



Arhats, Bodhisattvas y Buddhas

de Bhikkhu Bodhi

Buddha Soto Zen es una organización ubicada en Hialeah, Florida. Entre sus objetivos está el traducir al español las enseñanzas del Eminentísimo Patriarca Eihei Dōgen y otros textos Budistas o comentarios hechos por prominentes autores budistas.

Las traducciones que ofrecemos están a disposición del público para ser descargadas **gratuitamente** a través de nuestra web. Este es nuestro modo de practicar *dhamma dana*; dar generosamente el Dharma a todos aquellos interesados en el estudio y práctica de la meditación y las maravillosas enseñanzas del Buda.

Buddha Soto Zen opera completamente a base de donaciones que nos ayudan a cumplir con nuestros objetivos y nuestras metas. Quienes lo deseen pueden donar a través de nuestra web.

www.buddhasotozen.org

Arhats, Bodhisattvas y Buddhas

de Bhikkhu Bodhi

por Buddha Soto Zen-Traducciones

www.buddhasotozen.org

I. Ideales budistas en competencia

El ideal del arhat¹ y el ideal del bodhisattva, son considerados a menudo ideales del Budismo Theravāda y del Budismo Mahāyāna respectivamente. Esta suposición no es del todo correcta, porque la tradición Theravāda ha absorbido en su estructura, el ideal del bodhisattva y por lo tanto reconoce la validez de ambos, el estado de arhat y la budeidad, como objetos de aspiración. Por lo tanto, sería más exacto decir que el ideal del arhat y el ideal del bodhisattva son los ideales rectores del Budismo Temprano y del Budismo Mahāyāna, respectivamente. Por "Budismo Temprano" no me refiero al Budismo Theravāda que existe en los países del sur de Asia. Me refiero al tipo de Budismo consagrado en los arcaicos Nikāyas del Budismo Theravāda, y en los textos de otras escuelas del Buddhismo indio que no sobrevivieron a la destrucción general del Budismo en la India.

Es importante reconocer que estos ideales, en las formas que han llegado hasta nosotros, provienen de distintos cuerpos de la literatura que se derivan de diferentes épocas en el desarrollo histórico del Budismo. Si no tomamos en cuenta este hecho y simplemente comparamos estos dos ideales como se describen en los textos canónicos budistas, podríamos suponer que los dos fueron expuestos originalmente por el propio Buddha histórico y entonces podríamos suponer que el Buddha - quien vivió y enseñó en la llanura del Ganges en el siglo 5º antes de la era común - ofreció a sus seguidores una elección entre ambos, diciendo: "Este es el ideal del arhat, que tiene tales y tales características y este es el ideal del bodhisattva, que tiene tales y tales características. Elige el que quieras."² Los sutras Mahāyāna, como el Sūtra Mahāprajñā-pāramitā y el Sūtra Saddharmapuṇḍarīka (El Sutra del Loto), dan la impresión de que el Buddha *sí* enseñó ambos ideales. Estos sūtras, sin embargo, no son antiguos. Por el contrario, son intentos relativamente tardíos de esquematizar los diferentes tipos de práctica budista que habían evolucionado a lo largo de un período de aproximadamente 400 años después del paranirvana del Buddha.

Los textos budistas más antiguos - los Nikāyas en pali y sus homólogos de otras escuelas tempranas (algunos de los cuales se han conservado en los Āgamas chinos y el tibetano Kanjur) - representan al arhat como el ideal para el discípulo budista. Los sūtras Mahāyāna, compuestos unos cuantos siglos más tarde en un sánscrito híbrido budista, representan al bodhisattva como el ideal para el seguidor del Mahāyāna. Ahora bien, algunas personas argumentan que debido a que el arhat es el ideal del Budismo Temprano, mientras que el bodhisattva es el ideal tardío del budismo Mahāyāna, el Mahāyāna debe ser un tipo más avanzado o altamente desarrollado de Budismo, una enseñanza más definitiva en comparación con las más simples enseñanzas básicas de los Nikāyas. Esa es realmente una actitud común entre los Mahāyānistas, que llamaré "elitismo Mahāyāna." Una actitud opuesta, común entre los defensores conservadores de los Nikāyas, es rechazar todos los desarrollos posteriores de la historia del pensamiento budista como una desviación y distorsión, un distanciamiento de la "pureza prístina" de la antigua enseñanza. Yo llamo a esta actitud "purismo Nikāya". Tomando solamente el ideal del arhat como válido, los puristas Nikāya rechazan el ideal del bodhisattva, a veces con fuerza e incluso agresivamente.

He estado buscando un punto de vista que pueda hacer justicia a ambas perspectivas, la de los Nikāyas y la de los sūtras Mahāyāna tempranos, un punto de vista que pueda acomodar sus respectivas fuerzas, sin caer en un meloso y simple sincretismo, sin borrar los desacuerdos conceptuales entre estos, sin dejar de lado la fidelidad a los registros históricos - sin embargo reconociendo que estos registros de ninguna manera son cristalinos y es poco probable que estén libres de prejuicios. De todos modos, esto no ha sido fácil. Es más simple adoptar ya sea un punto de vista del "purismo Nikāya" o del "elitismo Mahāyāna" y mantenerlo sin inmutarse. Sin embargo, el problema con estos dos puntos de vista, es que ambos están obligados a ignorar verdades que son incómodas para sus respectivos puntos de vista.

Aunque soy ordenado como monje budista Theravāda, en este artículo no voy a defender la opinión de una u otra escuela de budismo o a tratar de sostener un punto de vista sectario. Durante seis años, he vivido en monasterios Mahāyāna chinos y mi comprensión del Budismo ha sido particularmente enriquecida por mi contacto con las enseñanzas del monje erudito chino, el Maestro Yinshun (1906-2005) y su alumno más antiguo, el Maestro Renjun, fundador del Monasterio Bodhi en Nueva Jersey. Mi primer objetivo es extraer de los textos lo que dicen de manera explícita y *también lo que implican* sobre estos dos ideales contrapuestos de la vida

budista. Al final, cuando saque mis conclusiones, claramente las estableceré como tales y serán totalmente mías. Algunas veces no sacaré conclusiones y en su defecto plantearé interrogantes, señalando los problemas en la historia del budismo de los cuales soy consciente, pero que desafortunadamente no puedo resolver. Es muy posible que lo que yo considero un punto de vista imparcial y equilibrado va a encender fuego en los partidarios que defienden ambos lados de la división. No obstante, desde el punto de vista de mi conocimiento actual, no tengo más remedio que tomar este riesgo.

II. Mirando al Buddha como el ideal

Quiero comenzar con lo que pienso que es una muy importante observación pero rara vez hecha, o sea que ambas clases de textos - los Nikāyas y los Āgamas por una parte y los sutras Mahāyāna por otra - en cierto sentido *buscan al propio Buddha como el ideal*. Es decir, no es que el Budismo Temprano pase por alto al Buddha y en su lugar tenga a sus discípulos como el ideal, mientras que el budismo Mahāyāna viene al rescate y recupera lo que los "Hīnayānistas" había pasado por alto, es decir, el impulso inspirador impartido por el propio Buddha. Más bien quiero sostener que los seguidores de ambas formas de budismo - y los textos oficiales a partir de los cuales ambas formas de budismo se desarrollaron - están buscando al Buddha como la figura ejemplar que un verdadero seguidor del Dharma debe emular.

Los dos difieren primariamente en tanto que ven al Buddha desde dos diferentes perspectivas. Voy a usar una analogía para ilustrar esto para luego ofrecer una explicación más completa. La Sala del Buddha aquí en nuestro monasterio tiene dos entradas situadas a ambos lados de la imagen del Buddha. Si uno mira la imagen al entrar en la sala por el lado occidental, el Buddha aparece de una manera; ese ángulo destaca ciertas características de la cara. Si uno mira la imagen al entrar en la sala por el lado oriental, el Buddha aparece de un modo diferente; ese ángulo destaca otras características del rostro. Veo esto como un símil apropiado para describir la forma en que las dos tradiciones ven al Buddha y su iluminación. Veo que tanto los tempranos suttas Nikāyas y Āgamas, y los sūtras Mahāyāna, nos dan diferentes perspectivas del Buddha y su iluminación y por lo tanto ofrecen una comprensión distinta de lo que significa ser un verdadero seguidor del Buddha.

Para caracterizar brevemente estas perspectivas, yo diría que los Nikāyas y Āgamas nos dan una "perspectiva histórico-realista" del Buddha, mientras los sutras Mahāyāna nos dan una "perspectiva cósmica-metafísica". Mediante el uso de estos términos, no intento utilizar los Nikāyas para triunfar sobre los sūtras Mahāyāna - aunque, naturalmente, yo sostengo que tienen mayores probabilidades de estar más cercanos a las propias enseñanzas verbales del Buddha. Más bien, sólo estoy tratando de caracterizar los puntos de vista que utilizan para ver al Buddha e interpretar su significado para el mundo. Estas dos perspectivas entonces, definen lo que el Buddha logró a través de su iluminación. Cuando tomamos el punto de vista histórico-realista, el Buddha se convirtió en un arhat. Sin embargo, a pesar de ser un arhat, fue lo que podríamos llamar "un arhat con diferencias"; por otra parte no era simplemente un arhat con algunas diferencias fortuitas sino un arhat cuyas diferencias con el tiempo lo elevaron a un nivel distinto, el de *Bhagava*, un maestro mundial, uno que se destacaba por encima de todos los otros arhats.

Estas diferencias abrieron la puerta, por así decirlo, a la "perspectiva cósmico-metafísica" del Buddha como una manera de entender lo que representaban estas diferencias.

Una vez que la puerta se abrió, el Buddha fué visto como el que llevó a cabo la consumación de la larga carrera del bodhisattva, la cual se extiende sobre incontables eones, en el que se sacrificó muchas veces de varias formas por el bien de los demás: este es el aspecto *cósmico* de esa perspectiva. Asimismo, era visto como el que llegó a la verdad última, el *Tathāgata* que ha venido de la Talidad (*táthā + agata*) y que había ido a la Talidad (*táthā + gata*), y sin embargo, no permanece en ninguna parte: este es el aspecto *metafísico* de esta perspectiva. Este punto de vista cósmico-metafísico se convirtió en una característica del Mahāyāna.

III. La perspectiva de los Nikāyas

Como ya he indicado anteriormente, hay un sentido en el que ambos, tanto los Nikāyas como los sutras Mahāyāna toman como su proyecto el demostrar lo que se requiere de alguien que quiere "seguir los pasos del Maestro." Pero ellos toman este proyecto desde dos puntos de vista diferentes. Voy a explicar primero el punto de vista de los Nikāyas y a continuación el punto de vista de los sūtras Mahāyāna.

Los Nikāyas empiezan con nuestra común condición humana y describen al Buddha *como comenzando desde el interior de esta misma condición humana*. Es decir para los Nikāyas,

el Buddha es desde el inicio un ser humano que participa plenamente de nuestra humanidad. Él nace entre nosotros como un hombre sujeto a las limitaciones de la vida humana. A medida que crece, se enfrenta con lo inevitable de la vejez, la enfermedad y la muerte, que le revelan la miseria profunda que perpetuamente se esconde detrás de la juventud, la salud y la vida, burlándose de nuestros más brillantes alegrías. Al igual que muchos otros pensadores indios de su tiempo, busca una forma de liberación de las aflicciones de la vida - y como él lo dice, busca la liberación sobre todo *para sí mismo*, no con algún gran pensamiento en mente de salvar al mundo. Él sale, se convierte en un asceta y se involucra en una lucha incesante por la liberación.

Finalmente, encuentra el camino correcto y logra la felicidad del nirvāna. Después de su logro, considera si debe poner a disposición de los demás el camino y *su primer impulso es no hacerlo*. Es notorio que *casi* sigue el curso del *paccekabuddha*. Es sólo cuando la deidad Brahmā Sahampati le suplica, que él asume la tarea de enseñar este camino a los demás. Su mayor logro es haber alcanzado el nirvāna, el estado libre de toda esclavitud y del sufrimiento. Este es el gran objetivo, el fin último de todo el esfuerzo espiritual, la paz más allá de toda la ansiedad y el malestar de la condición humana común. Al enseñar el camino, pone este objetivo a disposición de otros y aquellos que siguen la ruta alcanzan la misma meta que él alcanzó.

El Buddha es el primero de los arhats, si bien los que llegan a la meta siguiendo su camino, también llegan a ser arhats. En el verso de homenaje al Buddha, se dice: "*Iti pi so Bhagavā Araham...*" - "El Bienaventurado por excelencia es un arhat ...". Poco después de su iluminación, mientras caminaba hacia Benarés para encontrarse con los cinco monjes, un caminante paró al Buddha y le preguntó quién era. El Buddha respondió: "Yo soy el arhat en el mundo, yo soy el maestro supremo" (MN 26 / I 171). Así que el primero de todos los Buddhas se declara a sí mismo un arhat. La marca que define a un arhat es el logro del nirvāna en la vida presente. La palabra "arhat" no fue acuñada por el Buddha, pero estaba vigente, inclusive, antes de su aparición en la escena religiosa india. La palabra se deriva del verbo *arahati*, que significa "ser digno" y por lo tanto se refiere a una persona que es verdaderamente digna de veneración y de ofrendas. Entre los buscadores espirituales de la India en el tiempo del Buddha, la palabra se utilizaba para designar a una persona que había alcanzado la meta final ya que por esta razón eran dignos de veneración y ofrendas. Desde la perspectiva de los Nikāyas, el objetivo final - el objetivo en términos estrictamente doctrinales - es nirvāna y el objetivo en términos humanos es el estado de arhat, el estado de una persona que ha alcanzado el nirvāna en esta vida. La

iluminación de Buddha es significativa porque marcó la primera realización del nirvāna en esta era histórica. Podríamos decir que el Buddha se eleva sobre el horizonte de la historia como un arhat; en su manifestación histórica, como un arhat, él está por encima de los albores del conocimiento humano.

Después de alcanzar la iluminación, el Buddha hace que el camino hacia la iluminación esté disponible para muchos otros. La iluminación es valorada, porque es la puerta de entrada a la máxima libertad del nirvāna. En los Nikāyas, nos encontramos con varias descripciones del proceso por el cual el Buddha alcanzó la iluminación y hay los correspondientes textos que describen la iluminación de los discípulos en los mismos términos. En MN 26, el Buddha dice que "estando yo mismo sujeto al nacimiento, al envejecimiento, a la enfermedad y a la muerte, he alcanzado el estado de no nacido, sin edad, sin enfermedad, sin muerte, la suprema seguridad contra la esclavitud, el Nibbāna" (MN I 167). Pocos meses más tarde, cuando enseñaba el Dharma a sus primeros cinco discípulos, dice de ellos: "Cuando esos monjes fueron instruidos y guiados por mí, estando sujetos al nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte, ellos alcanzaron el estado del no nacimiento, sin edad, sin enfermedad, sin muerte, la suprema seguridad contra la esclavitud, el Nibbāna "(MN I 173). Así, el logro de estos monjes se describe exactamente en los mismos términos que el Buddha utiliza para describir su propio logro. De nuevo, en varios suttas - MN 4, MN 19, MN 36 - el Buddha describe su logro de la iluminación como el desarrollo de dos etapas principales. Primero viene la realización de los cuatro jhānas. Segundo, durante las tres partes de la noche, alcanza los tres altos conocimientos: el recuerdo de vidas pasadas, el conocimiento del fallecimiento y el renacimiento de los seres de acuerdo con su karma y el conocimiento de la destrucción de las *āsavas*, las contaminaciones primordiales que sustentan la ronda de renacimientos. Ahora, varios suttas de la misma colección, el Majjhima Nikāya, describen la iluminación del discípulo precisamente de esa manera: la realización de los cuatro jhānas y la realización de los tres más elevados conocimientos, véase por ejemplo, MN 27, MN 51, MN 53. Si bien es cierto que no todos los discípulos lograron los jhānas y muy probablemente no alcanzaron los dos primeros conocimientos superiores, esto pareció marcar un cierto nivel ideal en la temprana Sangha - una norma que el Buddha y los grandes arhats tienen en común.

En SN 22:58, el Buddha dice que tanto el *Tathāgata* como el discípulo arhat son iguales al ser liberados de los cinco agregados: forma, sensación, percepción, formaciones volitivas y

conciencia. Así que, ¿cuál es la diferencia entre ellos? La respuesta del Buddha indica que la distinción se determina por la prioridad temporal: el *Tathāgata* es el que inició el camino, el productor del camino, el que declara el camino. Él es el conocedor del camino, el descubridor del camino, el que explica el camino. Sus discípulos viven siguiendo el camino y después serán poseedores de ese camino. Pero ambos recorren el mismo camino y alcanzan el mismo objetivo final.

Así, el Buddha se distingue de los discípulos arhat, no por una diferencia categórica en sus respectivos logros, sino por su papel: él es el primero en esta época histórica de alcanzar la liberación y sirve como guía incomparable para dar a conocer la vía a la liberación. Él tiene habilidades en la enseñanza que incluso el más capaz de sus discípulos no puede igualar, pero respecto al logro de la trascendencia mundana, tanto el Buddha como los arhats son "*buddho*", "iluminados", en el sentido que han comprendido las verdades que deben ser comprendidas. Ambos son '*nibbuto*', es decir que son seres que han extinguido las corrupciones [mentales] y por lo tanto han alcanzado la paz del nirvāna. Ambos son '*suviutto*', es decir seres totalmente liberados. Ellos han comprendido totalmente la verdad del sufrimiento, han abandonado el deseo vehemente, el origen del sufrimiento; ellos han alcanzado el nirvāna, la cesación del sufrimiento, y han completado la práctica del noble sendero óctuple como el camino que conduce al cese del sufrimiento.

Como el primero en cumplir con todos estos logros meritorios, el Buddha cumple dos funciones. Primero, sirve como un ejemplo, el ejemplo supremo; casi todos los aspectos de su vida son ejemplares, pero sobre todo, su propia persona demuestra la posibilidad de alcanzar la libertad perfecta de todas las cadenas de la mente, la liberación completa del sufrimiento, la liberación de las trampas del nacimiento y de la muerte. Segundo, como se ha dicho, él sirve como el guía, el que conoce el camino y puede enseñarlo en sus detalles más intrincados. Como guía, constantemente exhorta a sus discípulos a hacer un dedicado esfuerzo para alcanzar el objetivo final, el nirvāna. Los insta a esforzarse tan diligentemente como se esforzaría un hombre por apagar su turbante en llamas. Los fuegos del corazón humano son la codicia, el odio y la ignorancia; su extinción es nirvāna. Los que apagan la codicia, el odio y la ignorancia son Arhats.

IV. Como se distingue el Buddha de otros arhats

No obstante, no sería correcto decir que la prioridad temporal es *la única cosa* que distingue el Buddha de los arhats. Para poner de manifiesto la diferencia, quiero tomar dos series de patrones que reproducen muchas veces los textos, una para el Buddha y otra para los arhats. Ya he citado la apertura del patrón para el Buddha y ahora permítanme tomarla en su totalidad: "El Bienaventurado es un arhat, perfectamente iluminado, poseedor de la conducta y el conocimiento verdadero, sublime, conocedor del mundo, educador insuperable de las personas a ser instruidas, maestro de los devas y los seres humanos, iluminado, El Bienaventurado".

Hay nueve epítetos aquí. De esos nueve, cuatro se utilizan también para los discípulos arhats: arhat, poseedor de un verdadero conocimiento y conducta, el sublime, el iluminado; cinco se utilizan exclusivamente para el Buddha: perfectamente iluminado, conocedor del mundo, el educador sin igual de las personas que van a ser instruidas, de los devas y los seres humanos, el Bienaventurado. Hay que tener en cuenta que de estos cinco, dos (educador sin igual de las personas a ser disciplinadas, el maestro de los devas y los seres humanos) se refieren explícitamente a lo que el Buddha significa para los demás, mientras que, según tengo entendido, este aspecto también está implícito en la palabra "*Bhagava*". Incluso los epítetos que significan conocimiento tienen la intención de demostrar que él es una autoridad confiable, es decir, que en razón de su sabiduría o conocimiento, es alguien en quien pueden confiar los demás como fuente de orientación. Así que cuando el Buddha es designado un *sammā sambuddha*, "el perfectamente iluminado", se pone de relieve, no sólo la plenitud de su iluminación, sino también su autoridad y confiabilidad como un maestro espiritual.

La fórmula para el arhat dice así: "He aquí que un monje es un arhat, aquel cuyas corrupciones han sido destruidas, que ha vivido la vida espiritual, que ha hecho lo que tenía que hacer, que ya se deshizo de la carga, que alcanzó su propia meta, que destruyó por completo las cadenas de la existencia, alguien completamente liberado a través del conocimiento final." Ahora, todos estos epítetos son también verdaderos para el Buddha, pero el Buddha no es descrito de esta manera, porque estos términos enfatizan el logro de la propia liberación y el Buddha es exaltado, no fundamentalmente como el que ha conseguido su propia liberación, sino como el que abre las puertas de la liberación para otros. Es decir, incluso en los arcaicos suttas de

los Nikāyas, el significado de “respecto a otros”, ya está siendo sutilmente atribuida a la condición del Buddha y no al de arhat.

Aunque el contenido de la iluminación del Buddha, de acuerdo con los suttas Nikāya, no difiere cualitativamente de la de otros arhats, juega un papel diferente en lo que podríamos llamar el gran esquema cósmico de la salvación. La iluminación del Buddha tiene un componente esencialmente "dirigido al otro", componente que ha estado presente desde el principio. En virtud de haber alcanzado la iluminación, el Buddha sirve como el gran maestro que "abre las puertas a la Inmortalidad". En AN I, xiii, 1 se dice que es la única persona que surge en el mundo para el bienestar del mundo, por compasión hacia el mundo, por el bien de los devas y los seres humanos. MN 19 lo compara con un hombre amable que lleva una manada de ciervos (que significa los seres sensibles) desde un lugar de peligro a un lugar seguro; MN 34 lo compara con un pastor sabio que lleva a sus vacas (es decir, los nobles discípulos) en forma segura al otro lado del río. De acuerdo a MN 35, el Buddha es honrado por otros arhats porque él es uno que, habiendo alcanzado la iluminación él mismo, enseña el Dharma por el bien de la iluminación; habiendo alcanzado la paz, enseña por el bien de la paz; habiendo alcanzado el nirvāna, enseña en aras del nirvāna (MN I 235). Él es perfecto en todos los aspectos y la más importante de sus perfecciones es su capacidad de enseñar el Dharma de manera que se adapte mejor a las capacidades de aquellos que acuden a él para recibir orientación. Su enseñanza siempre se adapta exactamente a las capacidades de los que buscan su ayuda y cuando siguen sus instrucciones, reciben resultados favorables, sea que éstos simplemente sean el beneficio de la fe o el logro de la liberación.

Otros arhats ciertamente pueden enseñar y muchos le enseñan a grupos de discípulos. Sin embargo, como maestros no se comparan con el Buddha. Esto es así por lo menos en dos aspectos: En primer lugar, el Dharma que enseñan a los demás viene del Buddha, de modo que en definitiva, es el Buddha la fuente de su sabiduría y en segundo lugar, sus habilidades en la enseñanza nunca se equiparan completamente con las del Buddha, que es el único que conoce el camino en su totalidad. El Buddha puede funcionar tan eficazmente como un maestro porque su logro de la iluminación - el conocimiento de las cuatro nobles verdades, que conlleva la destrucción de las corrupciones - trae consigo la adquisición de otros tipos de conocimientos que se consideran patrimonio especial de un Buddha. El principal de ellos, de acuerdo con las fuentes más antiguas, son los diez poderes del Tathāgata (ver MN I 70-71), que incluyen el conocimiento

de las diversas inclinaciones de los seres (*sattānaṃ nānādhimuttikatam yathābhūtam ñāṇam*) y el conocimiento del grado de madurez de las facultades de otros seres (*parasattānaṃ parapuggalānaṃ indriyaparopariyattam yathābhūtam ñāṇam*). Estos tipos de conocimientos le permitirán al Buddha entender las inclinaciones y capacidades mentales de una persona que viene a él en busca de orientación y para enseñar a esa persona en la forma particular que resulte más beneficiosa, teniendo en cuenta plenamente su carácter y las circunstancias personales. Él es, pues, "el educador sin igual de las personas a ser instruidas." Mientras que los discípulos arhats están limitados en su capacidad de comunicación, el Buddha puede comunicarse efectivamente con los seres en muchos otros ámbitos de la existencia, así como con personas de diversos ámbitos de la vida. Esta habilidad lo señala como "el maestro de los devas y los seres humanos."

Así, podemos ver los aspectos en los que el Buddha y los discípulos arhats comparten ciertas cualidades en común, sobre todo, su liberación de todas las corrupciones [mentales] y de todos los lazos que conectan a la ronda de renacimientos. Y también vemos cómo el Buddha se distingue de sus discípulos, a saber: (1) por la prioridad de su logro (2) por su función de maestro y guía y (3) por su adquisición de ciertas cualidades y modos de conocimiento que le permiten funcionar como maestro y guía. Además, tiene un cuerpo físico dotado con treinta y dos excelentes características y con otras marcas de la belleza física. Esto inspira confianza en los que se basan en la belleza de la forma.

V. El Problema del bodhisattva

Dije antes que cada actitud extrema - "purismo Nikāya" y "elitismo Mahāyāna" - deja de lado hechos que son incómodos con respecto a sus puntos de vista. El "Elitismo Mahāyāna" deja de lado el hecho de que en su manifestación histórica, por lo que podemos conocer a través de los primeros registros de sus enseñanzas, el Buddha no enseñó el camino del bodhisattva, lo que aparece únicamente en documentos que empiezan a surgir por lo menos un siglo después su fallecimiento. Lo que el Buddha enseñó constantemente, de acuerdo con los primeros registros, es el logro del nirvāna al alcanzar la calidad de arhat. El problema que aqueja al "purismo Nikāya" es la figura del Buddha mismo, porque en el Buddha nos encontramos con una persona que, mientras que arhat, no alcanzó la calidad de arhat como el discípulo de un Buddha, *sino*

como un Buddha. En los propios Nikāyas, él es representado no sólo como el primero de los arhats, sino como un miembro de una clase de seres - los Tathāgatas - que poseen características únicas que los diferencian de todos los demás seres, incluyendo sus discípulos arhats. Los Nikayas, por otra parte, se refieren a los *Tathāgatas* como supremos en todo el reino de los seres sensibles: "Monjes, en cualquier medida que haya seres, ya sea sin pies o con dos pies, cuatro pies o muchos pies; tanto si tienen forma o sin forma; sea que perciban o no, o que carezcan de percepción y de falta de percepción, el Tathāgata, el Arhat, el Perfectamente Iluminado es declarado el mejor entre ellos " AN 4:34).

Ahora bien, ya que el Buddha se distingue de sus discípulos liberados en la forma esbozada anteriormente, parece casi evidente que en sus vidas pasadas, él debió seguir un curso de preparación suficiente para producir un tal estado de exaltación, a saber, el curso de un bodhisattva. Esta conclusión es, de hecho, un punto de acuerdo común a todas las escuelas budistas, tanto las derivadas del budismo temprano como las que pertenecen al Mahāyāna; también me parece que es una conclusión derivada de la reflexión. De acuerdo con todas las tradiciones budistas, para alcanzar la suprema iluminación de un Buddha se requiere la formación de un propósito deliberado y el cumplimiento de las perfecciones espirituales, las *pāramis* o *pāramitās* y es un bodhisattva quien realiza la práctica de estas perfecciones. Sin embargo, los Nikāyas y los Āgamas, los más antiguos textos, son extrañamente silenciosos ante éste gran problema.³ En los Nikāyas, el Buddha se refiere a sí mismo como un Bodhisattva durante el período anterior a su iluminación: en su vida inmediatamente anterior, cuando habitaba en el cielo Tusita y durante el período de su vida final, como el Gotama del clan Sakya, antes de su iluminación.⁴ Pero no dice nada que sugiera que *conscientemente* ha seguido un tipo de conducta deliberada dirigida a alcanzar la Budeidad. Por otra parte, poco después de su iluminación, cuando el Buddha considera el enseñar o no el Dhamma, dice que primero estuvo inclinado a "vivir en tranquilidad" (*appossukkatāya cittaṃ namati* MN 26/ I 168; Vin I 5), es decir, *no* enseñar, lo que sugiere que incluso después de su iluminación no podría haber cumplido la función de un *sammā sambuddha*, pero podría haberse convertido en un *paccekabuddha*.

Hay, sin embargo, otros pasajes esparcidos a través de los Nikāyas que nos impiden sacar la conclusión definitiva de que el Buddha de alguna manera tropezó con la budeidad simplemente por casualidad o que su vacilación implica una posibilidad real de elección. Estos

pasajes sugieren, por el contrario, que su logro de la Budeidad ya estaba preparado en sus nacimientos anteriores. Aunque no dicen que en sus vidas pasadas estuvo deliberadamente siguiendo un camino de bodhisattva para alcanzar la budeidad, los Nikāyas lo representan habitando en el cielo Tusita en su existencia inmediatamente anterior (como señalé anteriormente), destinado a convertirse en un completo Buddha iluminado en su próxima vida como Gotama del clan Sakya y esto implica que en sus vidas pasadas debía haber cumplido los más exigentes requisitos para asumir tan exaltado rol, para convertirse en el mayor y más altamente venerado ser en todo el mundo. Cuando él desciende en el vientre de su madre, una luz inconmensurable aparece en el mundo superando a la luz de los devas y esa clase de luz aparece de nuevo en su nacimiento. Cuando nace, es primero recibido por deidades y el cielo vierte corrientes de agua para lavarle a él y a su madre. Inmediatamente después de su nacimiento, él da siete pasos y se declara a sí mismo, como el mejor del mundo MN 123 / III, 120-23). Los dioses cantan canciones de alegría, declarando que el bodhisattva ha surgido para el bienestar y la felicidad del mundo humano (Sn 686). Tales pasajes, por supuesto, podrían ser vistos como adiciones posteriores a los Nikāyas, indicativo de una etapa en que la "leyenda del Buddha" ya había incursionado en los textos más antiguos. Sin embargo, dada la ley de causa y efecto actuando en las dimensiones espirituales del dominio humano, parece prácticamente imposible que cualquier persona pudiera haber alcanzado la estatura extraordinaria de un Buddha sin haber hecho un esfuerzo deliberado a través de muchas vidas para alcanzar tan supremo logro.

A pesar de estas consideraciones, en los Nikāyas, al Buddha nunca se le ve enseñando a otros a entrar en un camino de bodhisattva. Cada vez que insta a sus discípulos monásticos a luchar por cualquier objetivo, lo hace para que luchen por alcanzar el estado de arhat, por la liberación, por el nirvāna. Cada vez que los discípulos monásticos se dirigen al Buddha, piden orientación para seguir el camino de arhat. Los monjes que el Buddha elogia entre la Sangha son los que han alcanzado el estado de arhat. Los discípulos laicos a menudo alcanzan los tres estadios inferiores de la liberación, desde la entrada en la corriente hasta el no retorno; aquellos que carecen de potencial para trascender los logros del mundo, aspiran a un renacimiento celestial o a un afortunado renacimiento en el reino humano. Sin embargo, jamás se ha hecho mención alguna de un discípulo laico andando el camino del bodhisattva y mucho menos de una dicotomía entre arhats monásticos y laicos bodhisattvas.

No es necesario, sin embargo, simplemente tomar los Nikāyas en su valor nominal, mas se pueden plantear preguntas. ¿Por qué es que en los Nikāyas nunca encontramos ningún caso de un discípulo viniendo al Buddha a pedir orientación en el seguimiento del camino del bodhisattva para alcanzar la budeidad? ¿Y por qué es que el Buddha nunca es visto exhortando a sus seguidores a tomar el camino del bodhisattva? Las preguntas por sí mismas parecen perfectamente legítimas y he tratado de encontrar varias explicaciones, aunque sin completo éxito. Una explicación es que hubo casos en que esto sucedió, pero quienes compilaron los textos las filtraron, porque tales enseñanzas no fueron consistentes con las enseñanzas dirigidas a alcanzar el estado de arhat. Esta hipótesis parece poco probable porque si los discursos sobre el camino a la budeidad tenían la huella de las verdaderas enseñanzas del Buddha, es improbable que los monjes que compilaron los textos los hubieran omitido. Otra explicación es que en la primera fase del budismo, la fase *pre-textual*, el Buddha fué simplemente el primer arhat que enseñó el camino hacia ese estado y no difería significativamente de aquellos de entre los discípulos arhats que poseían los tres tipos más elevados de conocimiento, y los *iddhis*, los poderes sobrenaturales. De acuerdo con esta consideración, los Nikāyas son el producto de varias generaciones de elaboración monástica y por tanto ya muestran vestigios de la apoteosis del Buddha, su elevación a un estado exaltado (pero aún no super humano). En esta hipótesis, si pudiéramos tener una máquina del tiempo que nos llevara de vuelta a los tiempos del Buddha, nos encontraríamos con que el Buddha difería de los otros arhats principalmente en la prioridad de su logro y en ciertas habilidades que poseía como maestro, pero estas diferencias no serían tan grandes como incluso los viejos Nikāyas las muestran. Sin embargo, esta posición parece despojar al Buddha de lo que es más característico de él: su asombrosa habilidad para penetrar profundamente en los corazones de aquellos que vinieron a él en busca de orientación y enseñar en la única manera adecuada para sus caracteres y situaciones. Esta capacidad denota una profunda compasión, un espíritu de servicio desinteresado, que armoniza mejor con el posterior concepto del bodhisattva que con el concepto canónico del arhat como lo vemos descrito, por ejemplo, en muchos de los poemas de la Therāgātha o los poemas *muni* del Sutta-nipāta.

Después de todas estas consideraciones, tengo que confesar mi incapacidad para ofrecer una solución totalmente convincente a este problema. En vista del hecho de que en los últimos tiempos muchos budistas, en las tierras Theravāda y en el mundo Mahāyāna, han sido inspirados por el ideal bodhisattva, es sorprendente que las enseñanzas acerca de un camino del bodhisattva

o las prácticas del bodhisattva no estén incluidas en los discursos considerados provenientes de la época más antigua de la historia de la literatura budista. Esto sigue siendo un rompecabezas, para mí personalmente y también, creo, un rompecabezas para la historiografía budista. En cualquier caso, los textos que hemos heredado no muestran una diferencia tan pronunciada entre las funciones de "relación con los otros" del Buddha y la llamada "auto-iluminación" de los arhats, tal como la tradición posterior las hace aparecer. Los Nikāyas muestran suficiente énfasis en la actividad altruista con el objetivo de compartir el Dharma con los demás. Es cierto, sin embargo, que la mayor parte de este énfasis proviene del propio Buddha en forma de órdenes a sus discípulos. Así, varios textos distinguen cuatro clases de personas: Los interesados únicamente en el bien de sí mismos; los interesados únicamente en el bien de los demás; los que no están interesados en el bien de sí mismos o en el bien de otros y los interesados en el bien de ambos. Estos textos alaban como superiores a los que se dedican al bien de ambos. Y lo que se entiende por completa dedicación al bien de ambos es practicar el noble sendero óctuple y enseñar a otros su práctica; observar los cinco preceptos y animar a otros a observarlos; esforzarse en eliminar la codicia, la aversión y la ignorancia y alentar a otros a hacer lo mismo (AN 4:96-99). En otros suttas el Buddha insta a todos los que conocen los cuatro fundamentos de la atención a enseñarlos a sus familiares y amigos y lo mismo se dice de los cuatro factores de entrada en la corriente y las cuatro nobles verdades (SN 47:48, 55: 16-17, 56:26). En el comienzo de su ministerio, él exhorta a sus discípulos a ir y predicar el Dharma "por compasión hacia el mundo, por el bien, el bienestar y la felicidad de los devas y los seres humanos" (Vin I, 21). Entre las cualidades importantes de un monje sobresaliente están el aprendizaje copioso y la habilidad para exponer el Dharma, dos cualidades que son directamente relevantes para el beneficio de los demás. Asimismo, debemos recordar que el Buddha estableció una orden monástica sujeta a normas y regulaciones diseñadas para hacer que funcione como una comunidad armoniosa y estas normas a menudo exigen la renuncia del propio interés por el bien de una comunidad o grupo mayor. En cuanto a los seguidores laicos, el Buddha alaba a aquellos que practican por su propio bien, por el bien de los demás y para el bien de todo el mundo. Muchos prominentes laicos seguidores convirtieron a sus colegas y vecinos al Dharma y los guiaron en la práctica correcta.

Así, podemos ver que, si bien el budismo temprano hace hincapié en que cada persona es responsable en última instancia de su propio destino, al considerar que nadie puede purificar a

otro o rescatar a otro de las miserias del *samsara*, también incluye una dimensión altruista que la distinguía de la mayor parte de los otros sistemas religiosos que florecieron junto a ella en el norte de la India. Esta dimensión altruista podría ser vista como la "semilla" desde la cual la doctrina bodhisattva se desarrolló. Podría ser también considerada como uno de los elementos del budismo antiguo que contribuyeron al surgimiento del Mahāyāna.

VI. La transición hacia el concepto de bodhisattva de pleno derecho

Tal vez para que una doctrina bodhisattva de pleno derecho surgiera en el budismo, se necesitaba algo más que la concepción del Buddha que se encuentra en los textos antiguos de los Nikāyas. Así, el proyecto común de comparar el arhat de los Nikāyas con la figura del bodhisattva de los sutras Mahāyāna puede ser algo equivocado. A mi modo de ver, uno de los factores que subyace a la aparición de la auténtica doctrina bodhisattva de pleno derecho fue la transformación del arcaico concepto del Buddha de los sutras Nikāya en la figura del Buddha de la fe religiosa budista y de la leyenda. Esto tuvo lugar principalmente en la edad del Budismo sectario, es decir, entre la fase del Budismo Temprano representado por los Nikāyas y el principio del Budismo Mahāyāna. Durante este período, dos desarrollos importantes del concepto de Buddha ocurrieron. En primer lugar, el número de los Buddhas se multiplicó y en segundo lugar, los Buddhas fueron dotados de cualidades cada vez más exaltadas. Estas tendencias produjeron algo diferente en las distintas escuelas budistas, pero ciertas características comunes las unieron.

Los Nikāyas mencionan seis Buddhas antes de Gotama y uno posterior, Metteyya (sánscr: Maitreya). Ahora, dado que el tiempo cósmico es sin principio discernible o fin concebible, se concluyó que incluso antes tuvo que haber Buddhas y por lo tanto el número de Buddhas del pasado aumentó; historias de algunos de estos han entrado en circulación y los han traído a la vida. Dado que el espacio era ilimitado y con sistemas mundiales como el nuestro esparcidos en "las diez direcciones", algunas escuelas plantearon la existencia *actual* de los Buddhas en otros mundos más allá del nuestro, Buddhas que aún están vivos, a quienes se les puede rendir culto y por medio del poder de la meditación, realmente verlos a través de la visión contemplativa.

Los textos del budismo sectario aumentaron las facultades de conocimiento del Buddha, hasta que finalmente se le atribuyó nada menos que la omnisciencia. Llegó a poseer numerosos poderes milagrosos. Se agregaron dieciocho especiales "dharma del Buddha" que no se mencionan en los antiguos suttas. Muchas leyendas e historias que describen las maneras maravillosas como él enseña y transforma a los demás entraron en circulación. Algunas de estas historias ya se encontraban en los suttas: las historias de sus encuentros con el asesino en serie Angulimāla, el demonio feroz Ālavaka, el leproso pobre Suppabuddha, el malgeniado brahmán Bhāradvāja. Estas historias aumentaron mucho, pintando un cuadro del Buddha como el maestro increíblemente ingenioso que rescata a la gente de la miseria y la ignorancia de todo tipo. Él rompe el orgullo de los altivos brahmanes; brinda consuelo a las madres y a las viudas angustiadas, disipa la complacencia de guerreros orgullosos y cortesanas hermosas, supera en debates a los estudiosos inteligentes, y a los ascetas rivales en las hazañas de poderes sobrenaturales, enseña a los millonarios avaros las maravillas de la generosidad, predica la diligencia en los monjes desatentos; se gana el respeto de reyes y príncipes. Cuando los devotos budistas estudiaron la vida del difunto Maestro y reflexionaron sobre lo que representó su grandeza extraordinaria, no pasó mucho tiempo para que se dieran cuenta de que lo más destacado de él era su compasión ilimitada. No contentos con limitar a una sola vida su preocupación compasiva, la extendieron a lo largo de innumerables vidas en la cadena de la existencia del *samsara*. Sus creativas imaginaciones, generaron un vasto tesoro de historias de nacimientos, es decir, acerca de los nacimientos anteriores del Buddha. Estas historias - las Jātakas o "Vidas anteriores del Buddha" - narran cómo se había preparado para su misión como un Buddha, siguiendo el camino de un bodhisattva durante eones inimaginables.

La tónica de las más memorables de estas historias es el servicio y el auto-sacrificio. Fué por servir a los demás y sacrificarse por el bien de ellos que el bodhisattva ganó los méritos y adquirió las virtudes que le daban derecho a alcanzar la budeidad. Así, a lo largo del pensamiento budista de las escuelas del budismo temprano la dimensión altruista de la iluminación del Buddha estaba en primer plano, literalmente, tallada en piedra - en los pilares y los monumentos que se extienden desde la India hasta Indonesia - y conmemorada en los cuentos y la poesía. Desde esta perspectiva, la iluminación del Buddha fué significativa, no sólo porque abre el camino al nirvāna para muchos otros, sino porque se obtuvo después de una carrera de varios eones de duración, que comenzó con una motivación altruista y se ha sostenido a través de

muchos eones por una voluntad altruista. Durante esta carrera, se ha sostenido, el bodhisattva se clasificó para la budeidad mediante el cumplimiento de ciertas virtudes supremas, los *pāramīs* o *pāramitās*, que desde entonces ocuparon el lugar que mantenían los factores del noble sendero óctuple indicados en el Budismo temprano. Esta comprensión del Buddha, insisto, era común en *todas* las escuelas de budismo sectario, incluida la Theravāda.

Durante la edad del budismo sectario, las primeras escuelas budistas llegaron a admitir tres "vehículos" a la iluminación: el vehículo del discípulo arhat, ó *śrāvaka-yāna*, seguido por el mayor número de discípulos, el *pratyekabuddha-yāna* ó vehículo de los "iluminados solitarios" que alcanzan la realización sin un maestro, pero no enseñan y que es aún más difícil, y el vehículo del aspirante a la budeidad, el *bodhisattva-yāna* . Una vez que se generalizó en la corriente principal del budismo indio, la idea de los tres vehículos no sólo fué tomada por el Mahāyāna sino también finalmente absorbida por el conservador budismo Theravāda. Así, se lee en los últimos comentarios Theravāda tales como los de Ācariya Dhammapāla y otros, de los mismos tres *yānas* o de los tres tipos de *bodhi*: la iluminación de los discípulos, de los *paccekabuddhas* y de los *sammā sambuddhas*.⁵

VII. El surgimiento del Mahāyāna como el vehículo del bodhisattva.

Ahora, en algún momento durante este período, la interpretación altruista de la iluminación del Buddha que culminó en la concepción del camino del bodhisattva, apareció de nuevo en la comunidad budista y, para algunos miembros por lo menos, tomó la forma de una *norma obligatoria*. Cuando ellos reflexionaron profundamente lo que significaba ser un seguidor de los ideales del Buddha, tales discípulos budistas llegaron a la conclusión de que para seguir los pasos del Buddha en el sentido más elevado, ya no bastaba con seguir el noble sendero óctuple, destinado a la realización del nirvāna. Esta fué considerada como una opción válida, una opción que culmina con la liberación del discípulo y de los que inmediatamente pudieran recibir la influencia mediante la enseñanza y el ejemplo, pero sostienen que el Buddha mismo había aspirado a un estado que le permitía promover el bienestar y la felicidad de la multitud de devas y seres humanos. Por lo tanto, estos pensadores sintieron que la mejor opción, la forma más elevada para seguir al Buddha, era emprender el mismo sendero que el Buddha se había fijado para sí mismo: tomar los votos y seguir el camino del bodhisattva. Esto ha marcado la aparición

del *bodhisattva-yāna* como una concepción de la forma *ideal* de vida budista, el carácter obligatorio para el verdadero seguidor del Iluminado.

Este ideal surgido desde un punto de partida diferente al del budismo temprano ha generado un punto de vista diferente. Considerando que el budismo temprano toma (como vimos antes) la condición humana común como punto de partida e incluso desde el comienzo ve al Buddha como un ser humano sujeto a las debilidades propias de su condición, el budismo Mahāyāna temprano, toma como su punto de partida el antecedente cósmico de largo alcance como la razón del logro de la budeidad por parte del Buddha. Da una mirada retrospectiva a la primera concepción de *bodhichitta* del Buddha, a sus votos originales y a su práctica de los *pāramitās* en sus innumerables vidas y trata esto como el paradigma de la práctica. Es decir, ve este proceso, no solamente como una *descripción* de la trayectoria que sigue un Buddha, sino como una *recomendación* de la ruta que sus verdaderos discípulos *deben* seguir; algunas versiones posteriores del Mahāyāna ven esto como la actualización de un potencial para la budeidad, el *tathāgatagarbha* o "embrión del que viene tal como es" ya incrustado profundamente dentro de nosotros.

Podemos imaginar una época en que el *bodhisattva-yāna* fué conscientemente adoptado por un número cada vez mayor de budistas, probablemente primero en pequeños círculos de monjes que trataron de guiarse por los sūtras Nikāyas o Āgamas y las historias Jātaka que trataron de las vidas pasadas del Buddha. Ellos eran todavía miembros de las primeras comunidades budistas y probablemente no eran aún conscientes de sí mismos como una ramificación de una nueva tradición. Ellos no iban a pensar de sí mismos como "budistas Mahāyāna," tal como entendemos el término hoy en día, sino simplemente como comunidades de budistas comprometidos a seguir el *bodhisattva-yāna* al que podrían haber designado como *mahāyāna* simplemente en el sentido de que constituía el "gran rumbo" a la iluminación. Sin embargo, mientras que por algún tiempo intentaron mantenerse dentro de la corriente dominante del budismo, una vez que empiezan a propagar abiertamente el ideal del bodhisattva, se encuentran en abierta confrontación con aquellos que se han adherido más estrictamente a las ideas e ideales de los antiguos, enraizados, sutras. Esta confrontación pudo haber puesto de relieve su sentido de la diferencia y en consecuencia los condujo a la fusión consciente en las comunidades que giraban en torno a una nueva visión del camino y la meta budistas.

En este punto podrían haber encontrado que las enseñanzas de los sūtras Āgama-Nikāya, que describen las prácticas necesarias para alcanzar la liberación personal del ciclo de nacimiento y muerte, no satisfacían más sus necesidades. Ellos, por supuesto, pudieron haber aceptado estas enseñanzas como autoridad, ya que derivan directamente del Buddha, pero también sentían la necesidad de escrituras enraizadas en la misma autoridad que ofrece enseñanzas detalladas sobre las prácticas y las etapas del camino del bodhisattva, cuyo objetivo era nada menos que la perfecta budeidad. Se presume que fué para cubrir esta necesidad que los sutras Mahāyāna comenzaron a aparecer en la escena budista de la India. Exactamente cómo estos sūtras fueron compuestos en primer lugar e hicieron su aparición, es un asunto sobre el que la investigación contemporánea sigue estando en gran medida en la oscuridad.⁶ Todo lo que tenemos a nuestra disposición son los sutras Mahāyāna bastante bien desarrollados que representan lo que podríamos llamar la "segunda fase" o incluso la "tercera fase" del budismo Mahāyāna y de su desenvolvimiento. Desafortunadamente, no podemos utilizarlos para escudriñar las etapas iniciales del Mahāyāna, cuando estos sūtras estaban empezando a tomar forma, o incluso más allá de ese período, cuando las ideas mahāyānistas estaban todavía en la etapa de gestación, en busca de una coyuntura, sin aún expresarse en ningún documento literario.

Hay dos actitudes notables en los sūtras Mahāyāna tempranos, acerca del antiguo paradigma basado en el ideal del arhat. Una es afirmar su validez para el seguidor budista tradicional mientras que ensalza el camino del bodhisattva como el vehículo apropiado para la persona de aspiraciones excelentes. Esta actitud trata el ideal del arhat antiguo o el paradigma del *śrāvaka*, con respeto y admiración, mientras que prodigan los mayores elogios hacia el ideal del bodhisattva. Cuando esta actitud se adopta, los dos caminos - junto con el camino a la iluminación de un *pratekabuddha* - se convierten en tres vehículos válidos, elección que se deja al discípulo. La otra actitud que se ve en los sūtras Mahāyāna es de devaluar y denigrar. Esto involucra no simplemente el comparar desfavorablemente el camino al estado de arhat con el camino del bodhisattva (porque todas las escuelas budistas reconocieron la superioridad del camino del bodhisattva hacia la budeidad), sino que menosprecia y ridiculiza el viejo ideal del budismo antiguo, algunas veces tratándolo casi con desprecio. La primera actitud se ve en los primeros textos Mahāyāna como el Sūtra Ugraparipṛcchā.⁷ Con el tiempo, sin embargo, la segunda actitud se hizo más prominente hasta encontrar textos como el Sūtra Vimalakīrti, que ridiculiza a los grandes discípulos del Buddha como Sāriputta, Upāli y Puṇṇa Mantāniputta o el

Sūtra Aśokadattā, en el que una joven bodhisattva se niega a mostrar respeto a los grandes discípulos arhat o al Sūtra Saddharmapuṇḍarīka, que compara el nirvāna de los arhats con los salarios de un trabajador contratado. En algunos sūtras, se ha dicho que los arhats sienten vergüenza y se reprochan a sí mismos por alcanzar el estado de arhat o que son engreídos y están engañados. Es indiscutible que los sūtras Mahāyāna a menudo tienen pasajes de gran profundidad y belleza. Creo, sin embargo, que una actitud más conciliadora hacia la forma más antigua del budismo habría logrado la armonía entre las diferentes escuelas budistas hoy mucho más fácil de lo que en realidad es. Dentro de la escuela Theravāda, las enseñanzas Mahāyāna que apuntan al ideal bodhisattva y la práctica de los *pāramitās* se incorporaron en los comentarios posteriores, pero nunca de una manera que denigrara la antigua, más histórica meta budista del estado de arhat.

VIII. Romper antiguos estereotipos

En esta parte de mi presentación quiero utilizar este análisis histórico de romper viejos estereotipos y los prejuicios que han dividido a los seguidores de las dos formas principales del budismo. A partir de ahí podemos trabajar hacia una sana y no competitiva integración de las dos. Los dos estereotipos principales son los siguientes:

(1) Los Arhats y los budistas Theravāda, se preocupan exclusivamente por su propia salvación como opuesta al beneficio de los demás, tienen una estrecha fijación de la liberación personal porque son "temerosos del nacimiento y de la muerte", por lo tanto tienen poca compasión por los demás y no llevan a cabo actividades destinadas al beneficio de otros.

(2) Los seguidores del ideal del bodhisattva y los budistas Mahāyāna, están mucho más involucrados en proyectos sociales dirigidos a beneficiar a los demás, ellos no siguen la práctica que el Buddha asignó a sus discípulos, es decir, el control de la mente y el desarrollo de la visión profunda. Se han abrumado con los deberes sociales y han abandonado la práctica de la meditación.

Voy a tomar los dos estereotipos en orden y comenzaré con los antiguos arhats. Aunque el Buddha fue el pionero en descubrir el camino a la liberación, esto no significa que los discípulos arhats solo hayan cosechado egoístamente los beneficios del camino sin hacer nada

por los demás. Por el contrario, en los suttas podemos ver que muchos de ellos se convirtieron en grandes maestros por derecho propio y fueron capaces de guiar a otros hacia la liberación. Los más conocidos de ellos son Sāriputta, Mahākaccāna, Moggallāna, y Ānanda. Allí estaba el monje Puṇṇa que fue al país bárbaro Sunāparanta a enseñar el Dharma arriesgando su vida. Hubo monjas como Khemā y Dhammadinnā que fueron destacadas predicadoras; Paṭācarā, quien fue una maestra de la disciplina y muchas otras más. Durante cuatrocientos años, los textos budistas fueron preservados oralmente, transmitidos de maestros a estudiantes y, obviamente, tuvieron que haber miles de monjes y monjas que dedicaran su vida al aprendizaje de los textos y a enseñarlos a sus estudiantes, todo con el propósito de preservar el buen Dhamma y el Vinaya en el mundo.

El ejemplo establecido por los grandes discípulos arhats del Buddha, ha sido el modelo para los seguidores del ideal arhat a lo largo de la historia. Mientras que aquellos que persiguen este ideal no hacen tales nobles votos como lo hacen los seguidores del ideal del bodhisattva, ellos están inspirados por el ejemplo del Buddha y sus grandes discípulos trabajan para la elevación espiritual y moral de los demás en la medida de su capacidad: mediante la enseñanza, mediante el ejemplo y por la influencia espiritual directa, inspirados por la enseñanza del Buddha, "a ir a enseñar por el bienestar de la multitud, por la felicidad de la multitud, por la compasión hacia el mundo, para el bien, el bienestar y la felicidad de los devas y los seres humanos".

El patrón de vida de un seguidor de los ideales arhat se ajusta en muchos aspectos a los del Buddha. Tomo como ejemplo a los que aún no han logrado el estado de arhat pero siguen practicando dentro de este marco y han llegado a una etapa superior de realización espiritual. En la primera parte de su vida, ellos pueden ir a un monasterio del bosque o a un centro de meditación para entrenar con un maestro competente. Entonces, después de alcanzar un nivel suficiente de madurez para practicar por su cuenta, se irán en solitario a desarrollar su práctica por un período que podría durar cinco años o más. Luego, en un momento dado, sus logros empezarán a ejercer una influencia sobre los demás. Podrían comenzar a enseñar por iniciativa propia o sus maestros podrían pedirles que empiecen a enseñar o los futuros estudiantes podrían darse cuenta de que han alcanzado un estado superior y solicitan ser guiados por ellos. A partir de ese punto empiezan a enseñar y con el tiempo podrían llegar a ser maestros espirituales respetados, con muchos discípulos y muchos centros bajo su dirección.

En contraste con la imagen de "liberación personal egoísta" que los budistas Mahāyāna atribuyen a la arhats y a aquellos seguidores del *śrāvaka -yāna*, los más eminentes maestros de la tradición Theravāda a menudo enseñan a miles de discípulos monásticos y laicos. Algunos pueden trabajar diez o más horas al día. Por ejemplo, en los últimos tiempos, el Ven. Mahasi Sayadaw de Birmania ha establecido cientos de centros de meditación en Birmania y presidió el Sexto Concilio Budista; Ajahn Chah tuvo un monasterio principal y muchos monasterios sucursales en Tailandia, uno dedicado a los monjes extranjeros; el Ven. Pa Auk Sayadaw, U Pandita y Banthe Gunaratana - Maestros de meditación Theravāda de hoy en día - viajan por todo el mundo conduciendo cursos; Ajahn Maha Boowa, a los 93 años, reputado arhat, apoya sesenta hospitales en Tailandia y visita con regularidad a los pacientes para ofrecerles consuelo y distribuir medicinas. Los que no son competentes para actuar como maestros de meditación aún podrían convertirse en maestros de textos budistas y filosofía y dedicarse desinteresadamente a guiar a los demás en la comprensión del Dhamma, ya sea entrenando monjes y monjas, instruyendo a los laicos, enseñando en escuelas monásticas budistas o predicando en los templos budistas.

Desde la perspectiva Theravāda, mientras que el trabajo social es sin duda loable, de todos los beneficios que pueden ser conferidos a los demás, el beneficio más precioso es el regalo del Dharma. Así, la búsqueda de la liberación como un arhat no es una empresa puramente privada, personal, sino que tiene una influencia de gran alcance y puede tener un impacto sobre toda una sociedad. En los tradicionales países Theravāda, antes de la llegada de la influencia corruptora de occidente, toda la vida de la comunidad giraba en torno al Dhamma. Los monjes que meditaban en los bosques y las montañas fueron la inspiración y modelo para la sociedad, los que predicaban y enseñaban en los pueblos ayudaron a transmitir el Dhamma a la gente. La comunidad laica, desde el rey hasta los habitantes del pueblo, vieron como su deber principal, el ser soporte de la Sangha. Así que el objetivo supremo de alcanzar el estado de arhat se convirtió en el punto focal de un sistema social completo inspirado y sostenido por la devoción al Dhamma.

Aquellos que buscan la meta del nirvāna no esperan a convertirse en arhats para empezar a ayudar a otros. Dentro de este sistema, dar es considerado como el fundamento de todas las demás virtudes, es la base de los méritos y el primero de los diez *pāramitās*. Así, las escrituras pali y los monjes en su predicación, animan a la gente a dar lo mejor de su capacidad. Los laicos

apoyan a la Sangha al suplir sus necesidades básicas de alimentos, hábitos, vivienda y medicinas. También dan generosamente a los pobres y desfavorecidos. En Sri Lanka, por ejemplo, campañas de donación de sangre son comunes en las fiestas budistas y mucha gente dona sus ojos a los bancos de ojos y sus órganos corporales para la investigación médica después de su muerte. Hace poco me enteré de que en Sri Lanka, más de 200 monjes han donado los riñones, sin ningún pensamiento de remuneración o de cualquier otro beneficio personal, sólo por el privilegio de dar un órgano del cuerpo. Los monjes con conocimiento del Dhamma y habilidad para hablar se convierten en predicadores y maestros. Aquellos con capacidad de gestión podrían llegar a ser administradores de monasterios. Los pocos que están fuertemente motivados a hacer el esfuerzo para ganar la liberación en esta vida, dedican su energía a la meditación en las ermitas de los bosques. Los maestros expertos en meditación dedicarán su tiempo a enseñarla y también tratarán de encontrar tiempo para desarrollar su propia práctica. A veces tienen que posponer su propia práctica con el fin de cumplir con sus obligaciones docentes.

Esto en cuanto a malentendidos en relación con el ideal del arhat y ahora veamos los del *ideal del bodhisattva*: Creo que sería una simplificación excesiva equiparar la búsqueda del ideal bodhisattva con el compromiso en el servicio social y asumir que un bodhisattva renuncia a todos los entrenamientos en el camino a la liberación. A mi entender, la base del camino del bodhisattva es el surgimiento de *bodhichitta* (*bodhicittotpāda*), la aspiración a la iluminación suprema. Esto por lo general, solo surge a través de la diligente formación en la meditación. De acuerdo con las fuentes autorizadas en meditación budista Mahāyāna, para generar la *bodhichita*, uno debe sistemáticamente entrenar la mente para percibir a todos los seres como madres y padres, hermanas y hermanos y despertar hacia ellos ilimitada bondad amorosa y gran compasión, hasta que ésta percepción se convierta en natural y espontánea. Esto no es nada fácil. He leído que el Dalai Lama ha dicho que él mismo ha experimentado la *bodhichita* real sólo un par de veces, por unos momentos cada vez, así que esto nos da una idea de lo difícil que tal logro debe ser. No se puede alcanzar con sólo casualmente participar en un pequeño servicio social y luego convencerse a sí mismo que uno ha despertado la *bodhichitta*.

Es cierto que el bodhisattva hace el voto de trabajar por el bienestar de los demás en una manera más amplia que el seguidor del vehículo *śrāvaka*, pero todos esos esfuerzos son superficiales si no están motivados y apoyados por el verdadero *bodhichitta*. Además de generar la aspiración a la *bodhichitta*, el bodhisattva debe aplicar la *bodhichitta* a través de la práctica de

los seis *pāramitās* y otras grandes obras bodhisattva de abnegación propia. Los *pāramitās* comienzan con *dāna-pāramitā*, la perfección de dar. El compromiso social sin duda se puede incluir en esta categoría, ya que se trata de dar a otros regalos materiales y el don de la seguridad. Sin embargo, estos dones, así sean tan valiosos, no son iguales en valor al regalo del Dharma, ya que dar el Dharma conduce a la extinción definitiva del sufrimiento. Estar calificado para dar este regalo requiere de habilidades que van más allá del servicio social.

La siguiente perfección espiritual es *sīla-pāramitā*, la perfección de la moralidad y el compromiso social se puede incluir en la moralidad de la acción altruista, los actos que benefician a otros. En el ejercicio de servicios sociales, un bodhisattva también debe practicar la paciencia, paciencia para soportar difíciles circunstancias, paciencia para soportar el desaire y el abuso de los demás, de modo que él está cumpliendo *kṣānti-pāramitā*, la perfección de la paciencia. Y el trabajo de servicio social demanda energía. Esto ayuda a cumplir *vīrya-pāramitā*, la perfección del vigor. Así, el compromiso social puede contribuir a la realización de cuatro de los seis *pāramitās*.

Sin embargo, el bodhisattva también deberá cumplir *dhyāna-pāramitā*- y *prajñā-pāramitā*, las perfecciones de la meditación y la sabiduría y estas dos perfecciones requieren la adopción de un estilo de vida contemplativa. Los Sūtras Prajñā Parāmitā dicen que la *prajñā-pāramitā* guía y dirige los otros cinco *pāramitās* y los otros cinco *pāramitās* se convierten en "perfecciones" o virtudes trascendentales sólo cuando están conectados con *prajñā-paramita*. Pero *prajñā-pāramitā* sólo puede lograrse a través de la práctica contemplativa, por la búsqueda de un estilo de vida similar a la de una búsqueda del estado de arhat.

En los primeros sūtras Mahāyāna, tales como el Sūtra Ugraparipicchā, no se recomienda que el bodhisattva novicio monástico se sumerja en el trabajo social, sino que elija el bosque y se le instruye a dedicar sus esfuerzos a la meditación. Si nos fijamos en la historia del budismo Mahāyāna, ya sea en la India, China o el Tíbet, veríamos que los grandes maestros Mahāyāna tales como Nāgārjuna, Asanga, Atisha en la India; Huineng, Zhiyi, y Xuancang (Hsuan Tsang) en China; Longchen, Gampopa y Tsongkhapa en el Tíbet, no eran conocidos por su participación en el servicio social, sino por sus logros como filósofos, eruditos y maestros de meditación. El propio Buddha alcanzó los más altos logros en la meditación. Desde que los bodhisattvas siguen

la dirección de convertirse en Buddhas, es natural que deban perfeccionar las habilidades de meditación que son característicos de un Buddha.

Aunque la base filosófica y la motivación para los seguidores del vehículo bodhisattva difieren de la de los seguidores del vehículo *śrāvaka*, los estilos de vida de los dos no son muy diferentes. Las imágenes populares del apartado y solitario arhat y el sociable y super-activo bodhisattva son ficciones. En la vida real, los dos se parecen entre sí mucho más de lo que cabría pensar. Los arhats y los que tratan de lograr el estado de arhat, a menudo trabajan asiduamente para el mejoramiento espiritual y material de sus semejantes. Los bodhisattvas y los aspirantes a bodhisattva, a menudo deben pasar largos períodos de meditación solitaria cultivando las habilidades de meditación que se necesitan para alcanzar la budeidad. También tendrán que estudiar todas las doctrinas y los caminos del vehículo *śrāvaka*, pero sin realizarlos. Los bodhisattvas tendrán que aprender a embeberse en la meditación, practicarla y finalmente ser maestros en ella. Deberán contemplar las tres características, a saber: impermanencia, sufrimiento y no-yo. Tendrán que obtener el conocimiento profundo dentro de las tres características. Se diferencian de los *śrāvaka* en tanto que un *śrāvaka* aspira a utilizar los conocimientos profundos para alcanzar la realización del nirvāna. Un bodhisattva creará un vínculo entre su su práctica y su aspiración a la *bodichitta*, los votos del bodhisattva y el espíritu de la gran compasión. Con estos cimientos, un bodhisattva podrá contemplar la naturaleza de la realidad sin alcanzar la realización de nirvāna hasta que haya madurado todas las cualidades que llevan a la perfección en la budeidad. Entre ellas, la perfección de la generosidad y el otorgamiento de beneficios a los seres sensibles. Pero el mejor regalo que uno puede dar es el regalo del Dharma y el beneficio más grande que uno puede conferir a los seres sensibles es enseñarles y guiarles en el Dharma. A pesar de que un bodhisattva ciertamente puede participar en el servicio social como una expresión de su compasión, para llegar a las etapas superiores del camino del bodhisattva, el aspirante requiere una gama de habilidades diferentes de las que se ejercen en el servicio social, habilidades que están más cerca a las que posee el arhat.

IX. Hacia una integración saludable de los vehículos

En mi opinión, ambos caminos (o vehículos) - el camino del arhat y el camino del bodhisattva - pueden considerarse como expresiones válidas de la enseñanza del Buddha. Sin

embargo, ambos deben cumplir con ciertos criterios formales. En materia de principios, ellos deberán ajustarse a enseñanzas tales como las cuatro nobles verdades, las tres características y el origen dependiente y en materia de práctica deben personificar éticas sanas y seguir el esquema de la triple formación en moralidad, concentración y sabiduría. Sin embargo, aún cuando estos criterios se cumplan, debemos además evitar cualquier tipo de sincretismo que lleve a denigrar las enseñanzas originales del Buddha histórico, considerándolos como simples expedientes o adaptaciones al ambiente religioso de la India de su época, que se han hecho irrelevantes debido a las enseñanzas surgidas en un período posterior. La clase de tolerancia que se necesita es una que respete la autenticidad del budismo temprano en la medida en que podamos determinar su naturaleza con base en los más antiguos registros históricos y que a su vez pueda reconocer la capacidad del budismo de experimentar *auténticas* transformaciones históricas que revelen los potenciales latentes de la antigua enseñanza, transformaciones no necesariamente previstas en la enseñanza primigenia pero que, sin embargo, enriquecen la tradición que surge del Buddha como su fuente.

Cuando se adopta este enfoque, podemos realmente venerar a los practicantes que trabajan diligentemente para lograr el objetivo final del Dhamma aquí y ahora para llegar al nibbāna, la extinción del sufrimiento, siguiendo el noble camino óctuple hasta su final. Podemos venerar a aquellos que glorifican la enseñanza al mostrar que realmente conduce a la liberación final, a la inmersión en el estado de lo no nacido e incondicionado, el elemento inmortal que el Buddha tantas veces exaltó llamándolo maravilloso y admirable, la pureza pacífica, la liberación sin igual. Una vez más, mediante la adopción de este enfoque, también podemos venerar a aquellos que hicieron el voto de seguir el camino de la compasión del bodhisattva y a los que hacen este voto como un acto de gran generosidad, no porque sea una condición necesaria para su propia y verdadera liberación. Podemos venerar y apreciar su bondad, su gran compasión, sus elevadas aspiraciones y su servicio de auto-sacrificio para el mundo. El verdadero budismo necesita los tres: Buddhas, arhats y bodhisattvas. Se necesitan Buddhas para descubrir y enseñar el camino a la liberación; se necesitan arhats que sigan el camino y confirmen que el Dharma en efecto, conduce a la liberación, enalteciendo la enseñanza con los ejemplos de los que dirigen la vida santa más pura; se necesitan bodhisattvas que manifiesten el propósito de perfeccionar las cualidades que les permitirán en algún momento, en el futuro próximo o lejano, convertirse en Buddhas y una vez más, girar la rueda del Dharma insuperable.

Traducción: © 2011 Buddha Soto Zen. Traducido por Mario Roa.

Original: © 2010 Bhikkhu Bodhi “Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas.” Access to Insight Edition, © 2010-2011.

Uso: Se puede copiar, reproducir en otro formato, imprimir, publicar y distribuir esta traducción al español a través de cualquier medio siempre que: (1) se ofrezca lo descrito *gratis* solamente; (2) se indique claramente que todo trabajo derivado de éste, incluyendo traducciones, proviene de esta fuente y (3) se incluya el texto completo de esta autorización en cualquiera de los productos derivados de esta traducción. En todo lo demás los derechos sobre la traducción en español están reservados.

Buddha Soto Zen opera completamente a base de donaciones que nos ayudan a cumplir con nuestros objetivos y nuestras metas. Quienes lo deseen pueden donar a través de nuestra web, www.buddhasotozen.org.

NOTAS

¹ *Arhat*, en sánscrito; *arahant*, en pali.

² También hay un tercer modelo de la vida espiritual budista, la del *paccekabuddha* o *pratyekabuddha*. En muchos aspectos es similar al discípulo *arhat*, excepto que mientras el discípulo *arhat* alcanza la iluminación bajo la guía de un Buddha, el *paccekabuddha* la obtiene sin ninguna guía externa. Fuera de eso, las cualidades que lo constituyen son esencialmente las mismas. En la literatura de los sistemas budistas, con frecuencia leemos sobre tres clases de iluminados. En pali: *sāvakas*, *paccekabuddhas* y *sammā sambuddhas* (= sánscrito: *śrāvakas*, *pratyekabuddhas* y *samyak sambuddhas*) y de los tres vehículos que llevan a su obtención: el *śrāvaka-yāna*, el *pratyekabuddha-yāna* y el *bodhisattva-yāna*.

³ Hay al menos una posible excepción. En MĀ 32, el Āgama chino correspondiente a MN 123, se afirma en TI 469c24: “Durante la época del Buddha Kassapa, el Bienaventurado hizo su promesa inicial del sendero del Buddha y practicó la vida santa” (世尊迦葉佛時, 始願佛道, 行梵行). Agradezco al Bhikkhu Anālayo por proporcionarme esta referencia. La idea sugerida en MĀ 32 me parece inverosímil porque en MN 81 (correspondiente a MĀ 132), el alfarero Ghaṇṇikāra, un discípulo laico del Buddha Kassapa y que alcanzó el estado de no-regreso, es amigo del brahmàn Jotipāla, el bodhisattva que ha de ser el Buddha Gotama. Durante el predominio del Buddha Gotama, Ghaṇṇikāra figura como un *arhat* que habita en una de las

celestiales Moradas Puras. Lo dicho podría implicar que durante el tiempo que Ghaṇikāra avanzó del estado de no-regreso al de *arhat*, el bodhisattva atravesó todo el sendero hacia la Budeidad desde el momento en que generó la aspiración hasta el fruto final con todos sus extraordinarios conocimientos y poderes.

⁴ A propósito, en cualquier idioma de la mitad de la época Indo-Aryana, la palabra sería *bodhisatta*. Esta fue convertida al sánscrito como *bodhisattva*, “el ser iluminado” y damos por sentado este significado, pero la forma sánscrita podría ser errónea. La palabra *bodhisatta* del período medio Indo-Aryano, también puede representar el término sánscrito *bodhisakta* que quiere decir “quien intenta alcanzar la iluminación”, “quien está dedicado a alcanzar la iluminación” y esto tiene más sentido que “un ser iluminado”.

⁵ Pienso que las expresiones “tres *yānas*” o “tres *bodhis*” no fueron utilizados en los comentarios que con seguridad se pueden atribuir a Buddhaghosa, aunque la idea es implícita al reconocer tres clases de personas iluminadas quienes alcanzan la meta a través de la acumulación de *pāramīs*.

⁶ Ver el simposio sobre el Mahāyāna Temprano en “*The Eastern Buddhist*”, vol. 35 (2003), especialmente el ensayo de Paul Harrison, “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras”, pp. 115-151.

⁷ Ver Jan Nattier “*A few good men: the Bodhisattva Path to The Inquiry of Ugra*” (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003) que tiene una traducción de este sutra junto con una introducción extremadamente dilucidante... De especial relevancia para nuestro tema son las páginas 4, 7 y 8 de la introducción.