar y reconocer el motivo es su preocupación primaria. Es, usted deber recordar, esencialmente una ética psicológica. Ésta es la razón por la cual sus términos y clasificaciones parecen un poco extraños a la mente de occidente.

Sr. T. : ¿Pero el budismo considera que todo el dolor es el resultado del mal kamma?

U. : **No. Algunas formas de sufrimiento son el mero resultado de ser un organismo vivo.** Son el precio que pagamos por nuestra existencia en el samsara, la condición producida por nuestro deseo. Por lo tanto, nunca podemos decir con precisión si una particular aflicción es el resultado del kamma pasado o no. En cualquier caso, aun si la enfermedad tiene el kamma como su causa principal, debe depender también en un cierto grado de las condiciones físicas para que ésta ocurra. Si no fuera así, en el budismo no habría uso para la medicina o la cirugía. Pero, por lo contrario, deberíamos considerar que cada enfermedad es posible de cura mientras el paciente esté con vida. Si la enfermedad es causada por el kamma, no podemos decir en que momento el mal vipaka llegará a su fin y el paciente se recuperará. Mucha gente ha vivido hasta una edad madura después de que los doctores le dieron unos pocos meses de vida. Sería un error culpar a los doctores por tales errores aparentes. Sus diagnósticos tal vez fueron perfectamente correctos en base a toda la evidencia clínica disponible en ese momento. Aun se conocen casos en donde curas increíbles han ocurrido naturalmente después que toda esperanza de vida se había perdido.

Sr. T. : Me siento inclinado a decir que las explicaciones budistas de todos estos oscuros asuntos son más convincentes de las que hasta ahora he encontrado. Éstas arrojan luz en los lugares más inesperados. El interés que sentía al comienzo se ha incrementado tremendamente y ahora deseo profundizar acerca del budismo. ¿Es



necesario que yo aprenda la Lengua Pali para poder tener una verdadera penetración en el Dhamma?

U. : No en el comienzo. Usted puede obtener una excelente idea general del budismo sin ésta, siempre que sea cuidadoso de los libros que lee. Pero a medida que profundice en sus estudios usted descubrirá que es necesario adquirir un vocabulario de ciertos términos técnicos pali, porque para muchos de éstos no hay equivalentes satisfactorios en inglés. Usted los aprenderá a medida que avanza. Luego a medida que continúa usted probablemente sentirá un deseo de aprender la lengua, aunque sea para poder comparar traducciones con los textos originales y aclarar los puntos dudosos. No todas las interpretaciones del budismo, o incluso las traducciones, son igualmente confiables.

Sr. T. : Supongo que no. Debe ser fácil cometer errores interpretando un sistema tan complejo y diferente en tantos puntos a cualquier cosa que la mente de occidente está acostumbrada. Muy bien, le agradezco a usted nuevamente. Espero con interés nuestro próximo encuentro cuando espero hacerle más preguntas.

* * * * *

*** Diálogos del Dhamma es la parte VII (Dialogues on the Dhamma) del libro Dimensions of Buddhist Thought por Francis Story (Buddhist Publication Society, 1985). Traducción española por Alejandro Córdova. Traducción española con permiso de la Buddhist Publication Society (BPS). Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©CMBT 2000. Última revisión lunes 11 de abril de 2005. Fondo Dhamma Dana.**

Notas al Pie:

[1] El plano de la materia sutil y el plano inmaterial son planos que corresponden a los treinta y un planos del Samsara que corresponden a estados altamente refinados de conciencia.

[2] Mateo 24, v. 35.

[3] En su último trabajo, el Mysterium Magnum, Jacob Boehme desarrolló su teoría del mal considerando a éste como un resultado directo de la manifestación divina, el "wrath side" (lado furioso) de Dios.

[4] Mara, la personificación del mal en el budismo, aparece en los textos algunas veces como una persona real y otras veces como una externalización de las impurezas mentales a menudo en la forma plural. Es como una persona real que tienta al Buda en el momento de su iluminación y después para pasar hacia Anupadisesa—Nibbàna, sin llevar a cabo su misión. Pero poco después de su Iluminación, Mara aparece al maestro con el disfraz de las burdas impurezas; las tentaciones de Buda, cuyas impurezas están erradicadas, sólo pueden ser en el más alto nivel –la tentación de aceptar su Parinibbana ya. Esto no lo permitió el Buda por su preocupación por el sufrimiento humano.

El budismo no tiene un concepto de poder del mal que puede trabajar desde el exterior de la voluntad humana; el mal sólo puede trabajar desde el interior. Su fuente es la mente y allí están los materiales con los que él trabaja. Aun concebido como un personaje real, “Mara” no es más que el título de un puesto; el ser que sustenta, desempeña, esa oficina en los textos, él mismo está destinado a ser un Arahant en una vida futura. En un ciclo cósmico previo, el puesto fue desempeñado por Maha Moggallana Thera, uno de los principales discípulos del Buda. Esta idea nos invita a hacer una comparación con la doctrina gnóstica de Origen, condenada por la Iglesia Cristiana como una herejía, de que al final también Satán obtendrá la salvación.

[5] El Sutta Tevijja del Digha Nikaya. The Weel No. 57/58

[6] Metta Bhavana: la meditación sobre Benevolencia Universal, una de las cuatro Brahma Viharas. The Wheel. Nos. 6 y 7.

[7] Traducción española tomada del libro Dhammapada, La Enseñanza de Buda, versión de Narada Thera; Editorial Edaf, Madrid 1994.

[8] Jainismo, la enseñanza de Mahavihara, contemporáneo del Buda, sostiene que aun las acciones involuntarias constituyen kamma y que la liberación del sámsara se puede obtener solamente absteniéndose de todas las actividades. Mahavihara es el Nigantha Nataputta de las escrituras budistas.

[9] N.T. Sin embargo algunos maestros contemporáneos como el Venerable Mahasi Sayadaw, no consideran a las bacterias y los virus como seres vivientes, es decir, poseyendo conciencia (citta); y por lo tanto el uso de antibióticos no es una trasgresión del Primer Precepto.



[10] Dhammapada v. 173. También en el Comentario del Dhammapada XIII 6.

DIÁLOGOS DEL DHAMMA* (Tercera Parte)

Francis Story

Traducción española por Alejandro Córdova

Nota del Autor

El Sr. Thompson y el Upasaka, los protagonistas de estas discusiones, son personajes imaginarios. Sin embargo, las preguntas son reales, hechas en varias ocasiones por personas interesadas en el Dhamma. Se espera que las respuestas aquí dadas sean útiles para todos aquellos a quienes se les han presentado las mismas dificultades.

U. : Bien Sr. Thompson, usted está aquí nuevamente, ya veo. Ahora he notado que usted ha estado ofreciendo flores en el templo. ¡Esto es un gesto muy agraciado por parte de un libre-pensador!

Sr. T. : Siento que deseaba rendirle tributo al gran Maestro.

U. : ¡La gente tal vez pensó que usted era un político visitante!

Sr. T. : No importa. Mi ofrecimiento fue genuino. He leído más desde la última vez que lo vi y estoy impresionado con la Doctrina. Aparte de todo lo demás, tiene una coherencia y lógica que es hermosa en sí misma –la belleza que uno encuentra en las matemáticas o en la majestuosa inevitabilidad de una fuga de Bach. Uno siente que ésta es realmente la ley que mantiene las estrellas en su curso, que presenta las cosas como realmente son, y que nada en ésta podría posiblemente ser diferente de lo que es.

U. : Sí, naturalmente. Es la ley del universo, la “**mismidad**” de las cosas que en pali se denomina **tathata**.

Sr. T. : Pero ahora, descendiendo de lo cósmico a lo mundano, he notado que algunas personas realizan ofrecimientos de arroz y comida a la imagen del Buda. He visto esto antes y me produce una nota discordante. Puedo entender el ofrecimiento de flores, incienso o incluso agua pura, pero comida... ¿Seguramente no creerán que el Buda que pasó a un “estado en donde no hay posibilidad de que los



factores del apego surjan”, como he leído, está necesitado de comida humana? ¿O qué la imagen del Buda la pueda comer?

U. : **Por supuesto que no. No es nada más que un gesto simbólico.** Pero si se realiza con la correcta concentración mental, éste produce un buen impulso kámmico que se asemeja a aquel generado al darle comida al Buda viviente. La imagen del Buda es simplemente un sustituto de la presencia del Maestro que ya no está con nosotros.

Sr. T. : Bien, esto exige más imaginación de la que puedo reunir. Preferiría ver que esta comida se le da a una persona hambrienta. Sin embargo, comprendo que es solamente un punto de vista –tal vez mi mente occidental es muy literal. De cualquier manera, me han dicho que la comida no se desperdicia.

U. : No, se distribuye entre los pobres después que ha sido ofrecida.

Sr. T. : Me complace saber esto. Hay demasiados niños hambrientos en el mundo como para justificar ofrecimientos simbólicos de comida si éstos fueran a significar un desperdicio. Sería un ejercicio demasiado costoso de la imaginación y no puedo creer que el Buda lo aprobaría.

U. : Los budistas entienden esto muy bien. No debe pensar que el budismo favorece el desperdicio sin corazón. El ofrecimiento al Buda es simplemente un gesto preliminar; realmente significa que la comida se dará a los pobres en honor de la enseñanza del Buda de dana (generosidad). Usted debe recordar que la tercera de las diez ataduras, como le dije, es adicción a ritos y ceremonias o silabbataparamasa.

Sr. T. : Sí, una de las cosas que yo, y muchos más, encuentra tan atractivo del budismo es que prescinde de casi todos los atavíos externos de la religión, los cuales para tantas personas hoy en día son tediosos y sin sentido. Me parece que el único propósito a que el culto comunal sirve es dar a la gente un sentido de solidaridad. Ellos ya no obtienen ese tipo de exaltación mística que posiblemente la gente obtenía en el pasado. Pero he notado una cosa que quisiera preguntarle. Me parece que la mayoría de los discursos del Buda y su entrenamiento en general fueron impartidos a monjes. ¿Qué es lo que exactamente los laicos obtienen del budismo?

U.: Ésta es una impresión equivocada. **Algunos de los más importantes discursos del Buda fueron dados a personas laicas** –gente de toda condición, desde reyes hasta basureros. Uno de los discursos para laicos más conocidos es el [Sigalovada Sutta](#), [1] el cual da un consejo compresivo acerca de la buena vida que es tan real hoy día como cuando fue impartido. Y hay muchos más. Además, casi todos los discursos dan consejos beneficiosos tanto para monjes como laicos. Los discursos tienen relevancia universal. El Dhamma ofrece un código de vida para todos, el más elevado y mejor que el mundo ha conocido. Es el camino a la felicidad, tanto aquí como en los estados futuros, que cualquiera puede seguir.

Sr. T. : ¿Puede un laico alcanzar el Nibbana?

U. : Puede avanzar un largo camino hacia el Nibbana. Si puede llegar a alcanzar el tercer estado de iluminación antes del estado de Arahant, ciertamente perderá todo el deseo de continuar la vida mundana. Vestirá el hábito amarillo si sus responsabilidades se lo permiten.

Sr. T. : Sí, por supuesto, con la disminución del deseo éste sería un resultado bastante natural.

U. : Pero, por supuesto, es mucho más difícil para un laico, rodeado por las distracciones y tentaciones de los sentidos, caminar la senda hasta el final. Para el laico es un logro considerable poder observar fielmente los Cinco Preceptos durante todas las horas de vigilia. Ciertamente para esto se requiere esfuerzo y suplementar su entrenamiento observando ocho o diez preceptos en los Días de Uposatha.

Sr. T. : ¿Qué son los Días de Uposatha?

U. : Supongo que un mejor término sería “días de retiro” porque trasmite una mejor idea. No son días de ayuno en el sentido de abstenerse totalmente de comida. Los Días de Uposatha caen en los días de luna nueva y llena y en el primer y último cuarto lunar. En la práctica son usualmente los días de luna llena los que la gente laica observa. En esos días se retiran de las actividades mundanas y toman los principales preceptos de los Bhikkhus incluyendo no comer después del mediodía. Pasan el día en el monasterio meditando, escuchando y conversando acerca del Dhamma entre ellos. Es una práctica muy beneficiosa y fue muy recomendada por el Buda. Estos días no tiene



una significación sabataria especial, simplemente son los acontecimientos naturales del calendario lunar.

Sr. T. : Quisiera tener la oportunidad de observar estos días. ¿Hay alguna objeción?

U. : Por supuesto que no. Con gusto haré los arreglos para que usted pase la próxima luna llena aquí en el monasterio. Se le proveerá su comida y si usted quiere usar la ropa blanca habitual me encargaré que esté adecuadamente equipado.

Sr. T. : Realmente está muy bien. ¿Pero hay alguna razón para usar ropa especial? ¿No es como el hábito de los europeos de vestirse de etiqueta para ir a la iglesia?

U. : La ropa blanca no es esencial. Lo que es esencial es la correcta actitud mental y la ropa blanca que por su color simboliza la pureza ayuda a colocar la mente en una correcta disposición.

Sr. T. : Muy bien, eso ayuda. Nosotros estamos condicionados a responder a palabras que satisfacen y mientras más solemnes y científicas son, mejor. De cualquier manera, veo el punto. Uno necesita toda la ayuda posible para mantener una actitud mental religiosa en esos días. Pero porque estamos en el tema de los preceptos budistas, he notado que ellos son formulados de una manera negativa. ¿Por qué no hacerlo en forma positiva? Por ejemplo, el primer precepto de no matar ¿podría ser puesto como una declaración positiva de respetar la vida o de protegerla?

U. : Porque toda moralidad debe comenzar por abandonar las acciones erróneas. Los preceptos son realmente recomendaciones positivas de refrenarse de realizar ciertos actos dañinos. La vieja basura tiene que ser despejada antes de que se pueda erigir un edificio nuevo. Todos los diez mandamientos comienzan con "Tú no". En el budismo esto se sustituye por "Yo no" porque los preceptos se asumen voluntariamente. La diferencia que algunas veces se hace entre virtudes positivas y negativas es bastante artificial; toda abstención de realizar acciones erróneas es una virtud positiva. Pero de estas declaraciones negativas emerge un concepto de virtud que se manifiesta activamente, que se manifiesta en sí mismo en un flujo de ternura por todo lo que vive y sufre. Hay cuatro cualidades del corazón que cuando son desarrolladas y modificadas hasta el máximo, el Buda declaró que elevan al hombre a los más altos niveles de ser, donde él

mora como los dioses. Ése es el significado literal de Brahmavihara. [2] Ellos son Metta, Karuna, Muditta y Upekkha --- Benevolencia, Compasión, Simpatía o alegría empática por el éxito de los demás y Ecuanimidad. Éstos son no solamente para ser practicados en la vida diaria, sino para ser cultivados como ejercicio meditativo cuando ellos producen concentración total de la mente y conciencia de absorción (jhana). Ellos son las llaves que abren las puertas del renacimiento en los mundos de los Brahmas. En la práctica, ellos representan el último ideal ético al que el hombre puede aspirar en su relación con otros seres, porque ellos no hacen distinción entre el agresivo y el hostil y el amigable; el pecador y el santo; los Brahmas de los cielos más elevados y el gusano debajo del zapato –un amor tranquilo y puro y desapasionado alcanza y abarca a todos. Ésta es la manera en que se describe la práctica de la benevolencia infinita en algunos pasajes del Karañiya Metta Sutta:

En donde quiera que haya seres vivientes, sean ellos débiles o fuertes,
pequeños grandes,

¡que todos los seres sin excepción sean felices!

Sean ellos visibles o invisibles,

Que estén cerca o lejanos

Que hayan nacido o estén por nacer

Que todos ellos sin excepción sean felices

Así como una madre amorosa protege a costa de su vida a su único hijo. Así debería uno apreciar la amistad infinita y benevolencia hacia todo ser viviente.

Con un corazón de benevolencia inconmensurable uno debería penetrar el mundo, arriba y abajo, en todas las direcciones; con un amor sin obstáculos, libre de envidia y resentimiento.

Aquí en el mundo está la vida más elevada y santa.



Sr. T. : Así es, esto es suficientemente positivo y activo en cuanto a la mente se refiere. Pero ¿qué sucede cuando los pensamientos se convierten en actos? Si el amor benevolente no es más que una actitud de la mente y nada más, ¿cómo podemos estar seguros de que es un sentimiento genuino? Si esto nunca ha sido puesto a prueba en una situación concreta, una en que se requiera auto-sacrificio o un trabajo por el bienestar de alguien. ¿Podemos estar seguros de que esto no es simplemente auto-decepción? ¿Puede uno, para ponerlo crudamente, no estar engañándose uno mismo?

U. : No, si uno practica el auto-examen y el análisis totalmente y en la forma en que el budismo lo enseña. Si uno no hace eso, sí existe la posibilidad de engañarse a uno mismo. La única protección en contra de ello, como ya lo he dicho, es el profundo auto-conocimiento que se obtiene al examinar minuciosamente los pensamientos y motivos de uno, impersonalmente y sin prejuicios a favor de uno.

Sr. T. : Pero, ¿no serviría para prevenir cualquier autodecepción, si desde el principio, los preceptos hubieran sido enmarcados como he sugerido: en lugar del precepto de no matar, una instrucción positiva de respetar y proteger la vida?

U. : Yo creo que un momento de reflexión le mostrará que eso sería bastante impracticable. Nadie podría literalmente obedecer una instrucción de proteger la vida, sin hacer su propia vida imposible. Él estaría todo el tiempo yendo de un lado a otro tratando de evitar que los carniceros no mataran animales y evitando que los jardineros no rociaran sus rosas con pesticidas. Y si él profesará obedecer el mandamiento (porque esto es lo que sería) sabiendo que él no podría cumplirlo, éste sería sólo palabras sin sentido. Él sería dejado sin otra elección que la de ser un hipócrita. En cuanto a la vida se refiere, si la frase tiene algún significado éste queda cubierto por la decisión de no matar. Yo no sé en qué otra forma nosotros podríamos mostrar respeto por la vida.

Sr. T. : ¡Usted me sorprende! ¿Por qué dice "si la frase tiene algún significado"?

U. : Porque para el budista no hay concepto de "vida" en un sentido colectivo; solamente hay seres vivientes, organismos individuales. Y la vida en ellos no es algo divino o divinamente otorgado; es el resultado del Kamma pasado llevado a cabo por el

deseo o la avidez. Por lo tanto la actitud del budista no es de respeto sino de compasión. La frase “reverencia por la vida” [3] no se encuentra en ningún texto del budismo; su lugar lo ocupa la compasión por todo ser viviente.

Sr. T. : Ya veo, usted está determinado a resistir cualquier idea o término teísta.

U. : Si lo estoy no es en función de un mero ejercicio verbal, sino por el interés de pensar rectamente. Dígame, ¿puede alguien seriamente decir que él tiene reverencia por las cucarachas o el bacilo de la tuberculosis?

Sr. T. : Difícilmente, creo yo.

U. : Como usted mismo puede ver, la frase no tiene sentido. Ella sólo puede conducir a pensamientos confusos. ¿Y qué diría usted de un hombre que asumiera “proteger” aquellas formas de vida?

Sr. T. : Muy bien ¡Me rindo en ese punto! Pero yo me pregunto si es más factible sentir compasión por ellos.

U. : Cuando ellos son considerados como seres ligados a la rueda del sufrimiento igual que uno mismo, entonces hay verdadera compasión. Pero ello no requiere que nosotros debiéramos involucrarnos en pelear con otros organismos para preservar sus vidas. En el budismo la benevolencia y la compasión toman la forma de no intervenir dañinamente en el destino de otros seres pero de desearles un bien. Cuando ellos mueren, ya sea naturalmente o en manos de alguien, ¡que ellos renazcan en un estado de felicidad! ¡Si ellos viven, que ellos estén libres de sufrimiento innecesario! Pensamientos como estos llegan tan lejos como el amor benevolente puede llegar sin entrar en conflicto entre una criatura y otra, y de esta manera cambian su propia naturaleza. Si se toma partido el odio se entremete y Metta, que debe ser ilimitada sin distinción o bases, es estropeada, entonces regresaremos al nivel más primitivo de “amar al bueno pero odiar al pecador”, cada uno de estos seres personificado por algún individuo específico.

Sr. T. : Pero, tomemos un ejemplo concreto, ¿qué pasaría si viéramos que se está cometiendo un crimen? ¿No deberíamos hacer algo para prevenirlo?



U. : En ese caso, un budista, como cualquier otro, sentirá una urgente necesidad de ayudar a la víctima. Pero él debería tratar de evitar la fuerza por todos los medios. Si él no puede proteger a la víctima por medios no violentos, él decidirá si usa la fuerza o no y si lo hace, debe estar preparado para saber hasta dónde ir. Él no deberá exceder los límites de lo estrictamente necesario. Aquí yo estoy hablando del laico común; en el caso de un Bhikkhu y especialmente de aquél que está luchando esforzadamente por alcanzar el Nibbana y ha renunciado a todo otro interés o responsabilidad con el objeto de liberarse, es diferente. Él debería confinar su intervención enteramente a los medios no violentos.

Sr. T. : ¿Y si estos fallan?

U.: Pues fallan y ya.

Sr. T. : ¡Y la infortunada víctima muere! ¿Esto quiere decir que el budismo enseña que es más importante para un hombre preservar su propia virtud, cuando transgrediendo su virtud él podría salvar la vida de otro?

U. : Deja la decisión al individuo. Solamente él puede decidir qué es lo que considera más importante y actuar de acuerdo a ello. Pero si él es uno de aquellos que está buscando el supremo bien, las palabras del Buda adquieren su mayor peso: "Que nadie ponga a un lado su propio bien por aquel de otro, no importa que tan grande éste pueda ser".

Sr. T. : Ésa es una dura enseñanza, me parece.

U. : El aspecto central aquí es que alguien que está cultivando benevolencia universal no debe discriminar en ninguna forma. Para él no debería haber "agresor" o "víctima" sino sólo dos seres atrapados en la red del sufrimiento por quienes debe sentir igual compasión, El Buda ilustra esto de la siguiente forma: Usted es uno de cuatro monjes practicando Metta Bhavana en una caverna en el bosque. Uno de los monjes es amigable hacia usted, otro es hostil y el tercero es neutral. Unos ladrones armados aparecen a la entrada de la caverna y le demandan que entregue a uno de los monjes para ser sacrificado a su deidad. ¿A cuál de los monjes ofrecería usted: a su enemigo, a su amigo, al que le es indiferente o a usted mismo? La respuesta es a ninguno. Y su Metta por cada uno de ellos debe ser igual e indiscriminada. Si los ladrones desean hacer un ritual de

muerte usted no puede evitarlo, pero ellos deben escoger a la víctima. La responsabilidad moral es sólo de ellos. Pero ahora compare con esto el Jataka en la cual el Bodhisattva ofrece su cuerpo para alimentar a una tigresa hambrienta y a sus cachorros. Al principio parecería que se están enseñando dos moralidades completamente diferentes. Pero esto no es así. El Bodhisatta estaba acumulando buen Kamma a través del auto-sacrificio; los Bhikkhus meditantes están luchando por abolir toda noción de distinción entre yo y otros, tratando de permanecer en el camino de Metta ilimitado e indiscriminado. Por lo tanto ninguno de ellos debería discriminar en contra de ellos ni tampoco en contra de sí mismo. El Metta por sí mismo debe ser exactamente el mismo como ese que él siente por cada uno de los otros. Las dos parábolas muestran la distinción entre el camino del Kamma y el camino de renunciación del Kamma. En el Jataka la virtud del Bodhisatta o Paramita, consistió en la acumulación de mérito; la virtud del Bhikkhu consistió en abandonar todo mérito excepto el de su Jhana.

Sr. T. : Ése es un punto difícil, pero yo creo que ahora lo comprendo. Al menos puedo ver porqué el Bhikkhu no debería recurrir a la violencia, incluso para prevenir el asesinato.

U. : Como usted puede ver, hay dos tipos de méritos: aquel que trae resultados mundanos y aquel que conduce a un tipo de conciencia supramundana.

Sr. T. : Muy bien, ¿me podría decir ahora cómo opera el Kamma en el caso de una persona común que elige usar la fuerza para prevenir el asesinato?

U. : Nadie puede calcular con precisión las consecuencias de un acto desde el punto de vista del Kamma. Mucho depende del estado real de la mente, de los concomitantes mentales sanos o insanos que estén presentes, cuando el acto es ejecutado. Pero en el caso de un laico que elige usar la fuerza en una situación de ese tipo en beneficio de la víctima, el mal Kamma, si lo hay, debe ser bastante ligero, quizá mucho menos que el que genera en muchas de sus actividades diarias. El hecho de que él no esté actuando desde un motivo egoísta debe mitigarlo bastante. Si él aguantara heridas como resultado de su intervención, el mal Vipaka podría extinguirse en el curso del dolor que él sufre. Y si él puede por medio del auto-conocimiento y el control tener éxito en usar el mínimo de fuerza necesario, sin ningún impulso de enojo u odio hacia el agresor, sino



sintiendo solamente piedad por la víctima, entonces es posible que allí no haya mal kamma presente en absoluto. Pero actuar en una forma completamente desapasionada es extremadamente difícil.

Sr. T. : Ahora yo me pregunto qué tipo de efecto social podría esperarse de tal actitud. Su peso, quiero decir, sobre el crimen, sobre los abusos sociales y –lo que es particularmente relevante en estos días cuando movimientos de poder y grupos que buscan el poder amenazan en algunas partes del mundo para establecer la regla de la fuerza— que tipo de arma le deja a la sociedad para protegerse, por ejemplo, de los odios raciales y de las persecuciones políticas. Me parece que no hay lugar en el budismo para “indignación correcta”. ¿Cómo pueden ser contrarrestados estos males? ¿No cree usted que la indignación moral, condenar públicamente los vicios, las ideologías perversas y crueldades son importantes para mantener una sociedad pura? ¿No piensa usted que una sociedad que es demasiado tolerante con males obvios lleva dentro de ella el germen de su propia destrucción?

U. : No debemos perder de vista el hecho de que el Dhamma es una enseñanza para la salvación individual. Casi no se ocupa de la sociedad como tal, porque como ya lo señalé respecto a otra relación, cuando los individuos mejoran, la sociedad mejora automáticamente también. En la época en que el Buda vivió y enseñó, el hombre común no tenía influencia en la forma en que la sociedad era organizada, ni tenía ninguna influencia en los asuntos del estado, sus leyes o las tendencias de su desarrollo. Cuando el Buda deseaba aconsejar respecto a la vida del hombre en la sociedad él se dirigía a los reyes o a los mayores o ancianos que formaban los cuerpos de gobierno de las repúblicas. Sólo ellos sujetaban las riendas de los asuntos públicos. Y claro está que los problemas que ellos tenían que resolver eran relativamente simples y bastante diferentes de aquellos que hoy confrontamos nosotros.

Sr. T. : Pero es exactamente en esos asuntos que el hombre necesita más guía en la actualidad.

U. : Así es. Para bien o para mal el individuo hoy en día se encuentra más profundamente involucrado en los asuntos nacionales que antes, y es más responsable de lo que sucede en la sociedad de la cual forma parte. Ya que usted ha puesto esta cuestión, la cual no puede ignorarse, trataré de responderla. Sin embargo, debe usted comprender que lo que le diré es solamente mi opinión personal; la

única autoridad que puedo invocar por ello es que se trata de una interpretación de una situación que creo, está de acuerdo con los principios budistas. Usted me ha preguntado si demasiada tolerancia de males obvios no es una peligrosa debilidad de nuestra sociedad, yo estoy dispuesto a conceder que ello podría ser una fuente de peligro. La indignación moral de la cual usted habla actúa como un correctivo, si ella es despertada por una causa justa. Cuando admitimos que en la escala relativa de valores mundanos, cada virtud puede llegar a ser un vicio si ella es llevada hasta sus excesos; no resulta difícil darse cuenta que las virtudes del monasterio y las cavernas de los eremitas pueden ser peligrosas si se practican en una sociedad en que las fuerzas insanas y destructivas trabajan. Pero el budismo de ninguna manera aboga por esto. Para la mayoría de la gente –aquellos que voluntariamente llevan las responsabilidades de la vida mundana – enseña, como siempre lo ha hecho, el Camino Medio. Ya que los individuos disfrutan los derechos, los privilegios y las seguridades que la sociedad les ofrece, tienen el deber de mantener la sociedad sana. Tienen la obligación moral de resistir –usando los medios que están de acuerdo con los principios budistas cualquier influencia que sea manifiestamente mala y que constituya un detrimento de la sociedad o que amenace el bienestar de sus semejantes. Ellos no debieran, en ninguna circunstancia, tolerar crueldades, injusticias o la opresión del débil por el fuerte. Hoy existen muchos medios que evitan la violencia física a través de los cuales se puede expresar la desaprobación y si ellos son usados efectivamente en el primer momento en que aparecen tendencias viciosas en la sociedad, la necesidad de apoyarse más tarde en la fuerza puede evitarse. Pero si el peso de la fuerza moral es insuficiente para erradicar algún grave mal, entonces el estado en sí mismo debe entrar en acción. Incluso Asoka, quien sobresale como un modelo de ejemplo de rey budista benevolente, no desintegró su ejército o abolió las leyes primitivas que eran necesarias para garantizar la seguridad de sus súbditos. Tampoco el Buda recomendó a un gobernante ir a los extremos, tales como el de la no-violencia: simplemente pidió por una administración justa y misericordiosa dentro de su ámbito, exhortando a los reyes a mirar a sus súbditos como si fueran sus hijos, pues si el rey y sus ministros eran buenos, la gente también sería buena, viviendo como miembros de una familia unida.

Sr. T. : Me siento muy bien de saber que el budismo favorece un punto de vista realista en estos asuntos y no espera que nosotros tengamos una actitud neutral y complaciente hacia los males sociales; porque si así fuera, temo que ello sería un servicio muy pobre a la



humanidad. Ahora que usted ha mencionado reinos y repúblicas en la India, en la época del Buda, ¿Hay alguna indicación de a cuál de estos sistemas el Buda consideraba mejor?

U.: No, no suficiente para fundar alguna teoría sobre algún tipo de gobierno. Las repúblicas se parecían a los estados republicanos griegos; estaban gobernados por un senado –no elegido por el pueblo– sino integrado por hombres de carácter y habilidades probadas, elegidos por sus pares. El Buda nunca extrajo ninguna conclusión entre los dos sistemas. Pero en los textos budistas cuando se describe el estado ideal se hace bajo las reglas de un Cakravartin o monarca mundial, un hombre de compasión y sabiduría sublime que gobierna de acuerdo con el Dhamma. De hecho se trata de una autocracia benevolente. Pero este estado de cosas aparece sólo como una fase de la evolución, cuando la civilización alcanza su máxima altura y es posible gobernar sin derramar sangre. Parece asumirse tácitamente que en otros tiempos los gobernantes deben hasta cierto grado compartir los defectos de todos los fenómenos del samsara. [4] El budismo no cree en la perfectibilidad de las instituciones humanas, solamente en la perfectibilidad de los individuos.

Sr. T. : La idea de Cakravartin parece estar ligada con la esperanza mesiánica que se encuentra en otras religiones y su establecimiento del "Reino de Dios". ¡Que natural es que los hombres deban anhelar un gobernante divino o semidivino, alguien que los guiará a través del desierto hacia los campos de paz y que hará que el león y el cordero convivan uno junto de otro, aquí en esta misma tierra, tan teñida de sangre! Me parece que éste es uno de los sueños arquetípicos del hombre, algo universal y perenne entre las variedades de la esperanza humana.

U. : Puede que no sea un sueño sino un recuerdo.

Sr. T. : ¿Quiere usted decir...?

U. : Ha habido monarcas mundiales en los ciclos pasados del mundo, como también los habrá en el futuro. ¿Quién sabe qué recuerdos o memoria subconsciente han cruzado las puertas de la muerte y el renacimiento? ¿Qué expectativas pueden haber nacido de aquellas cosas apenas recordadas?

Sr. T. : Sí... es posible. Y ahora siento más que nunca la profundidad y el aliento de esta experiencia que llamamos vida, cuan infinita ella se

extiende en torno a nosotros, cómo se extiende hacia el pasado. Esto es algo que nunca comprendí antes. El otro día estaba leyendo un poema y súbitamente tuve el sentimiento de que las palabras eran objetos vivientes con un significado mayor que su sentido. Parecía que como si las paredes del cuarto se hubieran súbita y silenciosamente desvanecido y sólo había vacío, solamente vacío, pero él contenía todo lo que ha habido o habrá. Me parecía que yo conocía todo y que yo había sido uno con ese conocimiento a través de todos los tiempos. Extraño..., me parece que desde que he estado leyendo acerca del budismo, pensando acerca de él, algo ha crecido en mí hasta madurar, algo que de otra manera nunca podría haber surgido... Pero no puedo ni describirlo ni rendir cuentas de él. Lo único que puedo decir es que quizá yo sabía estas cosas desde antes.

U. : Quizá así fue.

Sr. T. : Hay solamente una última pregunta que deseo hacerle. Es una pregunta semejante a otra que le hice al principio de nuestra charla. ¿Cuál es la actitud correcta de un budista ante otras religiones? ¿Debería ser de tolerancia absoluta? Según entiendo esto es lo que el Buda enseñó.

U. : Quizá usted piensa que al contestar algunas de sus preguntas acerca del budismo con relación a otros credos ¿no he sido tan tolerante como podría haber sido?

Sr. T. : A veces eso ha cruzado por mi mente.

U. : Muy bien, en ese caso estoy muy contento de que lo haya mencionado. ¿Qué entiende usted por tolerancia religiosa?

Sr. T. : Para mí significa no forzar a otros a abandonar sus propias creencias, no usar ningún tipo de fuerza para hacerlos cambiar de religión. Y, claro, no hacer ninguna discriminación en las actitudes hacia otras creencias.

U. : ¿Pero piensa usted que la crítica razonada, legítima, de las creencias religiosas, permitiendo que el otro lado también se opongá a uno, constituye intolerancia?

Sr. T. : Bueno, ello podría indicar una actitud intolerante.



U. : Pero en ese caso, ¿puede usted nombrar algún maestro religioso, incluyendo el Buda mismo, que no haya sido “intolerante”?

Sr. T. : Realmente pensaba que el Buda ha sido la única excepción.

U. : Entonces usted nunca ha leído los muchos Suttas en que el Buda discute materias de doctrina y práctica con otros maestros religiosos o con sus seguidores. En tales discursos, tales como los Suttas Brahmajala, Ambattha, Sonananda, Kassapa, Sihanada, Potthapada, Lohicca y Tevijja en el Digha Nikaya, el Buda **cortésmente**, pero con firmeza, refuta diferentes tipos de creencias erróneas. Puede usted decirme ¿cómo pudo él haber enseñado cualquier cosa si él se hubiera negado a hacer comparaciones entre sus propias ideas y las de otros maestros?

Sr. T. : No, creo que no lo hubiera podido hacer.

U. : Exactamente. El tener que impartir algún tipo de enseñanza significa que otras enseñanzas son contradichas. Más aún, suponga que alguien lo invita a uno a hacer una comparación entre sus creencias religiosas y las de uno, ¿puede uno ser llamado “intolerante” si la comparación no resulta agradable para él?

Sr. T. : Realmente no. Claro está que mucho depende de cómo uno se exprese.

U. : Considero que depende más de cuán sensible es la otra persona respecto a su fe. Los budistas no son particularmente sensibles porque ellos sienten que el budismo puede demostrarse racionalmente.

Sr. T. : Muy bien, admito que la “crítica legítima y razonada” no es intolerancia –particularmente si ella ha sido pedida. Sin embargo, ¿es el budismo tolerante en el más estricto sentido que yo he mencionado al principio?

U.: Usted debería mejor haber dicho “en el verdadero sentido” pues cuando usted dice “no forzando a otros a abandonar su propia religión y sin hacer discriminación de otras con preferencia de su fe” usted está realmente definiendo la verdadera tolerancia. Ésa es la forma de tolerancia practicada y abogada por el Buda y que los budistas siempre han practicado. Después de haber refutado las creencias erróneas, el

Buda aún mantuvo que un hombre tenía el derecho de sostener esas creencias y que nadie debería intentar presionarlo para que las abandone. Y aun él fue más lejos todavía, al enseñar que toda creencia sinceramente sostenida debería ser respetada en tanto ellas no fueran doctrinas potencialmente dañinas. De hecho, el budismo considera que todas las grandes religiones del mundo tienen algunos buenos principios, que si son observados, conducirán a un renacimiento favorable. Las doctrinas pueden ser erróneas, pero si las acciones que ellas impulsan son buenas y sanas, producirán resultados tan benéficos como aquellos efectuados por un budista. La moralidad basada en puntos de vista erróneos se llama Ditthinissitasila; si ella está de acuerdo con la moralidad basada en puntos de vista correctos, su acción Kámmica es la misma, no importa que extrañas teorías del universo la puedan haber inspirado. La tolerancia del budismo está basada en dos hechos centrales: que la felicidad en un porvenir acontece no a través de la fe sino a través de los hechos; y el budismo no considera tener el derecho exclusivo para acceder a las esferas celestes. Solamente declara que él muestra el único camino para salir del Samsara. Así, el Buda nos enseñó a aprobar y respetar todo lo que es bueno en otras enseñanzas e incluso, a no sentir enojo si su propio Dhamma es atacado. Ésta es la verdadera tolerancia y ha sido observada fielmente por los budistas a través de 2500 años de crecimiento y expansión del Sasana. El budismo siempre se ha propagado en otras formas que no son el conflicto, la violencia y la opresión. Seguramente esto es suficiente respuesta a su pregunta. Pero ciertamente es una idea equivocada de tolerancia creer que está prohibido efectuar comparaciones críticas entre el Dhamma y otras enseñanzas religiosas.

Sr. T. : Así es, ahora entiendo. Como usted sabe hay algunas religiones que sostienen que ellas y solamente ellas, están en posesión de la verdad absoluta y los medios de salvación, y, por lo tanto, ellas no deberían tolerar el error.

U. : Así es. Muchos crímenes han sido cometidos en nombre de esa doctrina. En realidad la exaltación de la intolerancia no es otra cosa sino una forma de cubrir creencias dogmáticas que no pueden enfrentar la luz de la crítica razonada.

Sr. T. : Muy bien, el budismo puede, ciertamente, hacerlo. Estoy agradecido con usted por todo el tiempo que ha dedicado a responder mis preguntas. Ahora estoy avergonzado al darme cuenta que varias



de ellas no necesitaban haber sido hechas. Yo podría haber encontrado la respuesta por mí mismo si hubiera tratado de hacerlo.

U. : No importa, ¿acaso no necesitamos ayuda y guía todos? Vuelva cuantas veces lo desee.

Sr. T. : Vendré el siguiente día de luna llena.

U. : ¡Muy bien! ¿Y la ropa blanca?

Sr. T. : Por favor téngala preparada, estaré feliz de ponérmela.

U. : ¡Que usted esté siempre feliz!

Sr. T. : "Que todos los seres en todas partes estén felices"

* * * * *

* **Diálogos del Dhamma es la parte VII (Dialogues on the Dhamma) del libro Dimensions of Buddhist Thought por Francis Story (Buddhist Publication Society, 1985). Traducción española por Alejandro Córdova. Traducción española con permiso de la Buddhist Publication Society (BPS). Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©CMBT 2000. Última revisión lunes 11 de abril de 2005. Fondo Dhamma Dana.**

Notas al Pie

[1] Traducido en Everyman's Ethics, The Wheel No. 14.

[2] The Four Sublime States. The Wheel N. 6.

[3] Frase de Schweitzer; un concepto que ha producido mucha confusión y serias contradicciones entre la teoría y la vida ética.

[4] Como una ilustración de esto, se relata que en cierta ocasión que el Bodhisattva nació como el hijo de un poderoso monarca. Cuando era niño él vio a su padre en la cámara del consejo ordenando a criminales el castigo y la muerte. Horrorizado el Príncipe pensó para sí mismo: "Si yo heredo el reino, tendré que cometer tales actos, porque para el gobernante ellos son inevitables". Desde ese momento se fingió estúpido con el objeto de descalificarse él mismo para ocupar el trono.

Final de los tres diálogos.

Digitado por Yin Zhi Shakya, OHY

Miami, Florida USA

Miércoles, 28 de marzo de 2012

