

Budismo: Filosofía, religión y camino vital. Un
análisis panorámico y crítico

Buddhism: Philosophy, Religion and Way of
Life. A Panoramic and Critical Analysis

Autor: Francisco Manuel Martos Beltrán

RESUMEN: ESTE TRABAJO OFRECE UNA VISIÓN PANORÁMICA Y FILOSÓFICA DEL BUDISMO, EXPLORANDO SU DEFINICIÓN, CONTEXTO HISTÓRICO, ORÍGENES Y PRINCIPALES DOCTRINAS. SE ANALIZAN LA FIGURA DE SIDDHARTHA GAUTAMA, LAS INFLUENCIAS DEL HINDUISMO Y LOS RASGOS FUNDAMENTALES DE ESTA TRADICIÓN, COMO LAS CUATRO NOBLES VERDADES, LA REENCARNACIÓN, EL KARMA Y LA DOCTRINA DEL ANATMAN. EL ESTUDIO DESTACA TANTO LA RIQUEZA INTERDISCIPLINAR DEL BUDISMO —CAPAZ DE CONJUGAR RELIGIÓN, FILOSOFÍA, ÉTICA Y FORMA DE VIDA— COMO SUS TENSIONES Y PROBLEMÁTICAS, EN ESPECIAL LAS IMPLICACIONES ÉTICAS DEL KARMA Y LA INTERPRETACIÓN DEL SUFRIMIENTO. LA REFLEXIÓN FINAL PROPONE UN ACERCAMIENTO CRÍTICO QUE, SIN OCULTAR SUS LÍMITES, RECONOCE LA CAPACIDAD DEL BUDISMO PARA ENRIQUECER LA COMPRENSIÓN OCCIDENTAL DE LA EXISTENCIA Y ABRIR UN DIÁLOGO FECUNDO ENTRE SABERES.

PALABRAS CLAVE: BUDISMO, SIDDHARTHA GAUTAMA, CUATRO NOBLES VERDADES, KARMA, REENCARNACIÓN, ANATMAN, FILOSOFÍA ORIENTAL, ÉTICA BUDISTA, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA COMPARADA

ABSTRACT: THIS WORK PROVIDES A PANORAMIC AND PHILOSOPHICAL OVERVIEW OF BUDDHISM, EXPLORING ITS DEFINITION, HISTORICAL CONTEXT, ORIGINS, AND CORE DOCTRINES. IT EXAMINES THE FIGURE OF SIDDHARTHA GAUTAMA, THE INFLUENCE OF HINDUISM, AND THE CENTRAL CONCEPTS OF THIS TRADITION, SUCH AS THE FOUR NOBLE TRUTHS, REINCARNATION, KARMA, AND THE DOCTRINE OF ANATMAN. THE STUDY EMPHASIZES BOTH THE INTERDISCIPLINARY RICHNESS OF BUDDHISM—ABLE TO COMBINE RELIGION, PHILOSOPHY, ETHICS, AND WAY OF LIFE—AND ITS TENSIONS AND CHALLENGES, PARTICULARLY THE ETHICAL IMPLICATIONS OF KARMA AND THE INTERPRETATION OF SUFFERING. THE CONCLUDING REFLECTIONS PROPOSE A CRITICAL PERSPECTIVE THAT, WHILE ACKNOWLEDGING ITS LIMITATIONS, RECOGNIZES BUDDHISM’S POTENTIAL TO ENRICH WESTERN UNDERSTANDINGS OF EXISTENCE AND FOSTER A FRUITFUL DIALOGUE BETWEEN DIFFERENT FIELDS OF KNOWLEDGE.

KEYWORDS: BUDDHISM, SIDDHARTHA GAUTAMA, FOUR NOBLE TRUTHS, KARMA, REINCARNATION, ANATMAN, EASTERN PHILOSOPHY, BUDDHIST ETHICS, COMPARATIVE RELIGION AND PHILOSOPHY.

TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción.....	4
2. El budismo.....	6
2.1. Definición.....	6
2. 2. Origen del budismo	7
A. Contexto.....	7
B. La persona de Buda.....	11
2. 3. Rasgos relevantes del budismo	13
3. Conclusión	22
Bibliografía	27

1. Introducción

El budismo es sin duda una de las filosofías orientales más conocidas en occidente, aunque también se podría decir —lamentablemente— mal conocida por muchos. De hecho, unos consideran que nos encontramos ante una religión cuando hablamos de budismo, otros antes una filosofía, un movimiento social, un sistema de autoayuda y realización, etc. Esto es lógico que ocurra puesto que lo que nos llega, en muchas ocasiones, son elementos del budismo y no tanto una filosofía budista en particular. A su vez, esos elementos son mal interpretados y mezclados con otros sistemas de pensamiento que desvirtúan el significado original de estos. Es por esto por lo que consideramos un trabajo de esta naturaleza.

Las pretensiones del presente trabajo no son presentar un estudio o análisis pormenorizado del budismo o alguna de sus corrientes en el transcurso del tiempo, sino más bien analizar de una forma somera un concepto general de lo que sí puede entenderse por budismo. Que el lector que se acerque al presente trabajo pueda obtener de una forma rápida una panorámica del budismo desde una perspectiva filosófica y lo más objetiva posible al no obviar los datos históricos y lo que los especialistas del tema al investigado sobre el mismo. Al mismo tiempo, pretenderemos exponer las incalculables riquezas nos puede aportar semejante concepción de la vida y filosofía a nuestra forma de pensar occidental. Dicho esto, pasemos a hablar en la forma se procederá para alcanzar tales pretensiones.

Lo primero que haremos será dar una definición del budismo intentado abarcar todas las connotaciones que puedan estar dentro del propio concepto. En otras palabras, se intentará dilucidar si estamos antes una filosofía, una forma de vida, una religión o, si, por el contrario, nada de esto es excluyente y podemos afrontar un análisis del budismo desde diferentes ópticas. Esto último será la conclusión a la que lleguemos tras analizar las distintas concepciones que se puedan tener del budismo y acordar que nos encontramos antes un pensamiento interdisciplinar que puede resultar enriquecedor para cualquier disciplina. No menos relevante será el contexto de budismo, algo que se suele pasar por alto, al ser eclipsado por la figura de su protagonista Siddhartha Gautama. Este contexto será determinante porque nos hablará de las influencias hindúes que haya

podido tener el budismo, así como del origen de este y los elementos discordantes que confrontó directamente con el budismo. Es decir, como el budismo —en cierta manera— resultó albo subversivo para algunas de las ideas que había en la actualidad. No se podría pasar por alto igualmente la figura del Buda, ya que una vista, aunque sea muy superficial, de su vida será determinante para entender sus ideas. Es decir, todo esto será una suerte de preámbulo que nos ayudará notablemente a nuestro siguiente apartado que será resaltar los rasgos que consideramos más relevantes del budismo y que se prestan a mayor reflexión filosófica.

Sobre los rasgos relevantes del budismo destacaremos de forma especial la doctrina de las cuatro nobles verdades: la vida como sufrimiento, el apego como causa del sufrimiento, el cese del deseo y el óctuple sendero para acabar con el sufrimiento. Con todo, es inevitable que se hablen de otras ideas del budismo como la reencarnación y su similitud en este aspecto con el hinduismo. Así como la semejanza que guardan ambas filosofías con su carácter escéptico. De igual forma, es preciso que se mencione también algunas de las confrontaciones que el budismo adoptó como la relegación de la divinidad, la cuestionabilidad de los Vedas o la negación del *atman* entre otras. No menos relevante es el aporte ético que hizo el budismo gracias a su concepción del karma aplicable de uniforme a cualquier persona, remetiéndolo contra la concepción de castas que existía en la actualidad.

Por último, presentaremos un apartado donde se expondrán unas reflexiones personales a modo de conclusión desde una perspectiva crítica, pero sin dejar de reconocer todo lo que nos puede beneficiar un acercamiento a este tipo de filosofía.

2. El budismo

2.1. Definición

Para hablar de budismo, es conveniente que se haga alusión al contexto de este, tanto en términos históricos, como religiosos, culturales, etc., al menos de una forma somera. Con todo, sería conveniente, aunque no se deje el debate cerrado, aclarar de qué estamos hablando cuando hablamos de budismo. Es decir, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de budismo: ¿estamos hablando de una religión, de una filosofía, de una forma de vida, etc.? Pensamos que relevante hacer alusión a este asunto conceptual ya que es muy probable que nuestra postura respecto al budismo sea diferente por varios motivos. Entre ellos, que consideremos al budismo una religión o no, será dependiendo del concepto de religión que tengamos. Por ejemplo, si consideramos que para que un sistema de pensamiento pueda llamarse religión, es preciso que se nos presente con una divinidad personal al estilo del cristianismo occidental —resultará evidente— que no nos encontramos ante una religión. Por otro lado, si consideramos que la fe es algo propio de la religión, esto dependerá del momento que consideremos, puesto que —mencionando lo expuesto por el profesor Gerardo López Sastre en las conferencias vinculadas a esta asignatura— dependiendo del grado de aprendizaje donde se encuentre el discípulo, este gozará de mayor o menor autonomía. En otras palabras, en un principio, el discípulo es preciso que haga un ejercicio de fe, entendiendo la fe como confianza en su maestro para, posteriormente, poder llevar a cabo la investigación por su propia cuenta. Asimismo, como veremos más adelante, veremos que existen doctrinas budistas que necesitan de la fe para poder afirmarse, sin ir más lejos, la reencarnación, otra cosa sería el objeto de la fe, pero esto es un asunto aparte. Al mismo tiempo, es conveniente que recalquemos ese carácter autónomo del budismo y que el profesor Sastre menciona cuando se refiere al budismo como el establecimiento de una tradición de investigación libre y lo cual refrenda la profesar María Teresa Román López con una cita anónima: «A mayor investigación, mayor iluminación; a menor investigación, menor iluminación y sin investigación, ninguna iluminación». Esto nos dirá mucho al respecto de si el budismo se acerca más una religión o una filosofía, ya que fomenta la libre investigación. Si no remitimos a nuestro concepto de religión basada en unos dogmas y en unos textos sagrados, esto es antagónico con el budismo en

tanto y en cuanto cada cual podría llegar a sus propias conclusiones por medio de la investigación individual. Es más, incluso podría estar en contra de lo que le enseñara su maestro o el propio Buda si descubre que para este no es válido. Es más, si pretendemos hilar más fino, el propio Buda instó a sus discípulos a que lo cuestionaran todo, incluso lo que él mismo enseñaba.

Asimismo, Riviere definirá el budismo como un conglomerado tanto de religiones como de filosofías (Riviere, 1991:103), lo que nos lleva a pensar que, dependiendo de nuestras pretensiones, nos encontraremos con matices más religiosos o filosóficos. En esto, pesamos, que consiste parte de su riqueza, en conjugar la religión con la filosofía, con el libre pensamiento, ya que, incluso la elección de una escuela de pensamiento u otra, será basada en criterios personales de cada individuo (*Ibid.* 103). Riviere parece apostar por un panorama más amplio y propio del pensamiento hindú, un pensamiento que contrapone la religión a la filosofía, ni siquiera a la ciencia. Esta es una de las características del pensamiento oriental, esa unificación de todo el conocimiento, valorar cualquier tipo de saber y unificación de las distintas dimensiones de la realidad. Esto mismo se puede contemplar en el budismo. Por lo tanto, definir al budismo como una religión o como una filosofía, sería, por una parte, errado, pero tampoco sería algo ajeno a la realidad de este sistema de pensamiento. De la misma forma procederíamos si fuese, al contrario. Por último, hay quien considera que el budismo no es ni una religión ni una filosofía, sino una forma de vida, así como se contempla algunas religiones hindúes. Esto puede que sea debido a su devoción por las escuelas de pensamiento o por la inmensa permeabilidad de lo espiritual en cualquier área de su vida.

2. 2. Origen del budismo

A. Contexto

Si indagamos en los orígenes del budismo, nos encontramos con varios elementos que dificultan la investigación de este, entre ellos, según Peñaranda, es buscar un texto referencial sobre el mismo (Peñaranda, 2012:39). Esto es lógico si consideramos la tradición oral ampliamente extendida en oriente, este problema también lo vemos con los evangelios, los cuales se escribieron con posterioridad a la muerte de

Jesús. Sin embargo, si con los evangelios nos encontramos con que fueron escritos entre cuarenta y noventa años después, aproximadamente, de la muerte de Cristo, con el budismo se complica el asunto más aún, puesto que lo que se transmitía oralmente no llegó a transcribirse hasta pasados tres siglos aproximadamente (Peñaranda, 2012:39). Esto resulta en una dificultad insalvable puesto que no tenemos unos documentos recientes para contrastar hasta qué punto es cierta la información que nos encontramos en esos documentos. Sumado a esto, en nuestra experiencia podemos contrastar que una historia contada oralmente a través de personas —con el paso del tiempo— tiende a tergiversarse sobremanera. Ahora bien, también es pertinente señalar que nos encontramos ante culturas y épocas históricas muy diferentes. Se dice que la memorización y transmisión oral eran extremadamente fidedigna y rigurosa. Ahora bien, de ahí a que podamos asegurar que lo que se escribió tanto tiempo después de la muerte de Buda sea algo acorde con lo que Buda enseñó, es algo bastante cuestionable.¹

Siguiendo con Peñaranda, consideramos relevante, además de la persona de Gautama, hacer alusión al contexto de este (Peñaranda, 2012: 39). Esto no solo lo recalcará Peñaranda, sino que el profesor López Sastre hará alusión al contexto de Buda, mencionando esa relegación a un segundo plano de las castas que había según la tradición védica. Es decir, como, en cierta manera, Buda confronta con esta idea basada en el mito del sacrificio de un gigante, donde de las diferentes partes del cuerpo de este emergen las distintas clases sociales. Por ejemplo, de la boca, saldrían los sacerdotes, de los brazos los guerreros, de las piernas los artesanos y de los pies los siervos. Con base en esto, aunque el profesor Sastre afirme en las videoconferencias que el contexto del Buda no existía tal cosa como la naturaleza humana, consideramos oportuno matizar esto, ya que esta clasificación mítica en castas dotaba a los diferentes estratos sociales de una naturaleza desde su nacimiento hasta su muerte. Es decir, si nacías siervo, no podrías ser nunca un sacerdote, puesto que tu propia naturaleza en cierta manera, ya viene predeterminada. Asimismo, como señala Sastre, esta división en castas de la

¹«Buda no escribió nada y su doctrina se transmitió oralmente durante los cuatro siglos posteriores a su muerte. Por lo tanto, resulta imposible tener certeza de cuáles fueron sus enseñanzas» (Riviere, 1991: 103).

sociedad redundaba en una moral particular para cada casta. Esto quiere decir que lo que para unos estaría moralmente aceptado, para otros sería censurable.

Estas cuestiones de las castas y lo que se vincula a ellas respecto a ciertas cuestiones como el futuro predeterminado de cada casta o la moral particular de cada una, son relevantes a la hora de hablar del origen del budismo en términos contextuales, ya que las ideas budistas plantearán una alternativa a esta concepción social, moral, filosófica y religiosa de la sociedad. Con el budismo se establece una ética universal, en tanto y en cuanto todos tenemos una naturaleza común. Esta moral común a todos los seres humanos se desprende de su concepto de la ley del karma, que la podemos entender como la ley de causa y efecto. Es decir—independientemente de la casta a la que pertenecieras— si obrabas de una forma incorrecta, generarías un karma malo y recogerías el fruto de tus acciones. Asimismo, si obras de la manera correcta, se dará que prosperarás a razón del bien de tus acciones. Ahora bien, lo que sí es importante destacar de este punto es que el fruto de nuestras acciones no tenemos que disfrutarlo en nuestra vida actual, sino que se puede dar en otra vida futura, de donde se desprende otra idea clave del budismo: la reencarnación. A razón de esta lógica, la persona que es sacerdote, guerrero o siervo, lo es con razón a las vidas pasadas. Un nivel inferior de vida en la actualidad se desprende de las malas acciones que hayamos cometido en vidas pasadas y un nivel de vida superior, es consecuencia de las acciones correctas que hemos tomado en otras vidas.

Conviene resaltar también el carácter antimetafísico del budismo primigenio, como bien lo señala Sastre. Consideramos esto relevante por los dos personajes relativos al Buda, uno el histórico y el otro el personaje mítico que ha cobrado más popularidad que el otro. Esto también lo resalta Peñaranda cuando aprecia cierta inclinación por los documentos de naturaleza más metafísica (Peñaranda, 2012: 40), algo contrario al budismo originario, el cual intentaba evitar toda metafísica y superar ese fervor de espiritualidad especulativa de su época (López Román, 1994: 87). De igual forma como valoramos la relevancia del contexto de Gautama, dentro del contexto es pertinente que hagamos alusión a los textos que lo influyeron notablemente: Los Vedas (Peñaranda, 2012: 41). Con todo, aunque estos escritos formarán gran parte de la formación de Gautama, su concepción era muy diferente a la que podían tener los

brahmanes de esa época, ya que Buda no veía en los textos una naturaleza sagrada. Consecuentemente, lo llevaba a hacer una lectura crítica de los estos poniendo en cuestión algunas de las afirmaciones que allí se encontraba².

Una de las similitudes que podemos encontrar en el budismo con los Vedas, en concreto en el Rigveda, es su naturaleza escéptica. En este texto se nos señalará un conocimiento dudoso del origen del mundo y de la posibilidad de llegar a saberlo (*Ibid.* 42). Ahora bien, sí es cierto que podemos apreciar un escepticismo más radical en el budismo. Mientras que el Rigveda no nos afirma taxativamente el origen del mundo y la vía de acceso para conocerlo, el budismo es contundente cuando asevera que, ya no solo el origen del universo, sino el de cualquier existente, lo más conveniente es que sea un asunto olvidado, puesto que —independientemente de la naturaleza del origen— es imposible saberlo y un esfuerzo fútil (*Ibid.* 44). Ahora bien, este escepticismo no implica para el budismo que no se pueda conocer nada, sino que esto es en lo relativo al origen de los existentes. Si se propusiera un escepticismo absoluto, las ideas del budismo relativas a la iluminación, la salvación, el nirvana, las cuatro nobles verdades, etcétera no tendrían ningún sentido. Por lo tanto, debemos de considerar que el escepticismo que se propone en el budismo se sitúa —como toda su filosofía— en el equilibrio, en un punto intermedio entre extremos.

De igual forma, en lo relativo al contexto social de Buda, nos encontramos —a pesar de esta división en castas de la sociedad que ya hemos mencionado— un estilo de vida general acomodado y tranquilo. Esto era debido a que la mayor parte de la población eran campesinos y a la avanzada técnica de agricultura y la amplia prosperidad ganadera, redundaba en una vida digna para la gran mayoría de la sociedad de esta época (López Román, 1994: 86). Esto nos resulta interesante, puesto que, de no ser así, no sería posible aparta ese tiempo para la búsqueda individual en ciertas incógnitas relativas a la existencia, ya no por parte de Gautama, sino en cualquier

² «Buda utilizó los distintos conceptos del hinduismo para la elaboración de su doctrina. Esto no quiere decir que el budismo sea una copia o una simple continuación del vedismo-hinduismo, sino todo lo contrario, fue una rebelión contra las doctrinas dominantes en su época» (Riviere, 1991: 113).

estrato social. Es decir, si no disponemos de tiempo para reflexionar sobre cuestiones como el sufrimiento, la reencarnación, el deseo, el bien y el mal, etc., sino que tenemos otras preocupaciones más urgentes como conseguir el sustento diario que necesitamos, ciertas corrientes de pensamiento no tendrían el alcance que tuvieron, entre ellas el budismo.

B. La persona de Buda

A pesar de que se haya considerado el contexto de Gautama de notable importancia, esto no quiere decir que no sea relevante hacer una alusión —aunque sea a vuelo de pájaro— sobre la vida de Buda. Siddhartha Gautama, el que vendría a convertirse en Buda, fue hijo de una familia real, lo que implica que estamos hablando de un príncipe cuando nos referimos al personaje histórico. Asimismo, como ya se ha hecho alusión anteriormente, incluso desde la edad más temprana el personaje de histórico está envuelto en un aura de misticismo. Esto lo vemos, por ejemplo, en la forma de su concepción por medio de un elefante introduciéndose en el pecho de la madre. No es solo este hecho sobrenatural el que adorna la biografía de Siddhartha, sino que multitud de hechos prodigiosos, como señala María Teresa Román, acompañan su historia (López Román, 2001:262-263). Siguiendo con la exposición de López Román, nos encontramos que, cuando el niño era aún un bebé, les advirtieron a sus padres que existían dos posibilidades respecto al futuro de este: que se convirtiera en un monarca sobresaliente o que llagase a ser Buda. Ante esto y el deseo de su padres, lo alejaron del mundo real y llenaron de comodidades para que nada lo desviara de lo que sus padres consideraban que era su propósito en la vida; reinar.

Otro punto para resaltar sobre la vida de Buda fue su experiencia cuando decidió salir de la burbuja en la que estaba metido por decisión de su padre. Gautama nunca había contemplado ninguna de las desgracias que nos vienen adscritas con la existencia, a través de este paseo por las afueras de palacio, se encontró con cuatro situaciones que le hicieron reflexionar sobre la vida: se encontró con una persona enferma, algo que nunca había visto. Igualmente, también se topó con un sepelio, un anciano en sus últimos días y un asceta. Esto lo obligó a percatarse de la realidad más trágica de la existencia. Según nos describe María Teresa Román, esto fue el desencadenante para que abandonara su lujosa vida y a su familia en busca de una respuesta espiritual al

sufrimiento (López Román, 2001: 265-266). Primeramente, emprendió el camino del ascetismo más extremo, pero se percató que esta no era la vía para alcanzar la verdadera iluminación, puesto que lo único que había conseguido era estar al borde de la muerte. A razón de esto, fue que decidió sentarse debajo de un árbol hasta alcanzar lo que se proponía, la ansiada iluminación. Esta iluminación consistió en la conciencia de sus vidas pasadas y la causa de estas transmigraciones en distintos niveles de calidad (López Román, 2001: 266). No es de extraña, después de haber experimentado los dos extremos en sus propias carnes: el de la opulencia y ausencia de todo malestar y el de la austeridad llevada al borde de la muerte, que Buda se decantara por enseñar el equilibrio entre los extremos como una virtud digna para practicar.

Son muchos los datos que tenemos sobre la persona de Buda, no obstante, como ya hemos dicho, no hay certeza alguna de la mayoría de las leyendas que hay escritas sobre este. Aparte de lo ya expuesto, son pocos los datos fidedignos que podamos obtener. Lo que sí es seguro es que fue un hombre que predicó una doctrina en confrontación con algunos de los postulados del hinduismo de su época, su enseñanza basada en las cuatro nobles verdades sobre el sufrimiento y el propósito soteriológico de su doctrina (López Román, 1994: 89). Este matiz humano que resalta María Teresa Román es significativo, ya que, aunque estemos hablando de una corriente de pensamiento, doctrina, filosofía o religión, no nos encontramos con una persona como el resto de los precursores de otros movimientos como, por ejemplo, el cristianismo o el islam, sino que Buda, no solo se nos presenta como un hombre común, sino que prescinde de cualquier divinidad para la elaboración de su doctrina. En otras palabras, todos los seres humanos pueden llegar a ser Buda.³ Podríamos seguir indagando en el contexto de Buda, así como en su vida personal, en el buda histórico y el buda mítico y,

³ «Buda fue, entre los fundadores de religiones, el único maestro que solo pretendía ser una persona humana pura y simple. Otros maestros han sido encarnaciones divinas o dijeron que estaban inspirados por Dios. buda no fue solamente un ser humano, sino que no pretendía haber sido inspirado por un dios o por una fuerza exterior. Atribuía su realización y todo lo que había adquirido y realizado solamente al esfuerzo e inteligencia humanos. Un hombre, solo un hombre, puede convertirse en un buda. Cada uno posee en sí mismo la posibilidad de llegar a serlo, si lo desea y se esfuerza en ello» (Riviere, 1991: 112).

sin duda alguna, esto sería muy enriquecedor para nuestro trabajo. No obstante, nos vemos obligado a acotar en exceso este análisis debido a la naturaleza de nuestra empresa. Es por esto y no porque se considere cubierto un apartado tan basto de información como al que hemos hecho una somera alusión— por lo que pasaremos a hablar de algunos de los rasgos que consideramos más fundamentales del budismo en sí.

2. 3. Rasgos relevantes del budismo

Uno de los rasgos relevantes del budismo y que al mismo tiempo chocaba frontalmente con el pensamiento imperante de su época, es la doctrina del no yo: *anatman* (López Román, 2001: 35). Lo que afirma el budismo con esta doctrina es que no existe un alma como se creía en la India de su tiempo y como también se podría pensar en occidente, sino que el ser humano no posee tal elemento eterno y perdurable en el tiempo, no existe ese yo del que tanto se habla en occidente. Esto será relevante por varias razones. Entre ellas es algo que puede resultar en una confrontación directa con nuestro pensamiento; concebir que no tenemos un yo redundaría en una pérdida de identidad. Esta inferencia es lógica, ya que el budismo no piensa que exista tal cosa como la sustancia intrínseca de cualquier existente (Peñaranda, 2012: 45). Pero también será una cuestión que se preste a la reflexión dentro del propio budismo, ya que, inevitablemente, nos surgirá una incógnita al tratar otros rasgos fundamentales del budismo como la reencarnación. Es decir, si no existe un alma, ni una sustancia permanente en los entes, qué se reencarna. De esto también hablará Sastre al hacer mención de que el ser humano para el budismo es un conglomerado de cinco componentes, pero que este conglomerado desaparece con la muerte del individuo y que la reencarnación lo que genera es una nueva configuración de estos cinco componentes. En otras palabras, para la conciencia común, el yo sería el resultado de esas configuraciones que surgen en las reencarnaciones, pero desaparecen con la muerte. Ante esto, se podría plantear la problemática de si no se podría considerar a esos cinco componentes, independientemente de la configuración que ellos tengan. Es decir, se nos hace muy difícil aniquilar por completo una sustancia última, de hecho, el propio budismo ¿no plantea acaso una especie de sustancia con estos cinco elementos que se configuran para dar origen al ser humano? Es decir, hay algo en nosotros que es

permanente, que no cambia y que tiene la capacidad de crear otra personalidad distinta, aunque esta personalidad este condicionada por la ley del karma.

Sin embargo, a nuestro juicio, consideramos que no sería correcto hacer una crítica a esta doctrina del budismo por separado, más teniendo en cuenta —ya no solo el pensamiento budista— sino todo el pensamiento hindú, el cual es preciso contemplarlo desde un panorama mucho más amplio que abarque la totalidad de su filosofía y religión. Por ejemplo, esta doctrina del no yo, de la negación del alma y de cualquier tipo de sustancia, sería conveniente contemplarla junto con otro rasgo muy distintivo del Buda: el equilibrio o término medio, de hecho, esto ya lo hemos señalado con anterioridad y es que el budismo debe contemplarse como un todo, al mismo tiempo que como filosofía de pensamiento autónomo y libre, nos insta a ser equilibrados incluso con sus propias doctrinas. Esto afecta a la doctrina del *anatman* en el sentido de que Buda no quiere decir que cuando el ser humano se muere, este desaparezca por completo, que sufra una aniquilación total, sino más bien que usa esta doctrina para refutar el concepto de yo y sustancia de su época. Lo que se pretende con esto es que no existe un ego individual y separado del resto de entes, así como separado de esa conciencia absoluta. Esto redundará en una herramienta que nos facilitará el desapego de nuestros deseos; otro punto fundamental en el budismo. Dicho de otra forma, el budismo intenta salvar ese concepto de yo extremadamente individual, que genera una separación con el resto de la creación y es la base de nuestros apegos, al mismo tiempo que la reducción del ser humano a una nada inexistente, busca el equilibrio, de ahí que pueda afirmar una creencia firme en la reencarnación.

Puede afirmar la doctrina de la reencarnación en armonía con la inexistencia del alma en tanto y en cuanto no necesita de nuestro concepto de alma para que se dé la reencarnación o renacimiento. Lo que renacería o se reencarnaría sería una suerte de conciencia que se manifiesta a través de esos cinco elementos que se configuran en cada nuevo renacimiento. No nos reencarnamos nosotros, nuestro yo como, por ejemplo: Francisco Manuel Martos Beltrán, sino que es la conciencia absoluta manifestada a través de los cinco componentes lo que se vuelve a reencarnar.

Ahora bien, con base en esto, nos podría surgir la pregunta de ¿qué relación directa tiene la reencarnación con los cinco componentes que se vuelven a configurar

para una nueva reencarnación si no existe el alma individual como la entendemos? Aquí es preciso que surja otro rasgo de gran importancia en el budismo: el karma. El karma es relevante en el budismo, al mismo tiempo que una doctrina asumida directamente del hinduismo (Riviere, 1991: 119; López Román, 1994: 94), esto hace que tenga especial relevancia, ya que refrenda la relevancia concedida al contexto del Buda, puesto que el budismo, como cualquier otra escuela de pensamiento, no es una corriente que se origina de la nada. El karma es la ley de causa y efecto aplicada directamente a nuestras acciones. Es decir, todas nuestras acciones generan karma, sean estas volitivas o no. Ahora bien, no todo el karma es bueno ni malo, sino que dependiendo de nuestras acciones generaremos un karma bueno o malo. Esta ley de causa y efecto se aplica a las acciones en el sentido de que de cada acción surgirá, necesariamente, una reacción kármica. Al mismo tiempo, este karma es acumulativo, es decir, vamos acumulando karma bueno o malo. Esto tiene una vinculación directa con la doctrina de la negación del alma, puesto que, aunque no se crea en el yo o alma individual, ya que serán nuestras acciones las que determinarán nuestra próxima reencarnación por medio de la ley del karma. En otras palabras, nuestra vida actual o la configuración de los cinco elementos que constituyen al ser humano, son el producto del karma generado por nuestras acciones en otra vida⁴. Por lo tanto, lo que se aprecia es una suerte de interdependencia en las ideas budistas, en nuestras vidas pasadas y futuras, en nuestros «yoes» ilusorios que serán manifestados, etc.

Asimismo, el karma en el budismo cobra una relevancia especial, puesto que incluso los dioses están condicionados por esta ley. En otras palabras, todo depende de la ley del karma, sería algo parecido al concepto de un absoluto impersonal, una ley inviolable (López Román, 2006: 275-276). Sería incorrecto identificar la ley del karma como el concepto de divinidad suprema, puesto que estamos hablando de una ley

⁴ «Desde la perspectiva budista, toda acción consciente y voluntaria genera unos resultados que la persona implicada no tendrá más remedio que asumir tarde o temprano, en alguna de las existencias futuras. El karma bueno tiene resultados que dan lugar a renacimientos buenos, por el contrario, el karma malo, da lugar a malos renacimientos. El acto ritual, que es el karma por excelencia, según la tradición brahmánica, está sometido a este principio» (López Román, 2006: 276).

impersonal. Lo que sí podemos apreciar con esta preminencia del karma en la doctrina budista incluso por encima de cualquier divinidad es el segundo plano que toma lo religioso en la doctrina budista. Esto redundaría en que no tendría ningún sentido rendir plegaría a los dioses o profesar cualquier tipo de confesión religiosa con una intención soteriológica si nuestras acciones no son correctas. Esta doctrina parece ser que serviría para contrarrestar las injusticias que se han cometido con motivos religiosos o que han intentado eximirse de la culpabilidad de ciertas acciones censurables y condenables por medio de ritos religiosos. Con la ley del karma llevada a la cúspide de la montaña, se logra que todos sean responsables de sus acciones y de las consecuencias de estas, independientemente de la religión que sigan.

Ahora bien, sí es cierto que esta ley del karma, cuando la relacionamos con la reencarnación, presenta ciertos problemas éticos que no podemos dejar pasar en este apartado, al menos, sin mencionar algunos de ellos. Si como dice el budismo el karma es la ley que determina nuestra vida actual basada en acciones realizadas en vidas anteriores, esto quiere decir que una persona con una enfermedad de nacimiento que le haga llevar una vida de dolor y calamidad es algo que justificado y merecido, al menos si nos basamos en esta ley. Al mismo tiempo, un niño que es violado, una persona que es maltratada, oprimida y esclavizada hasta la muerte, es algo que se merece según esta ley del karma, ya que son los frutos de sus acciones pasadas. Lo que se pretende decir con esto es que no existe el sufrimiento gratuito, esto ya lo que señala Sastre, todo el sufrimiento, el dolor, circunstancias desagradables, etc., están justificadas con esta ley. Ahora bien, es cierto que esto llevado a la práctica en casos reales de sufrimiento sin ninguna razón de ser como los ejemplos expuestos anteriormente, nos llevan a una crueldad y frialdad extrema, una falta de empatía con el sufrimiento ajeno de lo más descabellada. Pensar que un niño se merece la violación de la que ha sido víctima, que una persona con cáncer durante toda su vida se lo tiene merecido, que los esclavos masacrados y torturados son las consecuencias de sus acciones en otra vida, etc., parece ser una forma de justificar al villano y culpabilizar al débil o al más vulnerable. Pero no es solo esto, es que, si consideramos que la persona que tenga un nivel de vida peor es la consecuencia justa de esta ley, esto nos lleva a una actitud ante la vida, ante las injusticias, de parálisis —puesto que no tiene sentido querer cambiar algo que esa persona se merece— además de que no podremos escapar de esta ley que todo lo

controla. No tendría sentido luchar por erradicar la pobreza, ya que es el resultado de la ley del karma y es lo que nos corresponde.

Para finalizar con este apartado, es imprescindible que se mencione la pieza nuclear de la doctrina de Buda: las cuatro nobles verdades. Esta es considerada por muchos la piedra angular de toda la filosofía budista, al mismo tiempo que la única de la que se puede tener una verdadera certeza de que fue enseñada por Gautama (López Román, 1994: 89, 94; López Román, 2001: 268; Riviere, 1991: 114). Esto son algunos textos que refrendan la tremenda relevancia de las cuatro nobles verdades como doctrina fundamental del budismo conocidas como: la vida es sufrimiento, la causa del sufrimiento, la extinción de la causa del sufrimiento y el camino para llegar a ese propósito soteriológico. Para una mejor comprensión de esto, es pertinente que tengamos presente tanto el momento de iluminación de Gautama, como la experiencia mencionada en el apartado primero del trabajo. Es decir, toda esta ignorancia que tenía Gautama acerca de cualquier modo de sufrimiento ya fuera la enfermedad, la muerte, la vejez, la escasez más extrema llevada a cabo por los ascetas, etc., todo esto influyó notablemente en estas cuatro nobles verdades.

Después de que Siddhartha se percatará de que la existencia era sufrimiento por medio de la iluminación, empieza a elaborar esta primera noble verdad: la vida es sufrimiento, para ser más específicos y poder ahondar en semejante afirmación, es *duhkka* (López Román, 2001: 269). Ahora bien, esta afirmación se presta a debate, puesto que al traducir el término *duhkka* como sufrimiento y, como bien apunta Sastre, no todo en la vida es sufrimiento. Esto lo aclara María Teresa Román al exponer el sentido más filosófico de lo que quería decir el Buda. Es cierto que en la vida también tenemos muchas alegrías y placeres, pero estos placeres y goces son tremendamente transitorios, no son perdurables en el tiempo, se nos esfuman. La vitalidad de la juventud se nos irá, nuestros seres queridos morirán, nuestros logros desaparecerán con nosotros en el momento de nuestra muerte, etc. Muchas connotaciones son aplicables al término *duhkka* como la imperfección, la vacuidad o insustancialidad (*Ibid.* 270). En este sentido, estamos en consonancia con la concepción que nos presenta Román y no con la de otros autores que ven el *duhkka* un mero sufrimiento corporal generado por el ciclo de reencarnaciones como afirma Roerich (Roerich, 2008: 26). Pero podemos hilar

más fino aún, ya que no es solo cuestión de separar el dolor físico del psicológico, sino que este término entendido desde una óptica experimental y más espiritual nos lleva a contemplarlo como la insatisfacción. En otras palabras, es como si el ser humano no se saciara con nada y esto le vuelve a generar ese sufrimiento, que redundaría en una sensación de insatisfacción y perseguir la autorrealización en este mundo por medios que son inalcanzables.

Dicho esto, se puede inferir cuál será la causa de este sufrimiento expuesta en la segunda noble verdad de Buda: «La causa de estos sufrimientos yace en la ignorancia, en la búsqueda de auto gratificación a través de posesiones terrenales las que arrastran detrás de ellas la perpetua repetición de una existencia imperfecta» (Roerich, 2008: 26). La segunda noble trata, como se puede apreciar, de definir la causa de que nuestra vida o existencia redunde en un sufrimiento perpetuo. La búsqueda de la gratificación por medios terrenales hace que no podamos salir de ese círculo llamado *samsara* de reencarnaciones. Dicho de una forma más sencilla y menos técnica, la causa del sufrimiento es el apego, más que el deseo o la búsqueda del placer. Pero no se trata de que Buda nos esté diciendo que el deseo en sí sea algo malo, sino más bien que lo que deseamos es lo que genera ese sufrimiento. Por ejemplo, yo puedo desear el bien a los demás y este deseo no es malo, es más, puedo desear alcanzar el nirvana, la liberación del *samsara*, puedo desear el cese del sufrimiento, etc. Sería algo paradójico que Buda dijera que esto es la causa del sufrimiento. Volviendo con Roerich y comparándolo con Román López, vemos que —si profundizamos— la causa del sufrimiento, lo mismo que ocurrió con el sufrimiento, va más allá del simple deseo como concepto. Sed será el término que usa Román para definir la causa del sufrimiento y esa sed vinculada a otros términos fundamentales: la sed por seguir existiendo, por el placer y por la prosperidad (López Román, 2001: 276). Esto tiene mucho sentido, pues nadie quiere morir, todos desean permanecer, todos buscamos el placer y prosperar en cualquier área de nuestra vida. Sin embargo, de lo que se trata es de no desear tales cosas, de no apegarse a la existencia en este mundo, pues redundaría en más sufrimiento, de no buscar el placer puesto que generaría esa frustración de insatisfacción y de no desear recoger frutos y prosperar de nuestros proyectos, puesto que esto determinará nuestro sufrimiento psicológico.

La tercera noble verdad consiste en acabar con esa ignorancia que apuntó Roerich (*Ibid.* 283). Puede resultar confuso aludir a esta tercera premisa como la eliminación de la ignorancia como el cese del sufrimiento, puesto que parecen ser dos cosas de distintas, pero no es así. Se persigue la eliminación del sufrimiento, y el apego es la causa de este sufrimiento. Ahora bien, el ser humano está en un estado de ignorancia, puesto que no percibe este ciclo de reencarnaciones y ni el sufrimiento que le genera este debido a su incontrolable deseo por permanecer en él. En consecuencia, cuando salimos de la ignorancia en la que estamos, esto nos lleva a no desear seguir viviendo como lo hacíamos y esto redundaría en el cese del sufrimiento. Ahora bien, aquí nos surge la cuestión de que, aunque Buda fue iluminado, descubrió estas verdades, no fue librado del sufrimiento en términos absolutos, puesto que enfermó y padeció la muerte. Es decir, una persona que sea iluminada se agotará y seguirá experimentando el sufrimiento físico lo mismo que una persona que no lo ha sido, es por esto por lo que debemos contemplar el sufrimiento desde una perspectiva mucho más amplia, por ejemplo, la psicológica, ya que la ecuanimidad será uno de los frutos que obtendremos gracias a la aplicación de la cuarta noble verdad. Con todo, el objetivo principal que se persigue no es tanto dejar de sufrir en esta vida, sino salir del ciclo de reencarnaciones para no volver a renacer en este plano de existencia, llegar a un nivel de conciencia superior, de ahí el énfasis en acabar con la ignorancia vinculada con el sufrimiento y el apego.

Con esto llegamos a la cuarta noble verdad, la cual es más compleja que las otras, puesto que trata del método que debemos seguir para acabar con el sufrimiento. Sabemos que hay que acabar con el apego, con la ignorancia. También sabemos que la vida es sufrimiento y la causa de ese sufrimiento, pero ¿cómo lo llevamos a cabo? ¿cómo conseguimos liberarnos del samsara? Asimismo, la complejidad de la última noble verdad estriba en tanto y en cuanto nos encontramos frente a un método, Siddhartha Gautama lo sistematiza en ocho partes para hacer más comprensible dicho método. Esto es algo que, aunque también se ha hecho con las tres nobles verdades mencionadas y —nos podríamos extender incluso con un trabajo para cada una de ellas— esta última presenta una serie de particularidades que la hacen especial debido a las múltiples subdivisiones, sus connotaciones morales, a que remite a las otras ideas expuestas anteriormente, etc. En otras palabras, que esta noble verdad requiere una

atención especial y esto denota una relevancia extraordinaria a la par que un carácter netamente práctico.

Con este camino como culminación de su doctrina, emergerán términos que ya hemos mencionado anteriormente y que evidenciarán la notable conexión de todo el pensamiento budista. Tanto es así que a este óctuple sendero también se le denomina el camino intermedio. Es decir, se le puede identificar como ese camino que nos llevará a la liberación por medio del equilibrio entre rendirse ante los placeres más terrenales y frívolos y la ascesis extrema que práctico el propio Siddhartha (Eliade y Malla, 1999: 121). Asimismo, como su propio nombre indica, este camino consta de ocho premisas fundamentales, las cuales se consideran las formas apropiadas de cada área de las que trata, serían: el conocimiento correcto, el pensamiento correcto, palabras adecuadas, vida correcta, el esfuerzo pertinente, la consideración que es justa y la meditación correcta (Borges y Jurado, 1976: 37). Con base en esto, se puede inferir que en el óctuple camino se da un componente ético sobresaliente en cada una de sus premisas — ya que sea de una forma o de otra— Gautama nos plantea hacer lo correcto, lo justo en cada una de ellas. No obstante, aunque apreciemos un sentido ético en todas las máximas, se suele hacer una división de estos aforismos en tres grupos: ético, disciplina mental y sabiduría (Eliade y Malla, 1999: 121). Por ejemplo, María Teresa Román nos los presenta en la siguiente clasificación: la concerniente a la moral sería la recta palabra, el sentimiento y la acción rectos. En el grupo suscrito a la concentración nos encontraríamos con el esfuerzo, la atención y la concentración. Por último, el grupo designado como el de la sabiduría se compondría de la recta opinión y el propósito (López Román, 2001: 286). A pesar de esta división, concordamos con Borges cuando hace referencia a Köppen para aseverar que la doctrina budista ilustrada en este sendero le da una especial relevancia a su carácter ético y práctico. No es una filosofía especulativa, racional, ni existencial al estilo occidental, sino que se trata más bien de vivir lo que se ha aprendido e ir aprendiéndolo en el transcurso de la práctica (Borges y Jurado, 1976: 37). De hecho, la propia María Teresa Román también afirmará que lo

fundamental de este óctuple sendero es su ética basada en la compasión, el amor y respeto por la humanidad.⁵

Resumiendo, se podría decir que lo que se pretende con este camino es una disciplina mental, un autocontrol, esa ecuanimidad del ánimo que aparece una y otra vez en la figura del Buda. Asimismo, la comprensión de la realidad que la doctrina budista postula, de ahí el conocimiento correcto que se desprende del conocimiento de las otras nobles verdades y esa conducta ética que nos lleva a la relación correcta con el mundo en general y con los seres humanos en particular basada en el amor y que se manifiesta de diversas formas que, por cuestiones formales, no se pueden desarrollar en este trabajo como su concepto de no violencia: ahimsa. Lamentablemente, esto nos llevaría a extendernos en una dirección muy específica del budismo como el budismo theravada y escritos más concretos. Lo que nos llevaría a considerar también la evolución del budismo. En resumidas cuentas, un trabajo que nos alejaría del objetivo que se perseguimos en este.

⁵ «La conducta ética tiene su fundamento en el amor universal y la compasión hacia la humanidad, y es el pilar básico de la enseñanza budista. Y consta de tres factores del Noble Sendero Óctuple: recta acción, rectas formas de vida y rectas palabras» (López Román, 1994: 98).

3. Conclusión

Tras nuestro somero y humilde análisis del budismo, se podría llegar a muchas conclusiones, las cuales —sin duda alguna— darían pie para otras investigaciones más específicas y pormenorizadas. Con todo, al igual que en el resto de nuestro trabajo, nos vemos obligados a ser discriminados con muchas ideas que se han tratado aquí, al mismo tiempo que otras que se han quedado en el aire por falta de espacio y tiempo.

Una de las inferencias que podemos entrever en nuestro trabajo y que podría resultar de extrema relevancia para nuestra forma de encasillar el conocimiento por parcelas radicalmente separadas, es la conjunción de saberes que se nos presenta en el budismo. En otras palabras, cuando hablamos de budismo no se prescinde de hablar de religión, de ética, de metafísica, filosofía, incluso de ciencia. Esto mismo nos ocurre con el pensamiento indio en general. Antes esto, cabe una autocrítica a occidente respecto a la concepción antagónica que se tiene de las distintas disciplinas. Aún se da el debate de si el conocimiento filosófico es científico o no, si la religión sirve o no para algo, todavía nos encontramos en algunos foros con la supremacía de la ciencia y la técnica por encima de cualquier otro saber. Ante esto, más que hacer una comparativa entre los distintos campos del saber, sería pertinente un esfuerzo por comprender que no estamos ante saberes de la misma categoría, de ser así no tendría sentido la clasificación de estos. Por otro lado, esto no implica una superioridad de unos saberes por encima de otros, sino una complementación, ya que la realidad no es meramente científica, ni religiosa, ni filosófica. Por otro lado, occidente necesita urgentemente establecer puentes de diálogo entre las distintas ramas del saber y romper con esas fronteras infranqueables que solo generan especialistas en una nimia parte de la existencia y, en consecuencia, ignorantes en una basta parte de la realidad restante. Asimismo, esta conjugación de saberes que podemos notar en el budismo, en la India, es la consecuencia del respeto por los demás campos de investigación, a pesar de que no se comparta lo que se dice. En definitiva, algo que nos vendría bien que absorbiéramos como ejemplo.

Uno de los puntos de valor a resaltar del budismo es, sin duda alguna, esa balanza justa que impone a toda la humanidad en cuestiones morales gracias a la ley del

karma. Esto es un avance para su época, considerar que todos sin excepción merecen las consecuencias de sus acciones. De igual forma, entendemos que lo relevante de esta idea sería poder llevarlo a la práctica en esta vida, poder materializar esta idea de manera práctica. En resumidas cuentas, que la ley sea la misma para todos. Esto podría ir más allá de un mero idealismo y es algo por lo que se ha luchado y se sigue luchando en la actualidad: una igualdad ante la ley. Entiendo que el budismo —al no poder materializar esta ley en esta vida— recurre a las consecuencias en vidas posteriores. En este sentido, sí puede que estemos hablando de una omisión de responsabilidad, ya que lo más cómodo es recurrir a una suerte de más allá para no afrontar la realidad presente e intentar cambiarla. Es por esto por lo que considero que el karma se convierte en una herramienta para exigir una moral universal que sea justa para todos, por un lado, pero en el otro extremo nos llevaría a esa cuestión ética que se presenta como problema: las personas que estén en unas consecuencias existenciales dolorosas, será algo merecido. Asimismo, esto nos podría llevar a no empeñarnos en querer combatir las desigualdades o injusticias, sino todo lo contrario, así como hacía el cristianismo, poner la esperanza en un más allá, olvidando e infravalorando el sufrimiento del más acá. Es cierto que el budismo no es un movimiento político, ni social, pero —volviendo a esa interdisciplinariedad mencionada anteriormente— resultaría provechoso considerar en los aportes que puede hacer en otras dimensiones de la realidad, ya sea social, político, etc.

Un dato muy relevante referente a la vida de Gautama es, sin duda, su experiencia. En otras palabras, la relevancia de la vida de Buda es crucial para entender su filosofía. Nos encontramos ante un personaje de sangre real, nacido, criado y educado en la opulencia, con todos los lujos y comodidades que un ser humano pueda tener. Esto, cuanto más indagemos en su biografía, más matices nos podremos encontrar. Es más, fue debido a esta vida llena de comodidades y ajeno a la realidad humana común, por lo que el impacto del sufrimiento humano fue tan significativo para él. Es decir, a una persona común, acostumbrada a vivir en esa realidad, en medio de la enfermedad, enfrentar los problemas cotidianos de la vida común, la miseria, el frío, el calor, la frustración o demás contratiempos propios de la vida, no generaría una reacción ni similar a la que tuvo Siddhartha con la experiencia por el paseo fuera de palacio. Esto nos lleva a preguntarnos sobre si Buda no hubiese sido el hijo de un

monarca y hubiera disfrutado de la vida que tuvo, si este hubiese llegado a ser un Buda o no. Si el Gautama hubiera sido un campesino, un agricultor más o un simple siervo, ¿hubiera llegado a su estado de iluminación? ¿Pueden entenderse las reflexiones de Siddhartha como el posible resultado de una mente inquieta en medio de el lujo? Ese desprecio por la vida, esa concepción pesimista de la vida, ¿no puede ser el resultado de una persona que no le faltó nada, pero que nada le sació? Esa insatisfacción a su vez, ¿no puede ser el resultado de la falta de cualquier carencia? De hecho, esto mismo lo encontramos en otros personajes históricos. Esta concepción negativa de la vida la podemos apreciar en el libro de Eclesiastés, el cual se atribuye al rey Salomón. Este también había gozado de todo lo que una persona pueda desear en vida. A razón de esto, no es tan fácil afirmar que cualquiera pueda convertirse en Buda, puesto que cualquier persona común no ha tenido la vida de Siddhartha, por ende, no ha tenido esa experiencia que fue determinante para su pensamiento y que la vemos plasmada en todo el conjunto con el punto medio.

Asimismo, nos encontramos con que el Gautama era ignorante de la vida normal y el conocimiento de la parte más desagradable de la vida le produjo ese impacto. Ahora bien, las personas comunes no eran ignorantes de ese sufrimiento, sino que lo van descubriendo —en mayor o menor medida— conforme van creciendo desde su nacimiento. Hay niños que no tienen el sustento diario, hay adolescentes que sufren la pérdida de sus padres, de sus hermanos, etc. De igual forma, una persona adulta común está en unas condiciones y la vida le golpea con dosis de sufrimiento terriblemente duras desde una edad temprana en adultez, sin necesidad de esperar a la vejez. Sensaciones como la frustración, la soledad, la tristeza, la depresión, el dolor, etc. Una serie de sensaciones que —en mayor o menor medida— Gautama no había experimentado de una forma natural, sino que libró de ellas por medio de una sobreprotección. Al mismo tiempo, resulta paradójico que los medios que usaron sus padres para apartarlo de la vida normal y corriente y que no se convirtiera en un Buda, redundarán finalmente el propósito contrario que ellos planeaban. Esto puede resultar un tema interesante para una futura línea de investigación: el cómo afecta una vida acomodada en cuestiones materiales y de educación en el área espiritual de una persona y si se generan los mismos efectos en oriente y occidente.

Otro aspecto cuestionable es el relativo al sufrimiento. Esto lo hemos tratado en el apartado oportuno, dando una perspectiva más amplia de lo que puede significar el término *dukka*. Ahora bien, considero que, aunque se contemple en todas las dimensiones posibles este concepto, no es necesario que nos lleve a la conclusión búdica de que la vida es sufrimiento. Podemos entender que todos los placer o experiencias de alegría que tengamos en nuestra vida se consideran sufrimiento porque sufren una suerte de imperfección. Ahora bien, este concepto de perfección es algo que también nos lo formamos nosotros mismos, algo ideal, pero que no deja de ser irreal. A su vez, que algo no sea perfecto, no tiene porque implicar necesariamente que sea algo no deseable o menos válido. Lo primero que se debería hacer al respecto con esto sería definir lo que es la perfección, cuáles son sus características. Después, una vez hecho esto, si llegamos a la conclusión de que nada es perfecto en esta vida, si esto hace que la vida en sí será *dukka* o no. Esto lo podemos ilustrar con unos padres y sus hijos, aunque estos no se puedan catalogar dentro de un concepto de perfección, es muy probable que no quiera cambiar nada de ellos para hacerlos más «perfectos». Además, para que exista lo perfecto, ¿no es necesario que exista lo imperfecto? ¿Puede darse uno sin el otro?

Si seguimos con este término y entendemos *dukka* como la transitoriedad de las cosas, la impermanencia de estas y que esto hace que todo sea *dukka*, esto también resulta bastante cuestionable. Primeramente, si para que algo sea verdaderamente deseable es necesario que sea permanente, que sea eterno, para siempre; esto es una premisa que se da por aceptada. En otras palabras, que algo tenga una duración determinada no hace que esto sea *dukka*, o al menos no tiene porque ser así. Que nuestros padres mueran, esto no le quita valor a la relación paternofilial. Que las vacaciones duren solo una semana, quince días, un mes, esto no hace imposible que no se pueda disfrutar de ellas. Que la salud también sea algo que fluctúa se puede considerar que es una condición de posibilidad para que la valoremos verdaderamente cuando llega la enfermedad. Es decir, se puede contemplar la vida con una lógica completamente distinta y afirmar que lo que la hace maravillosa es que corta, breve y que está llena de esa dualidad de placeres y sin sabores, de tragedias. Si esto fuera para siempre, ¿qué sentido tendrían muchos de los planes que hacemos?

Pero es que incluso si consideramos que dukka como mero sufrimiento también podría ser algo cuestionable, ya que se da por hecho que el sufrimiento es algo malo. Que el sufrimiento, el dolor o cualquier sensación negativa la consideremos como algo malo por el hecho de ser desagradable para nosotros, suena más a un hedonismo superficial que a una filosofía espiritual. De hecho, el dolor nos puede servir como método de aprendizaje. Es cuando nos quemamos de pequeños con la estufa y experimentamos el dolor cuando aprendemos verdaderamente el peligro del fuego. Asimismo, en las experiencias más dolorosas brota la parte más humana de nuestra especie, es cuando nos unimos, nos consolamos y empatizamos con los demás. La enfermedad, la muerte, etc., no impela a unas vivencias y lazos más profundos con otros individuos que cualquier otra experiencia.

Se podría seguir hablando mucho más sobre las distintas reflexiones que nos brinda una amplia conclusión de lo desarrollado en nuestro análisis. No obstante, es necesario que limitemos el espacio y evaluemos como algo afirmativo el propósito del trabajo: haber conseguido dar una perspectiva general de lo que es el budismo para que se pueda entender desde su contexto. Al mismo tiempo, considero que este brevísimo trabajo refleja una cara del budismo más de lo común, puede aclarar ciertos tópicos de este estilo de vida que hay en occidente y en España. Se podrá apreciar que estamos ante una filosofía que nos puede aportar mucho a nuestra forma de vivir e incentivar la reflexión en algo que el «primer mundo» tiene bastante olvidado: el sufrimiento, la muerte, el apego, la renuncia, etc. Temas que no son populares en nuestra sociedad donde la introspección está cada vez menos de moda y estos temas nos interesan menos, aunque son parte de nuestra existencia desde que llegamos al mundo.

Bibliografía

Borges, J.L. y Jurado, A. (1976). *¿Qué es el budismo?* Madrid: Alianza.

Eliade, M. y Malla, J. (1999). *Historias de las creencias y las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Barcelona: Paidós.

López, M. R. (2006). El concepto de ahimsa en el hinduismo, el budismo y el jainismo. *Cuadernos del Marqués de San Adrián: revista de humanidades*, 4, 261-284.

López, M. T. R. (1994). Buda: un personaje para la historia del Antiguo Oriente. *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (7), 85-103.

Riviere, R. J. (1991). *El mundo de las religiones*. Barcelona: Marín.

López Román, M.^a, T. (2001). *Enseñanzas Espirituales de La India*. Madrid: Anaya.

López Román, M.^a. (2022, 10 de agosto). *Historia del budismo desde la filosofía comparada*. [Vídeo]. Canal UNED.

<https://canal.uned.es/video/5a6f16c7b1111f316f8b4570>.

López Román, M.^a. (2022, 16 de agosto). *Relevancia actual del budismo*. [Vídeo]. Canal UNED. <https://canal.uned.es/video/5a6f16ccb1111f316f8b4583>.

Rodríguez de Peñaranda, M. (2012). *El Budismo: Una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Kairós.

Roerich, Helena (2008). *Fundamento del budismo*. Puerto Rico: Sociedad Agni Yoga Hispana.