

El problema de recuperar el budismo temprano

([The New Tradition of Early Buddhism](#), versión en español)

*Hay la teoría que demuestra
que la vida es una apuesta
que ganamos al nacer*

— De la canción “Tú mandas”,
de Pau Donés (Jarabe de Palo)

I

Un meditador contemporáneo abre *El Principito* de Antoine de Saint-Exupéry. En el capítulo 15 de ese clásico repleto de sabiduría, el geógrafo pide al Principito que le describa su planeta. “Hay tres volcanes,” dice, “dos de ellos activos y el otro extinguido.” Y luego añade: “También tengo una flor.” El geógrafo informa al Principito de que no registran las flores, pues son efímeras. Desconcertado, el Principito pregunta qué quiere decir eso, sorprendido de que no registren precisamente lo más bello. “Significa,” responde el geógrafo, “que está amenazada de desaparición inminente.” El Principito queda desolado. Acaba de descubrir que su amada flor es efímera, amenazada de desaparición inminente, y él la ha dejado sola en su planeta, con sólo cuatro espinas para defenderse.

¿Qué debe hacer el Principito? ¿Debe dejar que esta vulnerabilidad de lo que ama y que acaba de descubrir se convierta en preocupación y cuidado? ¿O debe seguir a otro joven príncipe —Siddhartha Gautama— y cortar sus lazos con la flor, considerando que no se debe perseguir lo que está sujeto al nacimiento, al envejecimiento o a la desaparición inminente? Imagino que el meditador contemporáneo leería ese episodio con ternura y le parecería frío deducir que el Principito debe desvincularse de la flor. Sin embargo, eso es exactamente lo que enseña el budismo temprano. Si no, ¿por qué los textos antiguos harían que el Buda, en su lecho de muerte, criticara a su discípulo que llora, diciendo,

¡Basta, Ānanda! No te aflijas, no te lamente. ¿Acaso no preparé para esto cuando expliqué que debíamos separarnos de todo lo que apreciamos y amamos?
(DN 16)

El meditador hipotético quizás diría que eso es una falsa dicotomía, que no aferrarse no significa que no te importe, que la ecuanimidad no es indiferencia, que uno debe permanecer atento y ecuaníme hacia la flor pero puede seguir disfrutando de contemplarla,

regarla, etc. No es que discrepe, personalmente; pero lo que no me convence es que esta actitud represente el budismo temprano. Son formas posteriores de budismo las que sostienen que se puede disfrutar sin apego, y no veo cómo te puede importar algo —sustituíamos a la flor por tu madre— y no sufrir por su naturaleza efímera. Sin embargo, para los discursos budistas primigenios la aflicción de Ānanda señala una insuficiente realización espiritual.

Nuestro meditador hipotético representa una tendencia actual del dharma que afirma la vida, y que se centra en la fase más antigua del budismo pero se distancia del theravada. Podemos llamarlo budismo neo-temprano o neo-primigenio. En cierto sentido, esta tendencia continúa el énfasis en la autenticidad y en los textos que caracteriza al modernismo budista. La vemos en instituciones como el Insight Meditation Society en EUA, que recién empezó a denominarse ‘budista temprana’, y el Bodhi College en Europa, cuyo eslogan es ‘Enseñanzas del budismo temprano para hoy’, así como en la popularidad de la que gozan los escritos del prolífico Bhikkhu Anālayo —no su obra en sí, sino su recepción—. Este interés patente por las enseñanzas budistas primigenias se solapa incluso con un público de mindfulness. Si te identificas como practicante basado en los textos más antiguos y te ha gustado la cita que encabeza este ensayo, que les es bastante antitética, puede que seas un budista neo-temprano.

No quiero cargar contra el budismo temprano ni neo-temprano en sí mismos. Más bien que siendo yo mismo un practicante moderno cautivado por el budismo temprano, no puedo evitar notar ciertas contradicciones y ciertos hábitos de interpretación peculiares. Por lo tanto, ofrezco esta reflexión ‘desde dentro’, simplemente poniendo cuestiones sobre la mesa para que todas podamos reflexionar más en ellas.

II

El budismo temprano es una tradición renunciante fundada en un rechazo (muy humano) de los sentimientos negativos —en inglés, *negative affect*. Por contra, el budismo neo-temprano se presenta como un dharma que afirma la vida y que nos insta a aceptar lo difícil y lo trágico como parte de la vida. Esto esconde tensiones mucho mayores de lo que reconocemos. Me pregunto hasta qué punto somos honestos con nosotros mismos. O bien no estamos reflexionando lo suficiente y de forma sistemática sobre las enseñanzas, porque tenemos miedo de descubrir que discrepamos con mucho más de lo que queremos admitir, o bien estamos muy motivados (conscientemente o no) en coincidir con los textos y tradiciones antiguas. Si es lo primero, estamos sentados en la tapa de una crisis de fe potencialmente explosiva y, por lo tanto, nos estamos autoengañando. Si es lo segundo, ¿por qué no cedemos

por completo a la mentalidad de esos renunciantes que vivieron en la llanura del Ganges en el siglo V a.C.?

En el párrafo anterior, ‘rechazo’ puede sonar disonante con el objetivo de superar la aversión, con el ideal de ir más allá de nuestras preferencias. Pero aspirar a trascender todo dolor y alcanzar su cese significa que en algún nivel queremos deshacernos de él. El budismo llama a los sentimientos negativos ‘*dukkha*’, palabra que significa “dolor, sufrimiento, malestar.” Que la vida está llena de *dukkha* se refiere a tres cosas: a experiencias dolorosas o desagradables (*dukkha* sentido), a la transitoriedad de las experiencias placenteras (*dukkha* anticipado), y a la estructura misma de lo que es estar vivo (*dukkha* potencial). El primer sentido de *dukkha* es evidente. El segundo apunta a que las cosas buenas a menudo acaban mal, o sencillamente que se acaban, lo cual duele o le deja a uno vacío. Y el tercero y más abstracto expresa que la transitoriedad, la incertidumbre y la dependencia son características inalienables de las cosas vivas —una receta que no puede proporcionar satisfacción duradera—. Tomemos el ejemplo de una cita: el mejor escenario es que dos verdaderas almas gemelas se encuentren y vivan en la más absoluta felicidad hasta que uno de ellos muera y deje al otro con el corazón roto.

Los debates sobre si esta enseñanza es pesimista tienen una larga historia. Ciertamente no es optimista *sobre la vida*, porque la solución que ofrece a este dilema es dejar de nacer. El budismo temprano se rebeló contra los sentimientos negativos de *dukkha* en sus tres sentidos, y como *dukkha* es inevitable y veían la vida como algo cíclico, la solución era escapar de la rueda de existencia por completo. Otra presentación implícita de *dukkha* potencial es la siguiente: es porque ‘sentimos’ en general que podemos sentir dolor y sufrir; por lo tanto, mejor deshagámonos del hecho de ‘sentir’. Esto se alcanza en estados meditativos desprovistos de experiencia fenoménica, o en el nirvana entendido como el fin total de la existencia cíclica. La ausencia de sensación y de experiencia vivencial se valora positivamente, y los practicantes se esfuerzan por alcanzar esa meta: no habrá sensación puesto que no habrá contacto, ni esferas sensoriales, etc.

Piensa en el dentista. Nadie diría que el budismo temprano se opone a aguantar el dolor de una visita al dentista por el bien mayor de tener unos dientes sanos, en esta vida. Sin embargo, en el esquema general de las cosas, el budismo prioriza evitar el dolor dental, por lo que prefiere renunciar a los dientes por completo y no nacer más. Algunos textos tempranos utilizan un modelo que analiza algo en base a su gratificación (*assāda*, literalmente “dulzura”), su inconveniente (*ādinava*) y su salida (*nissaraṇa*) —el último elemento resuelve el dilema planteado por los dos anteriores—. Apliquemos este planteamiento ‘haikuesco’ al Principito: que la flor sea agradable o aporte satisfacción es su dulzura, que no perdure es su inconveniente, y la salida a este dilema es abandonar la pasión (*chandarāga*) por

la flor. De este modo, el Principito dejaría sin combustible al mecanismo que impulsa la existencia cíclica, alcanzando así la meta de no experimentar *ni* la dulzura *ni* el inconveniente de la flor. Es la filosofía de “si no hay cabeza, no hay dolor de cabeza.” Es en este sentido que el budismo temprano es renunciante, niega el mundo o la vida.

Aunque todos estos razonamientos son fieles a los textos budistas tempranos, apenas los encuentro en las enseñanzas contemporáneas que dicen tener sus raíces en esos textos. Las enseñanzas contemporáneas valoran la experiencia en lugar de alabar su cese. ¿Cómo encaja esto con el objetivo de erradicar *dukkha* si toda experiencia es *dukkha*? Hoy en día, *dukkha* tiende a interpretarse como el carácter imperfecto de todo lo que experimentamos, como ese lado trágico de ‘la naturaleza de las cosas’ en el que no nos gusta detenernos, aunque sin ello nuestras vidas carecerían de profundidad: viviríamos negando el dolor y la pérdida, y tal vez temiéndolos más que si nos enfrentáramos a su inevitabilidad. Yo también lo veo así. Sin embargo, esto es una reinterpretación.

Con esta reinterpretación, la doctrina de que “todo lo condicionado o impermanente es *dukkha*” suena como un hecho. Pero no es un hecho: es un juicio. No importa si traducimos *dukkha* como ‘doloroso’, ‘sufrimiento’, ‘imperfecto’ o ‘insatisfactorio’, ya que si la existencia contiene una mezcla diversa de experiencias, llamarla *dukkha* en su totalidad sólo puede ser una evaluación. Por ejemplo, una cosa buena que termina, trayendo angustia, es una combinación de placer y dolor; momentos de satisfacción e insatisfacción distribuidos en el tiempo. Calificarla de *dukkha* en su conjunto es un juicio evaluativo —con el que puedes estar de acuerdo; pero un juicio, no un hecho—. Afirmar que las experiencias son *dukkha* (en el sentido anticipatorio y potencial) porque por naturaleza *conllevarán* y siempre *pueden* conllevar ‘*dukkha* sentido’ convierte esta característica en la más relevante. No se trata de matemáticas, sino de un énfasis basado en rechazar los sentimientos negativos. Alguien, por ejemplo, podría considerar que una experiencia buena que trajo dolor cuando terminó no obstante *valió la pena*, en lugar de ser *finalmente insatisfactoria*. Al hacer de *dukkha* la característica más destacada, el budismo temprano toma nuestra evitación natural del dolor y el malestar y la traslada a la vida en general. Así, esta doctrina es el núcleo de la orientación renunciante del budismo temprano. Sin embargo, si se trata de aceptar lo difícil, el dolor y malestar sentidos, ¿qué razón hay para ver *toda* la experiencia en esos términos?

Los budistas contemporáneos, tal vez de forma instintiva, ven como objetivo alcanzar un nivel profundo de aceptación; pero cuestiono seriamente que los primeros budistas lo vieran así: su objetivo explícito era erradicar todo *dukkha* (el sentido, el anticipado y el potencial), lo que anima la práctica es el rechazo de los sentimientos negativos y la aspiración de trascenderlos.

Es aquí donde me confundo: ¿el budismo neo-temprano comparte esta orientación? Porque por un lado tiene un discurso que afirma la vida, y por otro mantiene el juicio de que todo lo condicionado o impermanente es *dukkha*. El problema es que ese juicio es necesariamente renunciante, incompatible con la aceptación de los sentimientos negativos en un sentido último.

La forma habitual de arreglar esto es restringir el significado de *dukkha* al malestar psicológico; pero esto sólo reubica el problema. ¿Debería Ānanda haber permanecido psicológicamente impasible ante la inminente muerte de su maestro, de quien había estado más cerca que nadie? ¿Debería el Principito dedicarse a su flor en cuerpo y alma, pero milagrosamente no sufrir si le ocurriera algo? ¿Es eso siquiera concebible? ¿Y qué haces con tu madre?

El budismo neo-temprano es tan libre de reinterpretar las enseñanzas budistas como lo han sido todas las demás tradiciones —sólo hay que ver la diversidad interna del budismo— y ser crítico es una dimensión de este proceso. ¿Hasta qué punto este movimiento es consciente de ser *neo-temprano*? O incluso: ¿es *realmente* neo-temprano? Cuando reinterpretamos a medias (o inconscientemente), puede que conservemos estructuras con las que en realidad no estamos de acuerdo, pero sobre las que está construida nuestra casa, por mucho que la decoremos. El resultado puede ser una enseñanza incoherente, una práctica que no encaja del todo con su marco teórico sin saber muy bien qué falla. Fomentamos la confusión. Practicantes entusiastas de ‘aceptar lo difícil’ y ‘detenerse a oler las flores’ se sumergen en las aguas de los antiguos textos budistas buscando verbos de aceptación, pero es en vano. Las instrucciones de tomar plena consciencia de cualquier sensación agradable o desagradable ‘tal cual es’ parecen un candidato, pero nadan junto a las instrucciones de considerar al olor agradable como *dukkha* y de no acogerlo ni aprobarlo. Si la flor produce deleite pero es impermanente, la ‘salida’ podría ser permanecer consciente de la flor sin codicia ni apego; pero a menudo esto es una estrategia neo-temprana de colar el disfrute sin que se note, quizás llamándolo “apreciación.” ¿Es esa apreciación compatible con no deleitarse, regocijarse ni encontrar placer en la flor? Consideremos el siguiente pasaje:

Udāyī, hay cinco formas de placer sensorial. ¿Qué cinco? Las imágenes conocidas por el ojo, los sonidos conocidos por el oído, los olores conocidos por la nariz, los sabores conocidos por la lengua y las sensaciones táctiles conocidas por el cuerpo que son deseadas, agradables, placenteras y encantadoras. El placer y la felicidad que surgen de estas cinco formas de placer sensorial se llama placer sensual, sucio, ordinario e innoble. Tal placer no debe buscarse, cultivarse ni desarrollarse. Yo digo que hay que temerlo.

(MN 66)

Así pues, los budistas neo-tempranos ¿deben abandonar lo que es cambiante y no es nuestro, como nos dice el *Alagaddūpama Sutta*, o no? ¿Nos abrimos a lo que está sujeto al nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, o nos alejamos de ello? ¿Se recomienda la jardinería consciente, o se debe renunciar a esa afición tras comprender que las agradables sensaciones florales se desvanecen constantemente? Puesto que el budismo primigenio aspiraba a trascender todo sentimiento negativo, y puesto que es natural sufrir por la pérdida de lo que nos importa, se supone que uno debe desentenderse, desapegarse, o el término que uno prefiera. Uno debe ver la flor como si fuera suciedad, sin preferencias. No hay lugar aquí para recomendar oler las rosas, a menos que hagamos lo mismo con los excrementos, una sugerencia que no sería descabellada. La apreciación botánica *no* caracteriza la mayoría de los antiguos textos budistas. Si los caracterizara, sería difícil comprender el objetivo de “no más nacimiento” y no más flores.

Dudo que los budistas neo-tempranos quieran criticar a Ānanda por su dolor, y probablemente le dirían al Principito que cuidara de la flor sin olvidar su impermanencia — una impermanencia que no se traduciría en falta de interés—. Este enfoque característico, *distinto* del budismo primigenio, me parece una consecuencia natural de no ver la vida como cíclica. Por muy agnósticos que queramos ser sobre la reencarnación, la visión del mundo en la que crecimos sigue siendo para muchos de nosotros la perspectiva por defecto, no podemos simplemente desprendernos de ella. Y si ajustamos la medida a una sola vida, la cantidad de lo que podemos hacer con *dukkha* se reduce mucho. No hay mucho que podamos hacer sobre la mayoría de *dukkha* sentido que la vida nos asigna, podemos hacer un poco más sobre el *dukkha* anticipado, y no podemos hacer nada en absoluto sobre el *dukkha* potencial. Esto es porque *dukkha* sólo se erradica por completo no (re)naciendo. Podemos reducir el *dukkha* sentido a su mínimo: el dolor de la enfermedad, la muerte, los estímulos sensoriales desagradables... (En jerga dhármica, podemos limitarlo a la primera flecha.) Y a través de la sabiduría, podemos disminuir el sufrimiento del cambio, de las cosas buenas que se acaban; pero el extremo de erradicarlo por completo implicaría que no nos importara, o algo similar que dudo que a los budistas neo-tempranos les parezca un ideal al que aspirar.

Si concebimos ciertas formas de *dukkha* simplemente como parte de esta única vida, el problema de *dukkha* muta. Cualquier ‘*dukkha* natural’ ya no está en la lista de lo que la práctica busca trascender. Esto no es más que el resultado muy comprensible de un choque de culturas. Es una perspectiva nueva, que se inspira en los textos budistas tempranos pero que sustituye todo el marco: *no es* budismo temprano. No estoy diciendo que esto sea malo, sino que los cambios de marco deberían ser más transparentes y más críticos. **Un dharma que afirma la vida no tiene motivos para sostener que todo lo condicionado e impermanente es *dukkha***, ya que esta doctrina sólo tiene pleno sentido cuando

aspiramos a salir de la existencia cíclica. Igual que el geógrafo de Saint-Exupéry, el budismo temprano no registra las flores —de hecho no registra ninguna cosa viva, ya que todas son igualmente efímeras—; pero los budistas neo-tempranos sí.

III

A lo largo de este ensayo, nuestro meditador hipotético ha estado pensando que, a pesar de todo esto, las enseñanzas sobre *dukkha* le han sido muy útiles para su vida, aquí y ahora. En efecto, *dukkha* es una estrategia de creación de significado, de dar sentido. Y, a veces, las perspectivas aparentemente derrotistas pueden aportar libertad y eliminar la ansiedad, como cuando justo después de medianoche en Nochevieja empezó a llover y me dije a mí mismo que 2021 seguiría siendo una mierda en cuanto a COVID. Sentí un alivio inmediato, ya que esa esperanza constante de “las cosas estarán mejor en dos meses” se disolvió y ya no podía frustrarme. Quizá la doctrina de *dukkha* siempre ha ayudado a los practicantes a aceptar el lado trágico de la vida, incluso en la época del Buda. Sólo digo que esta doctrina no se limita a *observar* que las cosas son imperfectas, sino que nos *dirige* a salir del mundo como respuesta, y que esto importa cuando pasamos del modelo ‘salgamos de aquí’ al modelo ‘aceptemos esto de aquí’.

Cuando naturalmente sufrimos debido a un cambio o una pérdida (1), el budismo primigenio señala que esto es lo que ocurre siempre —después de todo, es *dukkha* (2)— y que se puede evitar no (re)naciendo (3). La parte central de este razonamiento tripartito da sentido de una forma que lleva a la conclusión: la señal de salida renunciante. Cambiemos al discurso neo-temprano de hoy. Cuando naturalmente sufrimos debido a un cambio o una pérdida (1), si no aspiramos a evitar eso a través de no (re)nacer (3), ¿qué sentido tiene enfatizar ese dolor y convertirlo en el resumen de nuestra experiencia (2)? Esta es una pregunta para todos nosotros. Quitar la conclusión renunciante —la señal de salida— pero conservar el razonamiento que conduce hasta allí es dejar el trabajo a medias.

El contenido de una doctrina está ligado a su efecto, pero son cosas distintas. (Como leí en un artículo científico hace poco: “el resultado terapéutico no es una guía fiable a la validez de la teoría.”) Por ejemplo, las enseñanzas sobre la ‘naturaleza búdica’ afirman que ya estamos despiertos; pero, dejando de lado el contenido de la doctrina, su efecto puede ser una confianza en nuestras capacidades, alejarnos de relaciones insanas con una meta que percibimos como lejana. Del mismo modo, podemos interpretar las enseñanzas sobre *dukkha* como un método que ayudaba a las personas a aceptar su condición existencial, formulado de la manera en que la visión del mundo generalmente aceptada en tiempos del Buda permitía. Encontramos indicios de ese pragmatismo, fueran o no conscientes: un pasaje del *Kalama Sutta* sobre el karma y el renacimiento que parece una versión budista de la apuesta

de Pascal; que el problema de muchas doctrinas erróneas de otras escuelas sea que negaban las consecuencias éticas; o la chocante sugerencia abhidhármica (en el Paṭṭhāna) de que la creencia en un yo puede ser útil, por la misma razón ética. Esto es especulación, por supuesto, pero yo sostengo que **incluso un camino de renuncia se emprende y se mantiene sólo porque da sentido a esta vida**. Ningún sistema, por renunciante que sea, puede ser completamente anti-vida o anti-mundo. Pero a pesar de estos pragmatismos, el sabor renunciante del budismo temprano es muy diferente de la sensibilidad y el carácter de la mayoría de personas hoy en día, y los efectos deseables de ciertas doctrinas o creencias no justifican, por sí mismos, aceptar el contenido doctrinal. Entonces, si parte del contenido doctrinal del budismo temprano choca tanto con la sensibilidad del budismo *neo*-temprano, ¿por qué mantener ese contenido?

Tanto énfasis en los textos más antiguos, junto con verlos como la palabra de Buda y no como una creación colectiva de las primeras generaciones de sus discípulos, hace emocionalmente difícil estar en desacuerdo con Buda, ya sea abiertamente o en privado. Esto es lo que hace del budismo una religión. Por ello, tanto las tradiciones como los maestros contemporáneos han tendido a imprimir sus reinterpretaciones encima del original, llamándolas “lo que el Buda realmente quiso decir,” “la enseñanza secreta,” “transmisión de mente a mente,” etc. Por el contrario, los filósofos y los científicos continúan el trabajo de aquellos a quienes admiran al tiempo que plantean objeciones, y un músico de jazz toca una composición de Duke Ellington sin que suene como la tocaba Duke. Si se les pregunta, no dudan en admitir sus innovaciones. Los budistas, sin embargo, sienten la presión de coincidir con los textos, y tienden a resolver disonancias cognitivas con reinterpretaciones semiconscientes en lugar de disentir. Recuerdo leer ciertos pasajes canónicos y notar esa disonancia, peleándose con un deseo palpable de estar de acuerdo con lo que decía el texto. De todos modos, la historia del budismo contiene casos de disidencia manifiesta, como la radicalidad zen o el enfoque de múltiples *yānas* o ‘vehículos’. Quizás fue lidiando con las cuestiones planteadas aquí que los budistas posteriores proclamaron que la salida no era realmente una *salida*:

Aquellos que, temiendo los sufrimientos derivados de discriminar nacimiento-y-muerte, buscan el nirvana, no saben que el nacimiento-y-muerte y el nirvana no deben separarse el uno del otro; y, viendo que todas las cosas sujetas a discriminación no tienen realidad, imaginan que el nirvana consiste en la futura aniquilación de los sentidos y sus campos.

Al autor (o autores) de este texto, el *Laṅkāvatāra Sūtra*, no le convence el rechazo de los sentimientos negativos, ni la filosofía de “si no hay cabeza, no hay dolor de cabeza.” Aun así, las reformas ha tendido a conservar y reutilizar, como cuando reorganizo mi habitación:

rara vez tiro algo para siempre. Pero *si* hoy en día dejamos de utilizar el marco renunciante por completo, *entonces* debemos preguntarnos qué otras piezas del rompecabezas deben recolocarse o descartarse: hasta qué punto la sensualidad es un problema, las prácticas meditativas diseñadas para percibirlo todo como *dukkha*, el no-yo como estrategia de desapego, las implicaciones de todo esto para una vida laica, etc. Comprendo bien el miedo que acecha tras estas preguntas, pero estamos sólo en nuestra infancia dhármica: ¿esperábamos haber acertado ya?

Esta tendencia reciente en el dharma que llamo ‘budismo neo-temprano’ difiere —en aspectos fundamentales— de los textos budistas primigenios que proclama como su base, y debería ser más abierta al respecto. Principalmente, afirma la vida o el mundo, cosa que el budismo temprano no hace. He argumentado que la doctrina de que “todo lo condicionado e impermanente es *dukkha*,” una pieza clave del argumento para abandonar el mundo, es una doctrina renunciante. Dado que, al afirmar la vida, el budismo neo-temprano afirma lo impermanente y lo condicionado en lugar de querer alejarse de ello, no tiene sentido que sostenga que todo lo condicionado e impermanente es *dukkha*. He sugerido que esta incoherencia proviene de dos cosas: de no ver instintivamente la vida como cíclica y de una dificultad emocional para discrepar con Buda. Esto último facilita relacionarse con enseñanzas que crean disonancia cognitiva de una forma que es deshonestas y poco útil, que planta semillas de futura confusión, estancamiento o hasta crisis de fe, y que no ayuda a armonizar nuestros valores, nuestras metas y nuestros medios para alcanzarlas. Espero estar exagerando.

Bernat Font Clos

Publicado originalmente en inglés en
Tricycle: The Buddhist Review, Winter 2021