

En las palabras del Buda

[Prólogo del Dalai Lama](#)

[Prefacio](#)

[Introducción general](#)

I. La condición humana

[Introducción](#)

1. La vejez, la enfermedad y la muerte
 - (1) La vejez y la muerte ([SN 3,3](#))
 - (2) El símil de la montaña ([SN 3,25](#))
 - (3) Los Divinos Mensajeros ([del AN 3,36](#))
2. Las tribulaciones de una vida irreflexiva
 - (1) El dardo de la sensación dolorosa ([SN 36,6](#))
 - (2) Las vicisitudes de la vida ([AN 8,6](#))
 - (3) Ansiedad debido al cambio ([SN 22,7](#))
3. Un mundo en la confusión
 - (1) El origen del conflicto ([AN 2,37 abreviado](#))
 - (2) ¿Por qué los seres viven en odio? ([del DN 21](#))
 - (3) La oscura cadena de la causación ([del DN 15](#))
 - (4) Las raíces de la violencia y opresión ([del AN 3,69](#))
4. Sin un comienzo reconocible
 - (1) Hierba y estacas ([SN 15,1](#))
 - (2) Bolas de arcilla ([SN 15,2](#))
 - (3) La montaña ([SN 15,5](#))
 - (4) El río Ganges ([SN 15,8](#))
 - (5) Perro con la correa ([SN 22,99](#))

II. El portador de la luz

[Introducción](#)

1. Una persona ([AN 1, 170-186](#))
2. Concepción y nacimiento del Buda ([MN 123](#))
3. Búsqueda de la Iluminación
 - (1) Buscando el estado sublime de la suprema paz ([del MN 26](#))
 - (2) Descubrimiento de los Tres Conocimientos ([del MN 36](#))
 - (3) La ciudad ancestral ([SN 12,65](#))
4. La decisión de enseñar ([del MN 26](#))
5. El primer discurso ([SN 56,11](#))

III. Acercándose al Dhamma

[Introducción](#)

1. No a una doctrina secreta ([AN 3,129](#))
2. No a los dogmas ni creencias ciegas ([AN 3,65](#))
3. El origen visible y la desaparición del sufrimiento ([SN 42,11](#))
4. Investigar al Maestro mismo ([MN 47](#))
5. Pasos hacia el descubrimiento de la verdad ([del MN 95](#))

IV. La felicidad visible en esta presente vida

Introducción

1. Defendiendo el Dhamma en la sociedad
 - (1) El Rey del Dhamma ([AN 3,14](#))
 - (2) Adoración hacia las seis direcciones ([del DN 31](#))
2. La familia
 - (1) Padres e hijos
 - (a) Respeto hacia los padres ([AN 4,63](#))
 - (b) Retribuir a los padres de uno ([AN 2,33](#))
 - (2) Esposos y esposas
 - (a) Diferentes clases de matrimonio ([AN 4,53](#))
 - (b) ¿Cómo estar unidos en las futuras vidas? ([AN 4,55](#))
 - (c) Siete clases de esposas ([AN 7,63](#))
3. El bienestar presente y futuro ([AN 8,54](#))
4. Recta forma de vida
 - (1) Evitando la incorrecta forma de vida ([AN 5,177](#))
 - (2) El uso apropiado de las riquezas ([AN 4,61](#))
 - (3) La felicidad de un hombre hogareño ([AN 4,62](#))
5. La mujer hogareña ([AN 8,49](#))
6. La comunidad
 - (1) Seis raíces de la disputa ([del MN 104](#))
 - (2) Seis principios de la cordialidad ([del MN 104](#))
 - (3) La purificación es para todas las cuatro castas ([MN 93 abreviado](#))
 - (4) Siete principios de la estabilidad social ([del DN 16](#))
 - (5) El monarca que gira la Rueda del Dhamma ([del DN 26](#))
 - (6) Trayendo la tranquilidad a la tierra ([del DN 5](#))

V. Camino hacia un renacimiento afortunado

Introducción

1. La Ley del Kamma
 - (1) Cuatro clases de kamma ([AN 4,232](#))
 - (2) ¿Por qué a los seres les va, después de la muerte, de acuerdo con lo que hacen? ([MN 41](#))
 - (3) El kamma y sus frutos ([MN 135](#))
2. El mérito: la clave hacia una buena fortuna

- (1) Obras meritorias ([It 22](#))
- (2) Tres bases del mérito ([AN 8,36](#))
- (3) La mejor clase de confianza ([AN 4,34](#))

3. El dar

- (1) Si la gente conociera el resultado de dar ([It 26](#))
- (2) Razones para dar ([AN 8,33](#))
- (3) La dádiva de la comida ([AN 4,57](#))
- (4) Dádivas de una persona superior ([AN 5,148](#))
- (5) El soporte mutuo ([It 107](#))
- (6) Renacimiento a cuenta de dádivas ([AN 8,35](#))

4. La disciplina moral

- (1) Los cinco preceptos ([AN 8,39](#))
- (2) La observancia del Uposatha ([AN 8,41](#))

5. Meditación

- (1) El desarrollo del amor benevolente ([It 27](#))
- (2) Las cuatro moradas divinas ([del MN 99](#))
- (3) Perspicacia todo abarcativa ([AN 9,20 abreviado](#))

VI. Profundizando la propia perspectiva del mundo

Introducción

- 1. Cuatro cosas maravillosas ([AN 4,128](#))
- 2. Gratificación, peligro y escape
 - (1) Antes de mi Iluminación ([AN 3,103](#))
 - (2) Me propuse buscar ([AN 3,104](#))
 - (3) Si no hubiese gratificación ([AN 3,105](#))
- 3. Apropiaada valuación de los objetos del apego ([MN 13](#))
- 4. Las trampas de los placeres sensuales
 - (1) Cortando todos los asuntos ([del MN 54](#))
 - (2) La fiebre de los placeres sensuales ([del MN 75](#))
- 5. La vida es corta y pasajera ([AN 7,74](#))
- 6. Cuatro resúmenes del Dhamma ([del MN 82](#))
- 7. El peligro en los puntos de vista
 - (1) Una miscelánea sobre los puntos de vista ([AN 1,306-308](#))
 - (2) El hombre ciego y el elefante ([Ud 6,4](#))
 - (3) Sostenido por dos clases de puntos de vista (It 49)
- 8. De los reinos divinos a los infernales ([AN 4,125](#))
- 9. Los peligros del samsara
 - (1) La corriente de lágrimas ([SN 15,3](#))
 - (2) La corriente de sangre ([SN 15,13](#))

VII. El sendero de la liberación

Introducción

- 1. ¿Por qué uno entra en el Sendero?

- (1) La flecha del nacimiento, la vejez y la muerte ([MN 63](#))
- (2) El corazón de la vida espiritual ([MN 29](#))
- (3) Desaparición de la codicia ([SN 45,41–48 combinados](#))
- 2. Análisis del Óctuple Sendero ([SN 45,8](#))
- 3. Buena amistad ([SN 45,2](#))
- 4. El entrenamiento gradual ([MN 27](#))
- 5. Los estados sublimes del entrenamiento con ejemplos ([del MN 39](#))

VIII. El dominio de la mente

Introducción

- 1. La mente es la clave ([AN 1,21-30](#))
- 2. Desarrollando las pares de habilidades
 - (1) Serenidad y perspicacia ([AN 2,31](#))
 - (2) Cuatro caminos hacia el arahantado ([AN 4,170](#))
 - (3) Cuatro clases de personas ([AN 4,94](#))
- 3. Los obstáculos del desarrollo mental ([SN 46,55](#))
- 4. El refinamiento de la mente ([AN 3,101](#))
- 5. Remoción de los pensamientos distractores ([MN 20](#))
- 6. Una mente de amor benevolente ([del MN 21](#))
- 7. Los seis recordamientos ([AN 6.10](#))
- 8. Cuatro establecimientos de la atención consciente ([MN 10](#))
- 9. Atención consciente en la respiración ([SN 54,13](#))
- 10. El logro de la maestría ([SN 28,1–9](#))

IX. Irradiando la luz de la sabiduría

Introducción

- 1. Imágenes de la sabiduría
 - (1) Sabiduría como una luz ([AN 4,143](#))
 - (2) Sabiduría como un cuchillo ([del MN 146](#))
- 2. Las condiciones de la sabiduría ([AN 8,2](#))
- 3. Un discurso sobre el recto punto de vista ([MN 9](#))
- 4. El dominio de la sabiduría
 - (1) Mediante los cinco cúmulos
 - (a) Fases de los cúmulos ([SN 22,56](#))
 - (b) El catequismo de los cúmulos ([SN 22,82 = MN 109 abreviados](#))
 - (c) Las características del no-yo ([SN 22,59](#))
 - (d) Transitoriedad, sufrimiento, no-yo ([SN 22,45](#))
 - (e) Grumo de la espuma ([SN 22,95](#))
 - (2) Mediante las seis bases de los sentidos
 - (a) Plena comprensión ([SN 35,26](#))
 - (b) Ardor ([SN 35,28](#))
 - (c) Capaz de alcanzar el Nibbana ([SN 35,147-149 combinados](#))

- (d) Vacío está el mundo ([SN 35,85](#))
- (e) La conciencia también es el no-yo ([SN 35,234](#))

(3) Mediante los elementos

- (a) Los ocho elementos ([SN 14,1](#))
- (b) Los cuatro elementos ([SN 14,37-39 combinados](#))
- (c) Los seis elementos ([del MN 140](#))

(4) Mediante el origen dependiente

- (a) ¿Qué es el origen dependiente? ([SN 12,1](#))
- (b) La estabilidad del Dhamma ([SN 12,20](#))
- (c) Cuarenta y cuatro casos de conocimiento ([SN 12,33](#))
- (d) La enseñanza del medio ([SN 12,15](#))
- (e) La continuidad de la conciencia ([SN 12,38](#))
- (f) El origen y la desaparición del mundo ([SN 12,44](#))

(5) Mediante las Cuatro Nobles Verdades

- (a) Las verdades de todos los budas ([SN 56,24](#))
- (b) Estas cuatro verdades son reales ([SN 56,20](#))
- (c) Un puñado de hojas ([SN 56,31](#))
- (d) A causa de la falta de comprensión ([SN 56,21](#))
- (e) El precipicio ([SN 56,42](#))
- (f) Realizando la penetración [en las Cuatro Nobles Verdades] ([SN 56,32](#))
- (g) La destrucción de las contaminaciones ([SN 56,25](#))

5. La meta de la sabiduría

- (1) ¿Qué es el Nibbana? ([SN 38,1](#))
- (2) Treinta y tres sinónimos del Nibbana ([SN 43,1-44 combinados](#))
- (3) Allí está aquella base ([Ud 8,1](#))
- (4) Lo no-nacido ([Ud 8,3](#))
- (5) Los dos elementos del Nibbana ([It 44](#))
- (6) El fuego y el océano ([del MN 72](#))

X. Planos de la realización

Introducción

1. El campo de mérito para el mundo

- (1) Ocho personas dignas de las ofrendas ([AN 8,59](#))
- (2) Diferenciación por facultades ([SN 48,18](#))
- (3) En el Dhamma bien expuesto ([del MN 22](#))
- (4) La integridad de la enseñanza ([del MN 73](#))
- (5) Siete clases de nobles personas ([del MN 70](#))

2. Entrada en la corriente

- (1) Cuatro factores que conducen a la entrada en la corriente ([SN 55,5](#))
- (2) Entrada al fijo curso de la rectitud ([SN 25,1](#))
- (3) La penetración hacia el Dhamma ([SN 13,1](#))
- (4) Los cuatro factores del que entra-en-la-corriente ([SN 55,2](#))
- (5) Mejor que la soberanía sobre la tierra ([SN 55,1](#))

3. El no-retorno

- (1) El abandono de los cinco grilletes menores ([del MN 64](#))
- (2) Cuatro clases de personas ([AN 4,169](#))
- (3) Seis cosas que forman parte del conocimiento verdadero ([SN 55,3](#))
- (4) Cinco clases de los que no-retornan ([SN 46,3](#))

4. El Arahant

- (1) Abandono del residuo de la presunción de “no-yo” ([SN 22,89](#))
- (2) El que entrena y el arahant ([SN 48,53](#))
- (3) Un monje cuyo travesaño se ha levantado ([del MN 22](#))
- (4) Nueve cosas que un arahant no puede hacer ([del AN 9,7](#))
- (5) Una mente inamovible ([del AN 9,26](#))
- (6) Los diez poderes de un monje arahant ([AN 10,90](#))
- (7) El sabio en paz ([del MN 140](#))
- (8) Felices realmente son los arahants ([del SN 22,76](#))

5. El Tathagata

- (1) El Buda y el arahant ([SN 22,58](#))
- (2) Para el bienestar de muchos ([It 84](#))
- (3) La sublime expresión de Sariputta ([SN 47,12](#))
- (4) Los poderes y las bases de la auto-confianza ([del MN 12](#))
- (5) Manifestación de la gran luz ([SN 56,38](#))
- (6) El hombre que desea nuestro bien ([del MN 19](#))
- (7) El león ([SN 22,78](#))
- (8) ¿Por qué se le llama el Tathagata? ([AN 4,23](#) = [It 112](#))

NOTA:

[1] Esta selección se basa en la versión libre disponible de los suttas incluidos en el libro de Bhikkhu Bodhi “In the Buddha’s Words”.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). *In the Buddha’s Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Boston, EE.EE.: Wisdom Publication.

Los créditos de las traducciones de los suttas se indican en cada caso.

Traducción de la tabla de contenidos e Introducciones de Bhikkhu Bodhi: Anton Baron

Edición: Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014-2015.

Prólogo

Dalai Lama

Han pasado más de dos mil quinientos años desde que nuestro bondadoso maestro, Buda Sakyamuni, ha enseñado en la India. Ofreció consejos a todos los que desearon prestarle atención, invitándoles a escuchar, reflexionar y examinar críticamente lo que decía. Se dirigió a los diferentes individuos y grupos de gente por espacio de más de cuarenta años.

Después de la muerte del Buda, el registro sobre lo que dijo permaneció dentro de la tradición oral. Aquellos que escucharon las enseñanzas se reunían periódicamente con otros, para recitar de manera conjunta lo que escucharon y memorizaron. A su debido tiempo, estas recitaciones de memoria fueron puestas por escrito, echando las bases para toda la subsecuente literatura budista. El Canon Pali es uno de los primeros de esos escritos registrados y, el único, cuya completa versión primaria ha sobrevivido intacta. Dentro del Canon Pali los textos conocidos como Nikayas poseen un valor especial como una colección cohesiva particular de las enseñanzas del Buda en sus propias palabras. Estas enseñanzas cubren una amplia gama de temas; las mismas tratan no solamente sobre el renunciamiento y la liberación, sino también sobre las apropiadas relaciones entre marido y mujer, el manejo de la vida hogareña y la manera en la cual deberían ser gobernadas las naciones. Explican el sendero del desarrollo espiritual, desde la generosidad y la ética a través del entrenamiento mental, hasta la realización de la sabiduría, todo el camino para alcanzar la liberación.

Las enseñanzas de los Nikayas, recogidas aquí, proveen de una fascinante visión dentro del campo de cómo las enseñanzas del Buda fueron estudiadas, preservadas y comprendidas en los primeros días del desarrollo del budismo. Los lectores modernos van a encontrarlas especialmente valiosas para revigorizar y clarificar su comprensión de muchas de las doctrinas budistas fundamentales. Aclarar el mensaje esencial del Buda sobre la compasión, la responsabilidad ética, la tranquilidad mental y el discernimiento como algo que es relevante hoy en día, tal como lo fue más de dos mil quinientos años atrás.

A pesar de que el budismo se haya propagado y tomado raíces en muchas partes de Asia, evolucionando dentro de las diversas tradiciones de acuerdo con el lugar y la ocasión, la distancia y las diferencias lingüísticas limitaron el intercambio entre los budistas en el pasado. Uno de los resultados de las mejoras modernas en el campo de transporte y

comunicación que más aprecio, son las oportunidades vastamente expandidas que tienen los interesados en el budismo hoy en día para familiarizarse, por sí mismos, con toda la amplia gama de la práctica y enseñanza budista. Lo que encuentro especialmente alentador en cuanto a este libro, es que el mismo demuestra a las claras lo mucho de lo fundamental que tienen en común todas las escuelas budistas. Congratulo a Bhikkhu Bodhi por su cuidadoso trabajo de compilación y traducción. Ofrezco mis plegarias para que los lectores encuentren aquí los consejos y la inspiración para ponerlos en práctica, y de esta manera sean capaces de desarrollar la paz interior, la cual creo que es esencial para la creación de un mundo más feliz y pacífico.

Venerable Tenzin Gyatso,

El Décimocuarto Dalai Lama

10 de mayo de 2005.

FUENTE:

Tenzin Gyatso, Décimocuarto Dalai Lama (2005). Prólogo en Bhikkhu Bodhi (2005). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. vii-viii.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014

Prefacio

Bhikkhu Bodhi

Los discursos del Buda preservados en el Canon Pali se llaman suttas, el equivalente en pali de la palabra sánscrita sutras. Aunque el Canon Pali pertenece a una escuela budista particular —el Theravada o Escuela de los Ancianos—, no hay que entender los suttas como textos exclusivos del budismo Theravada. Los mismos provienen del periodo más antiguo de la historia literaria budista, periodo de duración aproximado de unos cien años después de la muerte del Buda, antes de que la comunidad original budista se hubiese dividido en diferentes escuelas. Los suttas en pali tienen su contraparte en las otras escuelas budistas tempranas, actualmente extintas, que son textos sorprendentemente similares a la versión en pali, y que difieren principalmente en la colocación y organización,

pero no en los principales puntos de la doctrina. Los suttas, junto con sus contrapartes, constituyen así el registro más antiguo de las enseñanzas budistas que tenemos disponibles; son lo más cercano a lo que el mismo Buda histórico realmente haya enseñando. Las enseñanzas que encontramos allí han servido como libro de cabecera, la principal fuente de la evolución de todas las corrientes budistas doctrinarias y para la práctica, durante siglos. Por esa razón, constituyen la herencia común de todas las tradiciones budistas, y los budistas de todas las escuelas que deseen comprender la raíz principal del budismo, deben hacer de su estudio un tema prioritario.

Dentro del Canon Pali los discursos del Buda fueron preservados en las colecciones llamadas Nikayas. A lo largo de los últimos veinte años han aparecido impresas nuevas traducciones de los cuatro principales Nikayas, publicadas en ediciones atractivas y asequibles. Wisdom Publications encabezó este adelanto en 1987 cuando publicó la traducción del Digha Nikaya de Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha* (“Los discursos extensos del Buda”). Wisdom siguió luego este precedente lanzando, en 1995, mi revisada y editada versión del manuscrito de la traducción del Majjhima Nikaya del Bhikkhu Ñanamoli, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (“Los discursos medianos del Buda”). En 1999, bajo la imprenta de The Sacred Literature Trust Series, AltaMira Publicaciones, publicó una antología de los suttas del Anguttara Nikaya, traducidos por Nyanaponika Thera y por mí mismo, titulada *Numerical Discourses of the Buddha* (“Discursos numéricos del Buda”). Actualmente, trabajo con la nueva traducción completa del Anguttara Nikaya, destinada para la serie de Wisdom Publications, *Teaching of the Buddha* (“Las enseñanzas del Buda”) [\[1\]](#).

Muchos de los que han leído esas voluminosas obras me dijeron, para mi satisfacción, que las traducciones de los suttas han traído vida para ellos. Sin embargo otros, quienes buscaron sinceramente zambullirse en el profundo océano de los Nikayas, me dijeron algo más. Dijeron que, mientras el lenguaje de las traducciones hace que [los suttas] sean más accesibles que en las traducciones anteriores, todavía estaban esforzándose por tener una visión, a partir de la cual visualizar la estructura general de los suttas, tener un marco referencial dentro del cual encajen todos. Los Nikayas en sí no ofrecen mucha ayuda en ese aspecto, su organización (con la notable excepción del Samyutta Nikaya) parece ser predominantemente casual.

En el curso de una serie de lecturas que empecé a impartir en el Bodhi Monastery en Nueva Jersey, en enero de 2003, divisé mi propio esquema para organizar el contenido del Majjhima Nikaya. El mismo despliega el mensaje del Buda progresivamente, desde lo simple a lo difícil, de lo elemental a lo profundo. Al reflexionar sobre él, me di cuenta que el esquema en cuestión podría ser aplicado no solamente al Majjhima Nikaya sino a los cuatro Nikayas como el todo. El presente libro organiza los suttas selectos de todos los cuatro Nikayas en su marco temático y progresivo.

Este libro está dedicado a dos clases de lectores. La primera consiste en aquellos que todavía no se familiarizaron con los discursos del Buda y que sienten una necesidad de una introducción sistemática. Para ellos, cualquiera de los Nikayas está destinado a aparecer opaco. Cada uno, visto de forma aislada y de una vez, podría parecerles como

una jungla —enredada y desconcertante, llena de desconocidas bestias— o como un gran océano —vasto, tumultuoso y severo—. Espero que este libro sirva como el mapa para ayudarles a abrir el camino en la selva de los suttas o como un fuerte barco que les pueda llevar por el océano del Dhamma.

La segunda clase de personas para las cuales está destinado este libro está conformada por aquellos que ya están familiarizados con los suttas, pero aún no visualizan cómo los mismos encajan en su conjunto dentro de un inteligible todo. Para estos lectores, los suttas particulares pueden ser comprensibles en sí mismos, pero los textos en su totalidad aparecen como las piezas de un rompecabezas, dispersas en una mesa. Una vez se comprenda el esquema de este libro, se puede seguir adelante con una idea clara sobre la arquitectura de la enseñanza. Entonces, con una pequeña reflexión, uno es capaz de determinar el lugar que cada sutta ocupa en el edificio del Dhamma, estuviera o no incluido en esta antología.

Esta antología, o cualquier otra de los suttas, no sustituye a los cuatro Nikayas en sí mismos. Mi esperanza es doble, y corresponde a las dos clases de lectores para los cuales está destinado este volumen: (1) que a los recién llegados a la literatura budista temprana, este volumen abra el apetito para más y les aliente a zambullirse dentro de los Nikayas completos; y (2) que los lectores experimentados en los Nikayas terminen el libro con una mejor comprensión del material, con el cual ya están familiarizados.

Si con esta antología se quiere alcanzar algún otro punto, el mismo consiste en transmitir la enorme amplitud y el rango de la sabiduría del Buda. Si bien el budismo temprano a veces está descrito como la disciplina del renunciamento al mundo, destinado principalmente a los ascetas y contemplativos, los antiguos discursos del Canon Pali demuestran claramente cómo la sabiduría y la compasión del Buda llegan a lo más profundo de la vida mundana, ofreciendo a la gente común guías de una conducta apropiada y una recta comprensión. Lejos de ser un credo para una élite monástica, el budismo antiguo involucra una colaboración cercana entre los hombres hogareños y los monásticos en la doble tarea de preservar las enseñanzas del Buda y asistir uno al otro en su esfuerzo por recorrer el sendero hacia la extinción del sufrimiento. Para llevar a cabo esas tareas de manera significativa, el Dhamma debe proveerles de una guía profunda e inagotable, la inspiración, alegría y consuelo. Eso nunca sería posible si no se direccionara los máximos esfuerzos para combinar las obligaciones sociales y familiares con la aspiración de alcanzar lo más alto.

Casi todos los pasajes incluidos en este libro han sido seleccionados de las, arriba mencionadas, publicaciones de los cuatro Nikayas [\[2\]](#). Casi todos han sido sometidos a revisiones, usualmente pequeñas, pero a veces mayores, de acuerdo con mi propia comprensión de los textos y de la lengua pali. Incluí un pequeño número de suttas recientemente traducidos del Anguttara Nikaya que no están incluidos en la antología mencionada anteriormente. También he incluido unos pocos suttas de Udana e Itivuttaka, dos pequeños libros pertenecientes al quinto Nikaya, el Khuddaka Nikaya, la Colección Menor o Miscelánea. Me he basado en eso en la traducción de John D. Ireland publicada por Buddhist Publication Society en Sri Lanka, pero otra vez, me sentí libre de modificarlos

con el fin de hallar mi propia dicción preferencial y terminología. Di preferencia a los suttas en prosa frente a los versos, siendo aquellos más directos y explícitos. Cuando un sutta concluye con versos, que solamente repiten la prosa precedente, los omití por el interés en el espacio.

Cada capítulo empieza con una introducción, en la cual explico los conceptos sobresalientes, relevantes para el tema del capítulo y trato de mostrar cómo los textos que he escogido, ejemplifican el tema en cuestión. Para clarificar los puntos surgidos tanto en las introducciones como en los textos, he incluido las notas finales. Las mismas, frecuentemente traen a colación los clásicos Comentarios de los Nikayas, adscritos al gran comentarista del Sur de la India, Acariya Buddhaghosa, quien trabajó con ellos en Sri Lanka en el siglo quinto D.C. En aras de ser conciso, no incluí en este libro tantas notas como en mis otras traducciones de los Nikayas. Estas notas tampoco son muy técnicas como aquellas de las traducciones completas.

Las referencias de las fuentes siguen a cada selección. Las referencias de los textos del Digha Nikaya y Majjhima Nikaya citan el número y el título del sutta en pali; los pasajes de esas dos colecciones retienen el número utilizado en *The Long Discourses of the Buddha* (“Discursos extensos del Buda”) and *The Middle Length Discourses of the Buddha* (“Discursos medianos del Buda”) [3], así que los lectores que desean localizar estos pasajes dentro de las traducciones completas, fácilmente pueden hacerlo. Las referencias de los textos del Samyutta Nikaya citan al samyutta y el número del sutta; los textos del Anguttara Nikaya citan al nipata y el número del sutta (los del Uno y el Dos, también citan los capítulos dentro del nipata, seguido por el número del sutta. Las referencias de los textos del Udana citan al nipata y el número del sutta; los textos del Itivuttaka, simplemente citan el número del sutta. Todas las referencias siguen con el volumen y la página de la edición estandarizada de esas obras del Pali Text Society.

Estoy agradecido a Timothy McNeil y David Kittelstrom del Wisdom Publications por urgirme y persistir con este proyecto por largos periodos de tiempo de salud endeble. Samanera Analayo y Bhikkhu Nyanasobhano leyeron y comentaron mis introducciones, y John Kelly revisó los borradores del libro entero. Los tres me dieron útiles sugerencias, por las cuales estoy muy agradecido. John Kelly también preparó la tabla de las fuentes que aparecen al final del libro. Finalmente, estoy muy agradecido a mis estudiantes de los estudios del pali y el Dhamma en el Bodhi Monastery, por su interés entusiasta en las enseñanzas de los Nikayas, el cual me inspiró a compilar esta antología. De manera especial, estoy agradecido al extraordinario fundador del monasterio, el Ven. Maestro Jen-Chun, por darle la bienvenida al monje de otra tradición en su monasterio y por su interés en tender un puente entre la transmisión del Norte y el Sur de las enseñanzas budistas tempranas.

NOTAS DEL TRADUCTOR:

[1] La traducción en cuestión fue lanzada por Windoms Publications en el año 2012, precedida por la traducción completa del Samyutta Nikaya, por el mismo autor y para la misma colección, titulada The Connected Discourses of the Buddha (“Discursos Conexos del Buda”) en el año 2000).

[2] Las traducciones de los suttas o sus fragmentos al español se indican en cada caso.

[3] La numeración utilizada en las publicaciones del Bosque Thveravada usualmente sigue el mismo esquema propuesto por Bhikkhu Bodhi, razón por la cual nuestras versiones de los textos de los cinco Nikayas corresponden, en ese sentido, a los mismos criterios, salvo las referencias a la versión de Pali Text Society, las cuales no utilizamos en este sitio. En nuestra versión digital, cuando se trata de un sutta completo, el enlace lleva directamente al mismo, tal como está ubicado en su contexto del Canon Pali.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). In the Buddha’s Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. ix-xiii.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014

Introducción general

Bhikkhu Bodhi

DESVELANDO LA ESTRUCTURA DE LA ENSEÑANZA

Aunque sus enseñanzas son muy sistemáticas, no existe un texto único que pudiera ser adscripto al Buda, el cual definiera la arquitectura del Dhamma o el andamiaje, bajo el cual haya enmarcado sus expresiones específicas de la doctrina. En el transcurso de su largo ministerio, el Buda la enseñó de diferentes maneras, en determinadas ocasiones y circunstancias. A veces prefirió enunciar los invariables principios situados en el corazón de la enseñanza. Otras veces adoptó la enseñanza a las inclinaciones y aptitudes de la gente que llegó junto a él en búsqueda de orientación. Y otras veces, aún, ajustó su exposición para que encajara mejor en una situación que requería de una respuesta particular. Sin embargo, a pesar de que las colecciones de textos llegaron a nosotros como la autorizada “Palabra del Buda”, no encontramos un sutta particular alguno, un discurso

particular, en el cual el Buda expusiera todos los elementos de su enseñanza juntos y les asignara un lugar apropiado dentro de algún sistema comprensivo.

Mientras que en la cultura literaria, en la cual el pensamiento sistematizado es altamente apreciado, la carencia de semejante texto de función unificadora podría ser vista como un defecto, dentro de una cultura enteramente oral —como lo fue aquella en la cual el Buda vivía y actuaba— la carencia de una llave descriptiva del Dhamma raramente podría ser considerada como algo significativo. Dentro de esta cultura, ni el maestro ni el estudiante aspiraban a una completitud conceptual. El maestro no pretendía exponer un completo sistema de ideas, ni sus pupilos aspiraban aprenderlo. El objetivo que les unía en el proceso de aprendizaje —el proceso de transmisión— fue el entrenamiento práctico, la auto-transformación, el descubrimiento de la verdad y la inamovible liberación de la mente. Sin embargo, esto no significa que la enseñanza siempre ha sido adaptada convenientemente a la situación en cuestión. A veces el Buda prefería ofrecer una visión del Dhamma más panorámica, que uniera varios componentes del sendero en una estructura gradual o de amplio alcance. Pero, aunque varios discursos exhiben este amplio alcance, aún así los mismos no abarcan a todos los elementos del Dhamma dentro de un esquema general.

El propósito de este libro es desarrollar y ejemplificar este esquema. Me propongo proveer aquí una descripción comprensiva de la enseñanza del Buda tal como está incorporada en una amplia variedad de suttas dentro de una estructura orgánica. Espero que esta estructura traiga la luz en el patrón intencional subyacente en la formulación del Dhamma por parte del Buda y, así, provea al lector de una guía para la comprensión del budismo temprano como un todo. Escogí los suttas provenientes casi enteramente de las cuatro principales colecciones o Nikayas del Canon Pali, aunque incluí unos pocos textos de Udana e Itivuttaka, dos pequeños libros de la quinta colección, el Khuddaka Nikaya. Cada capítulo empieza con su propia introducción, en la cual explico los conceptos básicos del budismo temprano ejemplificados por los textos, y muestro cómo los textos expresan esas ideas.

Voy a ofrecer una información breve, sobre el trasfondo de los Nikayas, más adelante en esta Introducción. Antes, sin embargo, voy a describir el esquema que he ideado para organizar los suttas. Por más que mi particular uso de este esquema pudiese ser original, el mismo no consiste en una mera información, sino que se basa en la triple distinción de los Comentarios en pali acerca de los tipos y beneficios a los cuales conduce la práctica del Dhamma: (1) bienestar y felicidad en esta presente vida, (2) bienestar y felicidad perteneciente a las vidas futuras; y (2) bien último, el Nibbana (skt., nirvana).

Los tres capítulos preliminares fueron designados para conducir a aquello que está plasmado en este triple esquema. El Capítulo I es un estudio de la condición humana, tal como se presenta a partir de la aparición del Buda en el mundo. Tal vez esta fue la manera, en la que la vida humana se apareció al Bodhisatta —el futuro Buda— mientras moraba en Tusita, el cielo desde el cual miraba la tierra esperando una ocasión apropiada para descender y emprender su nacimiento final. Nosotros contemplamos un mundo en el cual los seres humanos son impulsados, impotentemente, hacia la vejez y la muerte.

Mundo en el cual dan vueltas alrededor de las circunstancias oprimidos por las dolencias físicas, abatidos por los fracasos e infortunios, ansiosos y temerosos por los cambios y el deterioro. Este es el mundo en el cual la gente aspira vivir en armonía, pero en el cual sus indomadas emociones se les imponen repetidas veces, actuando en contra de sus mejores intenciones de frenar los conflictos, escaladas de violencia y devastaciones. Finalmente, tomando una perspectiva más amplia, este es el mundo en el cual los seres sintientes son impulsados hacia adelante, por su propia ignorancia y anhelo, de una vida a otra, vagando ciegamente a través del ciclo de renacimientos llamado samsara.

El Capítulo II ofrece un recuento sobre el descenso del Buda a este mundo. Llega como “una persona” que surge por la compasión por el mundo, cuya aparición en el mundo constituye “la manifestación de una gran luz”. Seguimos con la historia de su nacimiento, su renunciamento y búsqueda de la iluminación, de su descubrimiento del Dhamma y de su decisión de enseñar. El capítulo termina con el primer discurso a los cinco monjes, sus primeros discípulos, en el Parque de los Venados cerca de Baranasi.

El Capítulo III es un intento de bosquejar las características especiales de la enseñanza del Buda y, por implicación, la actitud con la cual un potencial estudiante debe acercarse a esta enseñanza. Los textos nos dicen que el Dhamma no es una enseñanza secreta ni esotérica, sino una que “brilla cuando es enseñada abiertamente”. La misma no demanda de una fe ciega en escrituras autoritarias, en revelaciones divinas ni dogmas infalibles, sino que invita a investigar y apela a la experiencia personal como el criterio último para determinar su validez. La enseñanza tiene que ver con el surgimiento y cese del sufrimiento, lo cual puede ser observado dentro de la propia experiencia de uno. Ni siquiera establece al Buda como una autoridad irrecusable, sino que nos invita a examinarlo para determinar si merece nuestra plena confianza y confianza. Finalmente, ofrece un procedimiento paso por paso, a través del cual podemos poner la enseñanza bajo prueba y, haciéndolo así, descubrir la verdad última por nosotros mismos.

Con el Capítulo IV llegamos a los textos que tratan con el primero de los tres tipos de beneficios que la enseñanza del Buda intenta ofrecer. El mismo se llama “el bienestar y la felicidad visible en esta presente vida” (dittha-dhamma-hitasukha), la felicidad que proviene de seguir las normas éticas en la relación familiar de uno, en su forma de vida y en las actividades de la comunidad. Aunque al budismo temprano se lo describe, frecuentemente, como una disciplina radical del renunciamento dirigida al logro de la meta trascendental, los Nikayas revelan que el Buda fue un maestro compasivo y pragmático que intentó promover un orden social en el cual la gente pudiera vivir de forma pacífica y armoniosa, en concordancia con los delineamientos éticos. Este aspecto del budismo temprano es evidente en las enseñanzas del Buda sobre las tareas de los hijos hacia sus padres, sobre las obligaciones mutuas de los esposos, sobre la recta conducta, sobre las tareas del gobernador y sus súbditos, y sobre los principios de la armonía comunal y el respeto.

El segundo tipo de beneficio al que conduce la enseñanza del Buda es el objeto del Capítulo V, llamado el bienestar y la felicidad pertenecientes a la vida futura (sampanyika-hitasikkha). Se trata de la felicidad alcanzada mediante la obtención de un renacimiento afortunado y el éxito en las vidas futuras a través de la acumulación de mérito de uno. El

término “mérito” (punna) se refiere al kamma (Skt. karma) beneficioso considerado en términos de su capacidad de producir los resultados favorables dentro de la rueda de los renacimientos. Empiezo este capítulo con la selección de textos sobre la enseñanza del kamma y el renacimiento. Esto nos conduce hacia los textos generales sobre la idea del mérito, seguido por la selección sobre las tres principales “bases del mérito” reconocidas como tales en los discursos del Buda: el dar (dana), la disciplina moral (sila) y la meditación (bhavana). Puesto que la meditación figura predominantemente en el tercer tipo de beneficio, la clase de meditación que se enfatiza aquí como la base del mérito, es aquella que produce los frutos mundanos más abundantes, las cuatro “moradas divinas” (brahmavihara), especialmente el desarrollo del amor benevolente.

El Capítulo VI es transicional porque intenta preparar el camino para los capítulos siguientes. Mientras demuestra que la práctica de su enseñanza realmente conduce a la felicidad y a la buena fortuna dentro de los límites de la vida mundana, con el fin de conducir a la gente más allá de esas fronteras, el Buda expone el peligro y la insuficiencia de todas las existencias condicionadas. Demuestra el defecto [existente] en los placeres sensuales, las carencias de los éxitos materiales, la inevitabilidad de la muerte y la transitoriedad de todos los reinos condicionados del ser. Para despertar en sus discípulos la aspiración hacia la meta última, el Nibbana, el Buda una y otra vez subrayaba los peligros del samsara. Por eso, este capítulo llega a su clímax con dos textos dramáticos que hacen hincapié en la miseria de la esclavitud de los repetidos nacimientos y muertes.

Los cuatro capítulos siguientes están dedicados al tercer beneficio que la enseñanza del Buda está intentando ofrecer: el último bien (paramattha), el logro del Nibbana. El primero de ellos, el Capítulo VII, ofrece un repaso general sobre el sendero de la liberación, el cual es tratado analíticamente mediante la definición de los factores del Óctuple Noble Sendero y, dramáticamente, a través del recuento sobre el entrenamiento del monje. Un extenso sutta sobre el camino gradual inspecciona el entrenamiento monástico desde la inicial entrada del monje a la vida renunciante, hasta su logro del arahantado, la meta final.

El Capítulo VIII se centra en la domesticación de la mente, el hincapié principal del entrenamiento monástico. Aquí presento los textos que discuten los obstáculos del desarrollo mental, los medios para superar dichos obstáculos y los estados a ser alcanzados cuando los obstáculos estén superados y el discípulo logra dominar su mente. En este capítulo introduzco la distinción entre samatha y vipassana, la serenidad y la perspicacia, primero de los cuales conduce al samadhi o concentración y el otro a panna o sabiduría. No obstante introduzco textos que solamente tratan la perspicacia en términos de métodos utilizados para generarla y no en términos de lo que realmente contiene.

El Capítulo IX, titulado “Brillando la luz de la sabiduría”, trata sobre el contenido de la perspicacia. Para el budismo temprano, y realmente casi para todas las escuelas del budismo, la perspicacia o la sabiduría es el principal instrumento de la liberación. Por eso, en este capítulo me centro en las enseñanzas del Buda acerca de esos temas, esenciales para el desarrollo de la sabiduría, como el recto punto de vista, los cinco cúmulos, las seis bases de los sentidos, los dieciocho elementos, el origen dependiente y las Cuatro Nobles

Verdades. Este capítulo termina con la selección de textos sobre el Nibbana, la meta última de la sabiduría.

La meta final no se obtiene abruptamente, sino pasando a través de una serie de estados que transforman al individuo mundano en un arahant, un liberado. Así el Capítulo X, “Los planos de la realización”, ofrece una selección de textos sobre los principales estados de este camino. Primeramente, presento una serie de estados como una secuencia progresiva; luego retorno al punto de partida y examino los tres principales hitos de esta progresión: entrada-en-la-corriente, el estado del que no-retorna y el arahantado. Concluyo con la selección de suttas sobre el Buda, el primero entre los arahants, aquí hablando bajo el epíteto que usó con mayor frecuencia cuando se refería a sí mismo: el Tathagata.

EL ORIGEN DE LOS NIKAYAS

Los textos que he entresacado para rellenar mi esquema —tal como ya lo dije antes—, están todos seleccionados de los Nikayas, las principales colecciones del Canon Pali. Así que son necesarias algunas palabras para explicar el origen y la naturaleza de esas fuentes.

El Buda nunca escribió enseñanza suya alguna, ni tampoco sus discípulos dejaron constar sus enseñanzas por escrito. La cultura india en la época del Buda todavía fue predominante preliteraria [\[1\]](#). El Buda recorría de una ciudad a otra en las planicies del río Ganges, instruyendo a sus monjes y monjas, ofreciendo sermones a los hombres hogareños que se congregaban para escuchar sus palabras, respondiendo las preguntas de los curiosos indagadores e involucrándose en discusiones con la gente de todos los estratos sociales. Los registros de sus enseñanzas, de los que disponemos, no provienen de su propia pluma ni de las transcripciones hechas por aquellos que escucharon sus enseñanzas, sino de los concilios monásticos ocurridos después de su parinibbana —su muerte y el pase final al Nibbana— con el propósito de preservarlas.

Es poco probable que las enseñanzas provenientes de dichos concilios reprodujeran las palabras del Buda literalmente. El Buda habrá hablado espontáneamente y habrá elaborado sus temas de incontables maneras, en respuesta a la variedad de necesidades de aquellos que buscaron su orientación. Preservar el material tan vasto y tan diverso, mediante la transmisión oral, ronda casi lo imposible. Para moldear las enseñanzas dentro de un formato adecuado para su preservación, los monjes responsables de los textos, habrán tenido que cotejar y editarlos para que se adecuen mejor a ser escuchados, retenidos, recitados, memorizados y repetidos: los cinco principales elementos de la transmisión oral. Este proceso, que podría ya haber empezado durante la vida del Buda, conduciría a un grado de simplificación y estandarización del material a ser preservado.

Durante la vida del Buda, los discursos fueron clasificados dentro de nueve categorías de acuerdo con su género literario: sutta (discursos en prosa), geyya (obras mixtas de prosa y versos), veyydkarana (preguntas y respuestas), gatha (versos), udana (exclamaciones inspiradas), itivuttaka (dichos memorables), jataka (historias de nacimientos pasados), abhutadhamma (cualidades maravillosas) y vedalla (catequismo) [\[2\]](#). En algún momento

dado, después de su muerte, este antiguo sistema de clasificación fue reemplazado por uno nuevo que ordenó los textos dentro de unas extensas colecciones llamadas Nikayas, en la tradición Theravada, y Agamas dentro de las escuelas del budismo indio del Norte [3]. Cuándo, exactamente, el esquema Nikaya-Agama llegó a prevalecer, no se sabe con certeza, pero una vez que hubo aparecido, reemplazó al sistema anterior por completo.

El Cullavagga, uno de los libros del Vinaya Pitaka en pali, ofrece un recuento sobre cómo los textos autorizados fueron compilados en el Primer Concilio Budista, llevado a cabo tres meses después del parinibbana del Buda. De acuerdo con ese recuento, poco después de la muerte del Buda, el anciano Mahakassapa, la cabeza de facto del Sangha, seleccionó a quinientos monjes, todos ellos arahants o liberados, para reunirse y compilar una versión autorizada de las enseñanzas. El Concilio tuvo lugar durante el retiro de las lluvias en Rajagaha (la actual Rajgir), capital de Magadha, en aquel entonces un estado dominante de la India Oriental [4]. Primeramente, Mahakassapa requirió al Venerable Upali, el principal especialista en materia disciplinaria, a recitar el Vinaya. Sobre la base de esta recitación fue compilado el Vinaya Pitaka, el código de la Disciplina. Entonces, Mahakassapa pidió al Venerable Ananda que recitara “el Dhamma”, es decir, los discursos; y sobre la base de esta recitación, fue compilado el Sutta Pitaka, o sea, los Discursos.

El Cullavagga afirma que cuando Ananda recitó el Sutta Pitaka, los Nikayas llegaron a tener el mismo contenido que tienen actualmente, con los suttas organizados en las mismas secuencias tal como aparecen en el Canon Pali. Esta narrativa, sin lugar a dudas, recuerda una historia del pasado con la óptica de un periodo posterior. Los Agamas de las escuelas diferentes al Theravada corresponden a los cuatro Nikayas, pero clasifican los suttas de manera diferente y organizan su contenido en distinto orden que los Nikayas en pali. Esto sugiere que si el arreglo del [esquema] Nikaya-Agama surgió durante el Primer Concilio, el Concilio aún no asignó a los suttas a sus lugares definitivos dentro del esquema. Alternativamente, es posible que dicho esquema surgiera en alguna época posterior. Podría haber surgido en algún momento después del Primer Concilio, pero antes de que el Sangha se dividiera en diferentes escuelas. Si el mismo apareciera durante la época de las divisiones sectarias, podría haber sido introducido por una escuela y, luego, tomado por las otras, de manera tal que cada una asignara sus textos a los diferentes lugares dentro de los esquemas.

Mientras el recuento del Cullavagga del Primer Concilio pudiese incluir el material legendario mezclado con hechos factuales, no parece haber razón alguna para negar el rol de Ananda en la preservación de los discursos. Como el ayudante personal del Buda, Ananda aprendió los discursos de él y de los otros grandes discípulos, los retuvo en la mente y los enseñó a otros. Durante la vida del Buda fue alabado por su capacidad de retención y fue apuntado como el “primero entre aquellos que han aprendido mucho” (etadaggam bahussutanam) [5]. Algunos pocos monjes podrían haber tenido la memoria que igualara a la de Ananda y, así, ya en la misma época de la vida del Buda pudiesen haberse especializado en algunos textos en particular. Además, la estandarización y la simplificación del material habrían facilitado la memorización. Una vez que los textos hubiesen sido clasificados dentro de los Nikayas o Agamas, habría sido resuelto el desafío

de preservar y transmitir la herencia textual mediante la organización de especialistas de textos dentro de las compañías dedicadas a colecciones específicas. Las diferentes compañías dentro del Sangha se habrían centrado en memorizar e interpretar las diferentes colecciones y la comunidad, como un todo, podría evitar imponer a los monjes particulares una excesiva demanda de memorización. Fue de esta manera cómo las enseñanzas pudieron continuar y ser transmitidas a lo largo de los próximos trescientos o cuatrocientos años, hasta que finalmente habrían sido puestas por escrito [6].

En los siglos que siguieron a la muerte del Buda, el Sangha llegó a dividirse en torno a temas disciplinarios y doctrinales, y en el tercer siglo, después del parinibbana, había por lo menos dieciocho escuelas de budismo sectario. Cada secta, probablemente, tenía su propia colección de textos considerados como más o menos canónicos, aunque es posible que varias sectas afiliadas de manera cercana hayan compartido la misma colección de textos autorizados. Aunque las diferentes escuelas budistas tuviesen sus colecciones organizadas de manera diferente, y aunque sus suttas mostrasen diferencias en ciertos detalles, los suttas particulares frecuentemente remarcaban mucha similitud, a veces eran casi idénticos, y la doctrina y práctica que delineaban fue esencialmente la misma [7]. Las diferencias doctrinales entre las escuelas no surgieron de los suttas en sí mismos, sino de las interpretaciones que los especialistas de los textos les impusieron. Estas diferencias se endurecieron luego de que las escuelas rivales hubieron formalizado sus principios filosóficos en tratados y comentarios que expresaban sus diferentes puntos de vista sobre temas doctrinales. Hasta donde lo podemos determinar, los refinados sistemas filosóficos tuvieron tan solo mínimo impacto sobre los textos originales en sí mismos, y las escuelas parecían poco dispuestas a manipularlos para satisfacer sus agendas doctrinales. En vez de esto, procuraron interpretar los suttas en sus comentarios, con el fin de entresacar las ideas que apoyaran sus propios puntos de vista. No es raro que entre estas interpretaciones aparezcan algunas que de manera defensiva y artificiosa hagan apología en contra de las palabras mismas de los textos originales.

EL CANON PALI

Lamentablemente, las colecciones canónicas pertenecientes a la principal corriente de las escuelas budista más tempranas se perdieron cuando el budismo fue devastado por las invasiones musulmanas en el Norte de la India, en los siglos XI y XII. Estas invasiones sonaron como una efectiva sentencia de muerte para el budismo en la tierra que lo vio nacer. Tan solo una colección completa perteneciente a las tempranas escuelas budistas de la India, sobrevivió intacta. Se trata de la colección preservada en la lengua que conocemos como pali. La misma pertenece a la antigua escuela Theravada, la cual ha sido trasplantada a Sri Lanka en el tercer siglo D.C., pudiendo así escaparse de los estragos causados al budismo en su madre patria. Cerca de la misma época, el Theravada se extendió también hacia el sureste asiático y durante los siglos siguientes llegó a dominar la región.

El Canon Pali es la colección de textos del Theravada considerados como las palabras del Buda (buddhavacana). El hecho de que los textos de esa colección hayan sobrevivido como un canon particular no significa que todos ellos datan al mismo periodo; tampoco significa que los textos que forman parte de su núcleo más antiguo, necesariamente sean más antiguos que sus contrapartes provenientes de las otras escuelas budistas, muchas de las cuales sobrevivieron en las traducciones chinas y tibetanas como partes de sus cánones o, en algunos pocos casos, como textos aislados en otras lenguas indias. No obstante, el Canon Pali tiene para nosotros una importancia especial por, al menos, tres razones.

Primeramente, es una colección completa perteneciente en su totalidad a una escuela particular. Por más que se puedan detectar claras señales del desarrollo histórico entre las diferentes porciones del canon, esta asociación con una sola escuela ofrece a los textos una cierta uniformidad.

Entre los textos derivados del mismo periodo, podemos hablar hasta de la homogeneidad de contenidos, de un sabor particular subyacente en las principales expresiones doctrinales. Esta homogeneidad es más evidente en los cuatro Nikayas y en las partes más antiguas del quinto, lo cual nos ofrece una razón para creer que, a través de estos textos —teniendo en cuenta la calificación expresada anteriormente, según la cual, los mismos tienen su contrapartes en las otras escuelas budistas hoy extintas—, estamos alcanzando el estrato más antiguo de la literatura budista disponible.

En segundo lugar, la colección entera ha sido preservada en la lengua aria de la India Oriental, lengua (o mejor dicho, varios dialectos regionales) cercanamente relacionada con la que habló el mismo Buda. Nosotros llamamos a esta lengua pali, pero este nombre realmente puede causar malos entendidos. La palabra pali propiamente significa “texto”, es decir, el texto canónico como diferente de los Comentarios. Los Comentarios se refieren al lenguaje, en el cual se preservaron los textos como palibhasa, “el lenguaje de los textos”. En este punto, el término fue mal interpretado para significar “el lenguaje pali” y, una vez que hubo surgido esta concepción equivocada, se arraigó y ha estado entre nosotros desde entonces. Los estudiosos consideran este lenguaje como un híbrido que demuestra varias características de los dialectos del prácrito, utilizados alrededor del siglo III D.C., y sujetos a un proceso parcial de sanscritización [8]. Si bien es cierto que el lenguaje en cuestión no es idéntico a ninguno que el Buda podría haber usado, pertenece a la misma amplia familia lingüística, como aquellos que podrían haber sido usados y originados a partir de la misma matriz conceptual. De esa manera, este lenguaje refleja la perspectiva del mundo que el Buda heredó de la amplia cultura india, dentro de la cual nació, de modo que estas palabras capturan los sutiles matices de aquella perspectiva del mundo, de cuya intrusión de influencias forasteras no se libera ni siquiera un traductor más escrupuloso. Esto contrasta con las traducciones de los textos al chino, tibetano o inglés, que reflejan las connotaciones de las palabras elegidas de los idiomas, a los cuales se traduce.

En tercer lugar, el Canon Pali tiene una importancia especial en tanto una colección autorizada de una escuela budista contemporánea. A diferencia de las colecciones de textos de las escuelas del budismo temprano extintas, las cuales tienen un interés

puramente académico, esta colección aún rebosa de vida. Esto inspira la fe de millones de budistas desde los pueblos y monasterios de Sri Lanka, Birmania y sureste asiático, hasta las ciudades y centros de meditación de Europa y las Américas. Esto moldea su comprensión. Les guía cuando enfrentan dificultades éticas a la hora de tomar decisiones, les proporciona información sobre sus prácticas meditativas y les ofrece las claves de la liberadora visión perspicaz.

El Canon Pali es conocido comúnmente como el Tipitaka, las “Tres Canastas” o “Tres Compilaciones”. Esta triple clasificación no es exclusiva de la escuela Theravada, sino que es de uso común entre las escuelas budistas como manera de categorizar los textos budistas canónicos. Incluso, las escrituras preservadas en la traducción al chino se conocen como el Tripitaka Chino. Las tres compilaciones del Canon Pali son:

1. El Vinaya Pitaka, la Compilación de la Disciplina, que contiene las reglas establecidas como guía de los monjes y monjas, así como las regulaciones prescritas para un funcionamiento armonioso del orden monástico.
2. El Sutta Pitaka, la Compilación de los Discursos, que contiene los suttas, los discursos del Buda y de sus principales discípulos, así como las obras inspiracionales en verso, en verso y narrativa, y ciertas obras de carácter de comentarios.
3. El Abhidhamma Pitaka, la Compilación de la Filosofía, colección de siete tratados en los cuales el objeto de la enseñanza del Buda está sometido a una rigurosa sistematización filosófica.

El Abhidhamma Pitaka, como es obvio, es producto de una fase posterior de la evolución del pensamiento budista en comparación con los otros dos Pitakas. La versión en pali representa el intento de la escuela Theravada de sistematizar las escrituras más antiguas. El sistema Sarvastivada es el único sistema cuyos textos canónicos sobrevivieron intactos en su integridad. Se trata de una colección parecida en forma a la del pali, también consistente en siete textos. Los mismos fueron compuestos originalmente en sánscrito pero fueron preservados por completo solamente en la traducción al chino. Este sistema difiere significativamente tanto en su formulación como en la filosofía misma.

El Sutta Pitaka, que registra los discursos y las discusiones del Buda, consiste en cinco colecciones llamadas Nikayas. En la época de los Comentarios los mismos fueron conocidos también como Agamas, igual que su contraparte del budismo del Norte. Los cuatro Nikayas principales son:

1. El Digha Nikaya: la Colección de los Discursos Extensos, treinta y cuatro suttas organizados en tres vaggas o libros.
2. El Majjhima Nikaya: la Colección de los Discursos Medianos, 152 suttas organizados en tres vaggas.
3. El Samyutta Nikaya: la Colección de los Discursos Conexos, cerca de tres mil suttas cortos agrupados en cincuenta y seis capítulos llamados samyuttas, los cuales a su vez se organizan en torno a cinco vaggas.

4. El Anguttara Nikaya: la Colección de los Discursos Numéricos (o tal vez de “Discursos de Números Incrementados”), aproximadamente 2,400 suttas cortos organizados en once capítulos, llamados nipatas.

El Digha Nikaya y Majjhima Nikaya, a primera vista, parecen ser elaborados principalmente bajo el criterio de la extensión: los de mayor extensión dentro del Digha y los de mediana extensión dentro del Majjhima. Sin embargo, una cuidadosa tabulación de los contenidos de sus suttas sugiere que hay un otro factor que subyace en la distinción entre esas dos colecciones. Los suttas del Digha Nikaya en gran parte están dirigidos a un público popular y parecen intentar atraer a los potenciales conversos a la enseñanza, demostrando la superioridad del Buda y de su doctrina. Los suttas del Majjhima Nikaya principalmente están dirigidos hacia el interior de la comunidad budista y parecen estar designados a familiarizar a los monjes, recién ordenados, con la doctrina y práctica del budismo [9]. Permanece abierta la pregunta sobre si estos propósitos pragmáticos fueron el criterio determinante que subyace en estos dos Nikayas, o si el criterio primordial fue su extensión y aquellos propósitos pragmáticos solamente fueron consecuencias accidentales de sus respectivas diferencias de extensión.

El Samyutta Nikaya está organizado por medio de los temas predominantes. Cada tema es el “yugo” (samyoga) que unce a los discursos dentro de un samyutta o capítulo. De ahí que el título de la colección es, los “discursos conexos (samyutta)”. El primer libro, el Libro de los Versos, es único en cuanto compilado sobre la base del género literario. Contiene suttas que combinan la prosa con los versos, organizados en once capítulos mediante los temas. Cada uno de los restantes libros contiene extensos capítulos que tratan sobre las doctrinas principales del budismo temprano. Los Libros II, III y IV comienzan con un extenso capítulo dedicado a su respectivo tema principal: el origen dependiente (capítulo 12: Nidanasmayutta); los cinco cúmulos (capítulo 22: Khandhasamyutta); y las seis bases, internas y externas, de los sentidos (capítulo 35: Salayatanasamyutta). La Parte V trata sobre los principales factores del entrenamiento que, en el periodo post-canónico, llegaron a conocerse como las treinta y siete ayudas para la iluminación (bodhipakkhiyadhamma). Las mismas incluyen el Óctuple Noble Sendero (capítulo 45: Maggasamyutta), los siete factores de iluminación (capítulo 46: Bojjhangasamyutta) y los cuatro establecimientos de la atención consciente (capítulo 47: Satipatthanasamyutta). A partir de este contenido podemos inferir que el Samyutta Nikaya podría haber servido para dos grupos dentro del orden monástico. El primero de ellos pudo haber sido conformado por los especialistas doctrinales, aquellos monjes y monjas que trataron de explorar las implicaciones más profundas del Dhamma y elucidarlos a sus compañeros en la vida religiosa. El otro grupo podría estar conformado por aquellos que se dedicaban al desarrollo de la perspicacia meditativa.

El Anguttara Nikaya está organizado en torno a un esquema numérico derivado de un rasgo peculiar del método pedagógico del Buda. Para facilitar la comprensión y la memorización, el Buda frecuentemente formuló sus discursos por medio de grupos numéricos, un formato que ayudaba a asegurar que las ideas transmitidas fueran fácilmente retenidas en la mente. El Anguttara Nikaya ensambla estos discursos dentro de una sola obra sólida de once nipatas o capítulos, cada uno de los cuales representa el

número de términos bajo los cuales los suttas constitutivos han sido enmarcados. De esta manera tenemos el Capítulo de los Uno (ekaniyata), el Capítulo de los Dos (dukanipata), el Capítulo de los Tres (tikanipata) y así sucesivamente hasta llegar al Capítulo de los Once (ekadasanipata). Puesto que varios grupos de los factores del sendero han sido incluidos en el Samyutta Nikaya, el Anguttara puede centrarse en aquellos aspectos del entrenamiento que no han sido incorporados dentro de los respectivos grupos. El Anguttara tiene una notable proporción de suttas dirigidos a los seguidores laicos que tratan sobre los temas éticos y espirituales concernientes a la vida en el mundo, incluyendo las relaciones familiares (entre maridos y mujeres, e hijos y padres), y las maneras apropiadas para adquirir, salvaguardar y utilizar las riquezas. Otros suttas tratan de los aspectos prácticos del entrenamiento de los monjes. El arreglo numérico de esta colección se hace particularmente conveniente en la instrucción formal y, por eso, fácilmente podría haber servido a los monjes ancianos en la enseñanza a sus pupilos y en las prédicas ofrecidas a los laicos.

Más allá de los cuatro principales Nikayas, el Sutta Pitaka incluye una quinta, llamada Khuddaka Nikaya. Este nombre significa la Colección Menor, quizá porque originalmente consistía en un grupo de obras menores que no fueron incluidas dentro de los cuatro Nikayas principales. Pero luego, como fue compuesto y agregado cada vez mayor número de obras, sus dimensiones aumentaron hasta que se convirtió, a través de los siglos, en el Nikaya más voluminoso de todos. Sin embargo, en el corazón del Khuddaka existe una pequeña colección de obras cortas, compuestas tanto en verso (Dhammapada, Theragatha y Therigatha) como en verso y prosa (Suttanipata, Udana e Itivuttaka), cuyo estilo y contenido sugieren que tenga una notable antigüedad. Otros textos del Khuddaka Nikaya —tales como el Patisambhidamagga o los dos Niddesas— representan el punto de vista de la escuela Theravada y, siendo así, tenían que haber sido compuestos en el periodo del budismo sectario, cuando las escuelas tempranas habrían tomado sus senderos separados del desarrollo doctrinal.

Los cuatro Nikayas del Canon Pali tienen su contraparte en los Agamas del Tripitaka Chino, aunque provenientes de diferentes escuelas tempranas. En correspondencia a cada Nikaya tenemos el Dirghagama derivada probablemente de la escuela Dharmaguptaka, traducido originalmente del prácrito; el Madhamagama y Samyuktagama, ambos provenientes de la escuela Sarvastivada y traducidos del sánscrito; y el Ekottaragama, correspondiente al Anguttara Nikaya, según la opinión generalizada, proveniente de una rama de la escuela Mahasarighika, y traducido de un dialecto indio-ario del Sur o de una mezcla de dialecto prácrito con elementos sánscritos. El Tripitaka Chino contiene también traducciones de sutras particulares provenientes de las cuatro colecciones, tal vez de otras escuelas no identificadas, al igual que traducciones de libros particulares de la Colección Menor, incluidas las dos traducciones del Dhammapada (se dice que una de ellas está muy cercana a la versión en pali) y parte del Suttanipata, el cual no existe en la traducción china como una obra unificada [10].

NOTA SOBRE EL ESTILO

Los lectores de los suttas en pali se contrarían frecuentemente debido a las repeticiones presentes en los textos. Se hace difícil decir hasta qué punto esto deriva del mismo Buda, quien como un predicador itinerante tuvo que haber usado las repeticiones para reforzar sus puntos, y en qué medida se debe a los compiladores. Sin embargo, es obvio que una gran proporción de las repeticiones proviene del proceso de la transmisión oral.

Para evitar el exceso de repeticiones, he hecho un amplio uso de las elisiones [\[11\]](#). En ese aspecto sigo las ediciones impresas de los textos en pali, los cuales también son abreviados en gran medida, pero la traducción intenta también evitar el riesgo de la ira del lector contemporáneo que requiere de una comprensión aún mayor. Por otro lado, tuve el cuidado de que no se perdiera nada esencial, incluyendo el estilo, mediante estas abreviaciones. Los ideales de la consideración al lector y la fidelidad al texto a veces demandan, del traductor, cosas contradictorias.

Un problema perpetuo en la traducción de los suttas del pali es el tratamiento de los patrones de las repeticiones, en los cuales se hace la misma declaración en consideración a un grupo de ítems. Cuando uno traduce, por ejemplo, un sutta acerca de los cinco cúmulos, uno es tentado a abstenerse de la enumeración de cada cúmulo particular y encaminar el sutta hacia una declaración general sobre los cúmulos como una clase. Para mi mente, este enfoque corre el riesgo de convertir la traducción en un parafraseo y, quizá por eso, perder demasiados elementos del original. Mi norma general en ese sentido fue traducir la declaración entera en relación al primero y el último ítem del grupo, y solo enumerar los miembros intermedios, separándolos por medio de puntos suspensivos. De esta manera, en un sutta acerca de los cinco cúmulos traduzco la declaración completa solamente en la forma y la consciencia, y los del medio aparecen como “sensación... percepción... formaciones volitivas...”, lo cual implica que la declaración completa también se aplica a ellos.

Este enfoque ha requerido el uso frecuente de los puntos suspensivos, una práctica que también incita a las críticas. Cuando me he enfrentado con pasajes repetidos dentro de una estructura narrativa, algunas veces los condensé en lugar de usar los puntos suspensivos para mostrar que el texto estaba abreviado. Sin embargo, cuando se trata de textos sobre las exposiciones doctrinales, opté por la práctica descrita en el párrafo anterior. Pienso que el traductor, cuando traduce los pasajes de un significativo doctrinal, tiene la responsabilidad de mostrar exactamente dónde el texto ha sido abreviado, y en ese sentido los puntos suspensivos permanecen como la mejor herramienta que tenemos a nuestro alcance.

NOTAS

[1] La época exacta de la vida del Buda es todavía materia de conjeturas entre los eruditos. Hasta hace poco, lo más común era calcular su tiempo de vida entre los años 566

y 486 A.C., pero recientemente cada vez más un creciente número de indiólogos cuestiona esas fechas y, actualmente, prefiere ubicar su muerte cerca del año 400 A.C.

[2] Cf., por ejemplo, el [MN 22,10](#). Algunos de los términos son oscuros y los Comentarios parece que se esfuerzan por encontrar manera alguna para identificar los textos pertenecientes a cada ámbito.

[3] Aunque aún en la época de los Comentarios (siglo V D.C.) la tradición Theravada también los llamaba Agamas a la par que Nikayas.

[4] El Cullavagga cuenta sobre el Primer Concilio en [Pancasatikakkhandhaka - La colección de los quinientos \(Vin II 284-287\)](#). El retiro de las lluvias (vassavasa) es el periodo de tres meses de duración que coincide con la época de las lluvias en la India, en el cual los monjes deben suspender sus recorridos y fijar una residencia. El retiro se extiende, generalmente, a partir del día después de la luna llena del mes de julio hasta la luna llena de octubre.

[5] Cf. El capítulo 4 de “Great Disciples of the Buddha” de Nyanaponika y Hecker.

[6] En la tradición Theravada, los escritos comenzaron en Sri Lanka en el primer siglo D.C.; en esa época los monjes, temerosos de que las enseñanzas preservadas solo oralmente pudieran perderse, escribieron de manera colectiva los textos en hojas de palma, las que colocaron dentro de los bultos, prototipos de libros. Hasta este momento, si bien algunos textos particulares podrían estar escritos como ayuda de memoria de los monjes, oficialmente no existía una transcripción de las enseñanzas oficialmente reconocida. Sobre la escritura del Canon véase “Early History of Buddhism in Ceylon” de Adikaram. Es posible que en la India los textos canónicos habrán sido escritos incluso antes que en Sri Lanka.

[7] Cf. por ejemplo “The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya” de Tich Minh Chau y “The Fundamental Teaching of Early Buddhism” de Choong Mun-keat (Wei-keat).

[8] Sobre la naturaleza del pali cf. “Pali literature” de Norman, págs. 2-7.

[9] Cf. “Categories of Sutta in the Pali Nikayas”, especialmente págs. 71-84.

[10] La información deriva de “The Fundamental Teaching of Early Buddhism” de Choong, págs. 6-7.

[11] En la mayoría de las traducciones del Bosque Theravada al español, con el fin de evitar el exceso de repeticiones, usamos el mismo estilo de las abreviaciones que el autor [nota del traductor].

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 1-15.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014

Introducción a la Parte I: La condición humana

Bhikkhu Bodhi

Como las otras religiones, la enseñanza del Buda se originó como una respuesta a las tensiones que ocurren en el corazón mismo de la existencia humana. Lo que distingue sus enseñanzas de los enfoques de la condición humana de las otras religiones es la franqueza, la rigurosidad y el realismo sin concesiones con el cual mira las mencionadas tensiones. El Buda no nos ofrece paliativos que dejan las dolencias intactas debajo de la superficie; más bien, rastrea nuestra enfermedad existencial hasta sus causas más fundamentales, tan persistentes y destructivas, y nos muestra cómo las mismas pueden ser totalmente desarraigadas. Sin embargo, mientras el Dhamma conducirá finalmente a la sabiduría que erradica las causas del sufrimiento, esto no empieza ahí sino con la observación de la dura realidad de la experiencia cotidiana. Aquí también la franqueza, la rigurosidad y el realismo duro se hacen evidentes. La enseñanza empieza haciéndonos un llamado a desarrollar una facultad llamada *yoniso manasikara*, una atención cuidadosa. El Buda nos pide a detenernos en nuestro irreflexivo ir y venir a la deriva a través de nuestras vidas y, en vez de eso, prestar una cuidadosa atención a las verdades simples que están disponibles para nosotros en cualquier lugar, clamando por la continua consideración que merecen.

Una de esas verdades más obvias e ineludibles es la que, al mismo tiempo, es la más difícil de ser reconocida de manera plena: se trata de la afirmación, según la cual estamos sujetos al envejecimiento, enfermedad y muerte. Se acepta comúnmente que el Buda nos llama a reconocer la realidad de la vejez y la muerte en aras de motivarnos a entrar en el sendero del renunciamento conducente al Nibbana, la liberación completa de la ronda del nacimiento y la muerte. Sin embargo, mientras esta puede ser su última intención, la

misma no es la primera respuesta que busca evocar en nosotros cuando nos acercamos a él, deseando su orientación. La respuesta inicial que el Buda intenta hacer surgir en nosotros es la que tiene un carácter ético. Al llamar nuestra atención a los lazos de la vejez y la muerte, busca inspirarnos a tomar una resolución firme de dar espaldas a las maneras perjudiciales de vivir y, en vez de eso, adoptar las alternativas saludables.

Una vez más, el fundamento inicial de la ética del Buda apela no solamente a los sentimientos compasivos hacia los otros seres, sino también hacia nuestro interés instintivo del bienestar y felicidad a largo plazo. Trata de hacernos ver que el hecho de actuar de acuerdo con los delineamientos éticos nos permite asegurar nuestro propio bienestar tanto ahora como en términos del futuro lejano. Su argumento gira alrededor de la importante premisa, según la cual, las acciones tienen consecuencias. Si queremos alterar nuestras habituales formas [de ser y actuar] tenemos que estar convencidos de la validez de este principio. Especialmente para cambiar de una auto-embrutecedora manera de vivir a una verdaderamente fructífera e interiormente gratificante, tenemos que descubrir que nuestras acciones tienen consecuencias para nosotros mismos, consecuencias que pueden asaltarnos tanto en esta vida como en las vidas subsecuentes.

Los primeros tres suttas que forman parte de la primera sección de este primer capítulo, establecen este punto de manera muy elocuente, aunque cada uno de diferente manera. El texto [1.1.\(1\)](#) enuncia la inevitable ley, según la cual todos los seres que han nacido tienen que padecer la vejez y la muerte. Aunque a primera vista el discurso sólo parece enunciar un mero hecho natural, mencionando como ejemplos los diferentes estratos sociales (ricos gobernantes, brahmanes y hombres hogareños) y los liberados arahants, el mismo insinúa un sutil mensaje que tiene entre líneas. El texto [1.1.\(2\)](#) nos ofrece este mensaje de manera más explícita con su sugestivo símil de la montaña, el cual conduce al punto, según el cual cuando “la vejez y la muerte están rodando” sobre nosotros, nuestra tarea en la vida consiste en vivir rectamente y realizar obras beneficiosas y meritorias. El sutta sobre los “mensajeros divinos” —texto [1.1.\(3\)](#)— establece un corolario de esto: cuando fallamos en reconocer a los “divinos mensajeros” en medio de nosotros, cuando no nos percatamos de las señales escondidas de la vejez, enfermedad y muerte, llegamos a ser negligentes y nos comportamos imprudentemente, creando el kamma perjudicial con el potencial de producir consecuencias terribles.

La comprensión de que estamos destinados a envejecer y morir, rompe el hechizo del amor ciego que se impone sobre nosotros mediante los placeres sensuales, las riquezas y el poder. Esta comprensión disipa la niebla de la confusión y nos motiva a hacer un nuevo balance de nuestros propósitos en la vida. Podemos no estar preparados para dejar la familia y las posesiones por una vida de recorrido sin hogar y meditación solitaria, pero esta no es la respuesta que el Buda generalmente espera de sus discípulos hogareños. Antes bien, como lo señalamos más arriba, extrae la primera lección del hecho, según el cual nuestra vida termina con la vejez y la muerte, y que eso constituye un entretejido ético emparejado con los principios del kamma y el renacimiento. La ley del kamma estipula que

nuestras acciones perjudiciales y beneficiosas tienen consecuencias que se extienden más allá de esta presente vida: las perjudiciales, conducen al renacimiento en estados de miseria y traen como futuro la pena y el sufrimiento; las acciones beneficiosas, en cambio, conducen al renacimiento beneficioso y traen un futuro bienestar y felicidad. Puesto que tenemos que envejecer y morir, debemos estar constantemente conscientes que cualquier prosperidad que podemos disfrutar en el presente, es meramente temporal. La podemos disfrutar solamente mientras somos jóvenes y saludables; y cuando morimos, nuestro nuevo kamma adquirido ganará la oportunidad de madurar y producir sus propios resultados. Tenemos que cosechar, pues, los frutos de nuestras obras. Con miras a nuestro futuro bienestar a largo plazo, debemos evitar escrupulosamente las malas acciones, cuyo resultado es el sufrimiento, e involucrarnos diligentemente en las acciones beneficiosas que generan la felicidad aquí y en las futuras vidas.

En la segunda sección exploramos los tres aspectos de la vida humana que reuní bajo el encabezamiento “Las tribulaciones de una vida irreflexiva”. Esos tipos de sufrimiento difieren de aquellos que están conectados con la vejez y la muerte en un aspecto importante. La vejez y la muerte nos ligan con la existencia corporal y como tales son inevitables, propios tanto de la gente común como de los arahants, el punto al que hace referencia el primer texto de este capítulo. Por el contrario, los tres textos incluidos en esta sección, hacen distinción entre la persona común, llamada “el mundano no instruido” (*assutava puthujjana*) y el sabio seguidor del Buda, llamado “instruido noble discípulo” (*sutava ariyasavaka*). La primera de estas distinciones, descrita en el texto [1.2.\(1\)](#), gira en torno a la respuesta dada a las sensaciones dolorosas. Tanto el mundano como el noble discípulo experimentan las sensaciones corporales dolorosas, pero responden a ellas de manera diferente. El mundano reacciona con aversión y, por eso, más allá de la sensación corporal dolorosa, experimenta también una sensación dolorosa mental: la pena, el resentimiento o la angustia. El noble discípulo, cuando está afligido por el dolor corporal, endurece pacientemente esa sensación sin la pena, el resentimiento ni la angustia. Generalmente se asume que el dolor físico y mental están inseparablemente unidos, pero el Buda establece una clara demarcación entre ellos. Sostiene que, mientras es inevitable que la existencia corporal nos ligue al dolor físico, tal dolor no necesariamente desencadena una reacción emocional de miseria, miedo, resentimiento o angustia, con lo cual habitualmente respondemos a él. A través del entrenamiento mental podemos desarrollar una atención consciente y clara comprensión, necesarias para endurecernos al dolor físico con coraje, paciencia y ecuanimidad. Mediante una visión perspicaz podemos desarrollar suficiente sabiduría para sobreponernos a nuestro terror de las sensaciones dolorosas y a nuestra necesidad de buscar alivio y distracción, sumergiéndonos en la auto-indulgencia hacia lo sensual.

Otro aspecto de la vida humana que saca a luz las diferencias, entre un mundano y un noble discípulo, consiste en las cambiantes vicisitudes de la fortuna. Los textos budistas prolijamente las reducen a cuatro pares de oposiciones, conocidas como ocho condiciones mundanas (*attha lokadhamma*): ganancias y pérdidas, fama y descrédito, elogio y censura,

placer y dolor. El texto [1.2.\(2\)](#) muestra cómo el mundano y el noble discípulo difieren en sus respuestas a estos cambios. Mientras el mundano está eufórico por el éxito en alcanzar las ganancias, la fama, las alabanzas y los placeres, y se encuentra abatido con los no deseados opuestos, el noble discípulo permanece imperturbable. Aplicando la comprensión sobre la transitoriedad tanto de las condiciones favorables como de las desfavorables, el noble discípulo puede habitar en la ecuanimidad, no ligado a las condiciones favorables ni repelido por las desfavorables. Semejante discípulo renuncia a gustos y disgustos, a tristezas y angustias, para finalmente ganar la mayor bendición de todas: la completa liberación del sufrimiento.

El texto [1.2.\(3\)](#) examina la difícil situación de los mundanos en un nivel aún más fundamental. Debido a que comprenden mal las cosas, los mundanos viven agitados por el cambio, especialmente cuando el cambio afecta sus propios cuerpos y mentes. El Buda clasifica los elementos constituyentes del cuerpo y la mente en cinco categorías conocidas como “los cinco cúmulos sujetos al apego” (*panc’upadanakkhandha*): la forma, la sensación, la percepción, las formaciones volitivas y la conciencia (para más detalles ver la Introducción a “IX. Irradiando la luz de la sabiduría”). Estos cinco cúmulos son los bloques de construcción que normalmente usamos para construir nuestro sentido de la identidad personal; son cosas a las cuales nos apegamos, a las que consideramos como “mías”, el “yo” y “mi ser”. Todo lo que identificamos con el yo, lo que consideramos como el yo o posesión del yo, puede ser clasificado dentro de los cinco cúmulos. De esta manera, los cinco cúmulos se constituyen en la base última de la “identificación” y “apropiación”, las dos actividades básicas a través de las cuales establecemos el sentido de la individualidad. Puesto que revestimos nuestra noción de la individualidad e identidad personal con un intenso cuidado emocional, cuando los objetos, a los cuales están abrochados, los cinco cúmulos, se sujetan a cambios, de manera natural experimentamos la ansiedad y la angustia. Para nuestra percepción, no se trata de un mero fenómeno impersonal que se somete al cambio, sino de nuestras verdaderas identidades, de nuestros queridos “yoes”, y eso es lo que más tememos. Sin embargo, tal como nos muestran estos textos, el noble discípulo ha visto claramente y con sabiduría la engañosa naturaleza de todas las nociones de una identidad permanente, razón por la cual no se identifica más con los cinco cúmulos. Y por eso el noble discípulo puede confrontar sus cambios sin una preocupación ansiosa, imperturbable encara sus alteraciones y destrucciones.

Agitación y confusión afligen la vida humana no solamente en el ámbito personal y privado, sino también en nuestras interacciones sociales. Desde las épocas más remotas nuestro mundo siempre ha sido el de las confrontaciones y conflictos más violentos. Los nombres, lugares e instrumentos de la destrucción pueden cambiar, pero las fuerzas escondidas detrás de ellos, las motivaciones, las expresiones de codicia y odio, permanecen completamente constantes. Los Nikayas testifican que el Buda fue intensamente consciente de esas dimensiones de la condición humana. Aunque su enseñanza, con el énfasis en la auto-disciplina ética y el auto-cultivo mental, apuntó principalmente a la

iluminación personal y la liberación, el Buda también trató de ofrecer a la gente un refugio de la violencia e injusticia que se acumulan en la vida de los seres humanos de una manera cruel. Esto se hace manifiesto en su énfasis en el amor benevolente y la compasión; en la inocuidad en la acción y la amabilidad en el habla; y en la pacífica resolución de las disputas.

La tercera sección de este capítulo incluye cuatro textos cortos que tratan de las raíces subyacentes en los conflictos violentos y las injusticias. Podemos ver, a partir de estos textos, que el Buda no clamó por los cambios puramente externos de las estructuras de la sociedad. Demostró que esos oscuros fenómenos son proyecciones externas de las perjudiciales propensiones de la mente humana, en aras de apuntar a la necesidad de un cambio interior, como una condición paralela, para establecer la paz y la justicia social. Cada uno de los cuatro textos incluidos en esta sección, tiene rastros del conflicto, la violencia, la opresión política y la injusticia económica, conectados con sus causas; cada uno, a su manera, ubica estas causas en la mente.

El texto [1.3.\(1\)](#) explica los conflictos, entre la gente laica, como surgidos a partir de su apego a los placeres sensuales; y los conflictos entre los ascetas, como surgidos a partir de su apego a los puntos de vista. El texto [1.3.\(2\)](#), un diálogo entre el Buda y Sakka, el gobernador de los devas de la India pre-budista, localiza el odio y la enemistad en la envidia y la mezquindad; de ahí el Buda se remonta a las distorsiones fundamentales que afectan la manera de nuestro proceso perceptivo-cognitivo proveído por los sentidos. El texto [1.3.\(3\)](#) ofrece otra versión de la famosa cadena de causación a partir de la sensación del anhelo y desde el anhelo, vía otras condiciones, hasta “la toma de palos y armas” y otro tipo de conducta violenta. El texto [1.3.\(4\)](#) describe cómo las tres raíces del mal —codicia, odio y falsa ilusión— tienen repercusiones terribles en toda la sociedad, originando violencia, codicia por el poder y ocasionando injustamente el sufrimiento. Los cuatro textos insinúan que cualquier transformación social significativa y duradera requiere de cambios significativos en la fibra moral de los seres humanos individuales. Mientras la codicia, el odio y la falsa ilusión sigan campantes como los determinantes de la conducta, las consecuencias necesariamente serán perjudiciales.

La enseñanza del Buda presta atención a un cuarto aspecto de la condición humana, el cual, a diferencia de los tres que hemos examinado antes, no nos es directamente perceptible. Se trata de nuestro cautiverio de la ronda de los renacimientos. A partir de la selección de los textos incluidos en el final de esta sección, vemos que el Buda enseña sobre nuestro espacio vital individual como de una mera fase dentro de las series de renacimientos llamados *samsara*, una palabra pali que sugiere la idea de deambular sin rumbo. No importa qué tan lejos nos remontemos en el tiempo en búsqueda del comienzo del universo, nunca encontraremos el momento inicial de la creación. No importa qué tan lejos retrocedamos en trazar nuestra secuencia individual de vidas, nunca podremos llegar al primer momento. De acuerdo con los textos [1.4.\(1\)](#) y [1.4.\(2\)](#), incluso si trazásemos la

secuencia de nuestras madres y padres a lo largo del sistema mundial, solo llegaríamos a ver más y más madres y padres en el lejano horizonte.

Por otra parte, el proceso no solamente es sin principio, sino también potencialmente sin fin. Mientras nuestra ignorancia y codicia permanecen intactas, el proceso continuará indefinidamente hacia el futuro sin visos de que alguna vez termine. Para el Buda —y el budismo temprano— esto es sobre todo una crisis que ocurre en el corazón de la condición humana: estamos atados a la cadena de renacimientos por nada más que nuestra propia ignorancia y avidez. Deambular sin rumbo en el *samsara* se produce en un contexto cósmico de dimensiones inconcebiblemente vastas. El periodo de tiempo que el sistema del mundo se toma para evolucionar, llegar a su fase de máxima expansión, contracción y posterior desintegración, se llama *kappa* (Skt: *kalpa*), un eón. El texto [1.4.\(3\)](#) ofrece un vivaz símil que describe su duración y el [1.4.\(4\)](#) otro que ilustra el incalculable número de eones a través de los cuales hemos deambulado.

Puesto que los seres vagan y deambulan de una vida a otra, envueltos en la oscuridad, caen una y otra vez dentro del abismo del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. Pero debido a que su avidez los impulsa hacia adelante en una incesante búsqueda de la gratificación, rara vez se detienen el tiempo suficiente para dar un paso atrás y atender cuidadosamente a su difícil situación existencial. Tal como lo afirma el texto [1.4.\(5\)](#), en lugar de eso, sólo giran en torno de los "cinco cúmulos", así como un perro atado con una correa gira alrededor de un poste o pilar. Puesto que su ignorancia les impide reconocer la naturaleza viciosa de su condición, no son capaces de discernir ni siquiera una pista del sendero de la liberación. La mayoría de los seres vive inmersa en el disfrute de los placeres sensoriales. Otros, conducidos por su necesidad de poder, estatus y estima, pasan sus vidas tratando de llenar esta su insaciable sed. Muchos, temerosos de la aniquilación de la muerte, construyen sistemas de creencias que los vinculan con sus seres individuales, sus almas y proyecciones de la vida eterna. Mientras unos pocos anhelan el sendero de la liberación, pero no conocen dónde encontrarlo. Y es precisamente para compartir este sendero, que el Buda apareció entre nosotros.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 17-25.

Traducción: Anton Baron

Edición: Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014

Introducción a la Parte II: El portador de la luz

Bhikkhu Bodhi

El cuadro de la condición humana que emerge de los Nikayas, tal como fue esbozado en el capítulo anterior, es el contexto en el cual la manifestación del Buda en el mundo adquiere un significado mayor y más profundo. A menos de que veamos al Buda en ese contexto multi-dimensional, que se extiende desde las exigencias más personales e individuales del presente hasta el vasto e impersonal ritmo del tiempo cósmico, cualquier interpretación, a la cual arribásemos, tendría que ser necesariamente incompleta. Lejos de captar el punto de vista de los compiladores de los Nikayas, nuestra interpretación estaría influenciada más por nuestros propios presupuestos sobre ellos. Dependiendo de nuestros sesgos y predisposiciones, podemos escoger a considerar al Buda como un reformador liberal ético del brahmanismo en declive, como un gran humanista secular, como un empirista radical, como un psicólogo existencial, como un proponente del agnosticismo radical o como un precursor de cualquier otra moda intelectual que satisfaga nuestra imaginación. El Buda que nos devuelve la mirada de los textos será en gran parte la reflexión de nosotros mismos y tendrá muy poco de la imagen del mismo Iluminado.

Tal vez, en la interpretación del cuerpo de la literatura religiosa antigua, nunca podremos plenamente evitar insertarnos a nosotros mismos y a nuestros valores propios dentro del objeto de nuestra interpretación. Sin embargo, por más que nunca alcancemos una transparencia perfecta, podemos limitar el impacto del sesgo personal en el proceso de la interpretación mediante el respeto que tengamos a las palabras de los textos. Cuando hacemos ese acto de homenaje a los Nikayas, cuando tomamos con seriedad su propio recuento sobre las circunstancias de la manifestación del Buda en el mundo, vamos a ver que los mismos atribuyen a su misión nada menos que un alcance cósmico. Una vez más, dentro del trasfondo del universo con los límites inconcebibles del tiempo, un universo, en el cual los seres vivientes envueltos en la oscuridad de la ignorancia deambulan unidos al sufrimiento de la vejez, la enfermedad y la muerte, llega el Buda como un “portador de la antorcha de la humanidad” (*ukkadharomanussanam*) trayendo la luz de la sabiduría. En las palabras del texto [II.1](#) su surgimiento en el mundo es “la manifestación de la gran visión, de la gran luz, del gran resplandor”. Habiendo descubierto por sí mismo la perfecta paz de la liberación, encendió para nosotros la luz del conocimiento, la cual revela las dos verdades que necesitamos ver por nosotros mismos y el sendero de la práctica que culmina con esa visión liberadora.

De acuerdo con la tradición budista, el Buda Gotama no es meramente un individuo único que tuvo su aparición sin precedentes en una etapa de la historia humana y luego se fue para siempre. Más bien es el cumplimiento de un arquetipo primordial, el más reciente miembro de la “dinastía” cósmica de los Budas, constituida por los innumerables Perfectamente Iluminados que van a continuar indefinidamente hacia el futuro. El budismo temprano, incluso en las raíces arcaicas de los textos de los Nikayas, ya reconoce la

pluralidad de los Budas quienes conforman un cierto patrón fijo de conducta en líneas generales, líneas que están descritas en la sección de apertura del Mahapadana Sutta ([Digha Nikaya 14](#)). La palabra “Tathagata” que los textos usan como el epíteto del Buda, apunta a su realización del arquetipo primordial. La palabra significa dos cosas: “alguien que ha llegado así” (*tatha agata*), es decir, alguien que ha llegado en medio nuestro, de la misma manera que en el pasado llegaron los Budas; y “alguien que se ha ido así” (*tahta gata*), es decir alguien que se ha ido hacia la paz última, Nibbana, de la misma manera que se han ido los Budas del pasado.

Aunque los Nikayas estipulan que en cualquier sistema mundial dado, en un determinado tiempo, solamente puede surgir un Buda Perfectamente Iluminado, el surgimiento de los Budas es un proceso cósmico intrínseco. Al igual que un meteorito en la negrura de la noche, de tanto en tanto un Buda abre el telón de fondo del tiempo y espacio ilimitados, alumbrando el firmamento espiritual del mundo, derramando la brillantez de su sabiduría sobre aquellos que son capaces de comprender las verdades que él ilumina. El ser que está llegando a ser un Buda se llama en pali bodhisatta, una palabra conocida mejor en sánscrito como bodhisattva. De acuerdo con la tradición budista común, el bodhisatta es alguien que conscientemente emprende un largo trayecto del desarrollo espiritual motivado por la aspiración de alcanzar la futura budeidad. Inspirado en la gran compasión por los seres vivientes sumidos en el sufrimiento del nacimiento y la muerte, y sostenido por ella, el bodhisatta realiza, a través de varios eones del tiempo cósmico, el difícil trayecto necesario para completar la maestría de los requisitos de la suprema iluminación. Cuando todos esos requisitos son completados alcanza la budeidad para establecer el Dhamma en el mundo. El Buda descubre el sendero de la liberación que fue perdido por largo tiempo, el “sendero antiguo” recorrido por los Budas del pasado que culmina con la libertad sin límites del Nibbana. Habiendo encontrado el sendero y habiéndolo recorrido hasta el fin, lo enseña luego en toda su plenitud a la humanidad, para que así los demás también puedan entrar en este camino de la liberación final.

Con esto, sin embargo, no termina la función del Buda. El Buda no solamente comprende y enseña el sendero que conduce al estado supremo de la última liberación, la dicha perfecta del Nibbana, sino también el sendero conducente a varios tipos de beneficiosa felicidad mundana, a la cual aspiran los seres humanos. El Buda proclama tanto el realce mundano que habilita a los seres sintientes a plantar las raíces que producen la felicidad, paz y seguridad de las dimensiones mundanas de sus vidas, como el sendero que trasciende el mundo y guía a los seres sintientes al Nibbana. Su rol es mucho más amplio que enfocarse exclusivamente en los aspectos transcendentales que podría sugerir su enseñanza. No es meramente un mentor de los ascetas y contemplativos, no meramente un maestro de las técnicas de meditación y perspicacia filosófica, sino un guía del Dhamma en su pleno rango y profundidad: alguien que revela, proclama y establece todos los principios integrales de la correcta comprensión y conducta beneficiosa, sea esta mundana o trascendental. El texto [II.1](#) arroja luz sobre el amplio rango de la dimensión del oficio altruista del Buda como persona que surge en el mundo “para el bienestar de la multitud, para la felicidad de la multitud, por la compasión por el mundo, por el bien, el bienestar y la felicidad de los devas y seres humanos”.

Los Nikayas ofrecen dos perspectivas del Buda como persona y, para hacer justicia a los textos, es importante mantener esas dos perspectivas balanceadas, sin dejar que una cancele a la otra. La correcta imagen del Buda solamente puede surgir a partir de estas dos perspectivas, al igual como una perspectiva correcta surge a través de la visión de ambos ojos que se convierte luego en el cerebro en una sola imagen. Una perspectiva, la que con más frecuencia se destaca en la presentación modernista del budismo, es la que muestra al Buda como un ser humano que ha tenido que luchar con las debilidades comunes a la naturaleza humana para llegar al estado de un Iluminado. Después de su iluminación, a la edad de treinta y cinco años, transitó por cuarenta y cinco años como un sabio y compasivo maestro humano, compartiendo lo que descubrió y asegurándose que sus enseñanzas permanecieran en la tierra después de su muerte. Este es el lado de la naturaleza del Buda que se desprende de los Nikayas de manera predominante. Puesto que el mismo corresponde estrechamente a las actitudes agnósticas contemporáneas en cuanto a los ideales de la fe religiosa, encuentra una aplicación casi inmediata en las maneras modernas del pensamiento.

El otro aspecto de la persona del Buda puede parecernos algo extraño, pero ocupa un lugar predominante en la tradición budista y sirve como piedra angular de la devoción popular budista. Aunque secundario en los Nikayas, ocasionalmente sale a la superficie de manera tan visible que se hace imposible ignorarlo, a pesar del esfuerzo de los budistas modernos por restar importancia a su significado o racionalizar estas intrusiones. Desde esta perspectiva el Buda es visto como alguien que hizo preparaciones para alcanzar su superno logro a través de incontables vidas pasadas y fue destinado, desde su nacimiento, a completar la misión de maestro del mundo. El texto [II.2](#) es un ejemplo de cómo el Buda es visto desde esta perspectiva. Aquí se dice que el futuro Buda descendió plenamente consciente desde el cielo Tusita al vientre materno; su concepción y nacimiento fueron acompañados por prodigios; las deidades rindieron homenaje al niño recién nacido; tan pronto nació, caminó siete pasos para anunciar su destino. Por supuesto que, para los compiladores de estos suttas, el Buda fue destinado a alcanzar la budeidad incluso antes de su concepción, de manera que su esfuerzo por la iluminación era una batalla cuyo resultado ya estaba predeterminado. El párrafo final de este sutta, sin embargo, irónicamente vuelve a la imagen realista del Buda: lo que el Buda mismo consideró realmente maravilloso no eran los milagros que acompañaron su concepción y nacimiento, sino la atención consciente y clara comprensión en medio de las sensaciones, pensamientos y percepciones.

Los tres textos de la sección 3 son recuentos biográficos consistentes con este punto de vista realista. Nos ofrecen un retrato del Buda marcado en el realismo, descubierto a él, sorprendente en esta habilidad de comunicar la profundidad de la perspicacia psicológica con un mínimo de la técnica descriptiva. En el texto [II.3.1](#) leemos acerca de su renunciamento, su entrenamiento bajo dos famosos maestros de meditación, su desilusión acerca de sus enseñanzas, su lucha solitaria y el triunfante descubrimiento de lo Inmortal. El texto [II.3.2](#) llena la laguna de la narrativa anterior con el detallado recuento de la práctica de la auto-mortificación del bodhisatta, extrañamente ausente en el discurso

anterior. Este texto también ofrece la clásica descripción de la experiencia de la iluminación que incluye el logro de los cuatro jhanas, estados de una profunda meditación, seguidos por los tres vijjas o tipos del conocimiento superior: el conocimiento del recuerdo de las vidas pasadas, el conocimiento del fallecimiento y renacimiento de los seres, y el conocimiento de la destrucción de las contaminaciones. Mientras este texto puede dar la impresión de que el último conocimiento irrumpió en su mente como una intuición repentina y espontánea, el texto [II.3.3](#) corrige esa impresión con el recuento de la víspera de su iluminación, en la cual reflexiona sobre la profundidad del sufrimiento de la vejez y la muerte. Entonces, retrocede metódicamente hasta sus condiciones mediante un proceso que involucra en cada paso una “cuidadosa atención” (*yonisomanasikara*) conducente a la “penetración por medio de la sabiduría” (*pannayaabhisamaya*). Este proceso de investigación culmina con el descubrimiento del origen dependiente, el cual se convierte en la piedra angular filosófica de su enseñanza.

Es importante enfatizar que, tal como se presenta aquí y en otros lugares del Nikaya, el origen dependiente no significa una celebración gozosa de la interconexión de todas las cosas, sino precisamente la articulación de los patrones condicionales, en dependencia de los cuales surge y cesa el sufrimiento. En el mismo texto el Buda declara que descubrió el sendero de la iluminación solamente cuando encontró la manera de llevar el origen dependiente a su fin. De modo que fue el descubrimiento del cese del origen dependiente y no meramente el descubrimiento de su aspecto originario lo que precipitó la iluminación del Buda. El símil de la ciudad antigua, que se introduce luego en el discurso, ilustra el punto, según el cual la iluminación del Buda no es un evento único sino un redescubrimiento del mismo “antiguo sendero” que ha sido seguido por los Budas del pasado.

El texto [II.4](#), que resume la narrativa del texto [II.3.1](#), fue dividido, cortando y empalmado dos versiones alternativas de la búsqueda del sendero de la liberación por parte del bodhisatta. Podemos reencontrar ahora al Buda inmediatamente después de su iluminación, mientras reflexiona sobre la importante cuestión si intentar compartir o no su descubrimiento con el mundo. Justamente en este punto, en el medio de un texto que aparente y convincentemente es realista, desciende de los cielos una deidad llamada Brahma Sahampati para implorar al Buda para que avance y enseñe el Dhamma para el beneficio de aquellos “con poco polvo en sus ojos”. Esta escena ¿debería ser interpretada literalmente o como una representación del drama interno que tuvo lugar en la mente del Buda? Es muy difícil ofrecer una respuesta definitiva a esa pregunta; quizá la escena debería entenderse como ocurrida en ambos niveles a la vez. De cualquier modo, la aparición del Brahma en este momento marca un desplazamiento del realismo acorde con la primera parte del sutta, hacia el modo mítico-simbólico. La transición subraya de nuevo el significado cósmico de la iluminación del Buda y su futura misión de maestro.

La súplica del Brahma finalmente prevalece y el Buda consiente a enseñar. Como los primeros receptores de su enseñanza escoge a los cinco ascetas que lo habían asistido durante sus años de prácticas ascéticas. La narrativa culmina con una breve declaración del Buda dirigida a ellos de tal manera que todos alcanzan el inmortal Nibbana por sí mismos. Sin embargo, no existe alguna indicación específica de la enseñanza que el Buda

impartió en aquella ocasión cuando los encontró después de su iluminación. Pero aquella enseñanza constituye el Primer Discurso del Buda conocido como “La puesta en movimiento de la Rueda del Dhamma”.

Este sutta está incluido aquí como el texto [II.5](#). Cuando el sutta comienza, el Buda anuncia a los cinco ascetas que descubrió “el camino medio”, al cual identifica con el Noble Óctuple Sendero. A la luz del recuento biográfico anterior, podemos comprender por qué el Buda haya comenzado su discurso de esta manera. Los cinco ascetas, inicialmente, se negaron a reconocer la reivindicación del Buda a la iluminación y lo desdeñaron como a alguien que ha traicionado el sublime llamado y ha vuelto a la vida lujosa. Así que primero les aseguró que, lejos de haber vuelto a la vida de auto-indulgencia, ha descubierto un nuevo enfoque de la búsqueda de la iluminación. Este nuevo enfoque, les dijo, sigue siendo fiel al renunciamiento de los placeres sensuales, pero evita atormentar el cuerpo como algo improductivo y sin sentido. Luego les explicó el verdadero sendero de la liberación, el Noble Óctuple Sendero, que evita los dos extremos y, de este modo, hace surgir la luz de la sabiduría y culmina en la destrucción de todo el cautiverio: Nibbana.

Una vez aclarados sus malos entendidos, el Buda proclama las verdades que descubrió en la noche de su iluminación. Estas son las Cuatro Nobles Verdades. No solamente enunció a cada una de ellas y las definió brevemente, sino que describió cada verdad desde tres perspectivas. Esto constituye las tres “puestas en movimiento de la rueda del Dhamma”, a las cuales hace referencia más adelante en el discurso. Con respecto a cada verdad, la primera puesta en movimiento es la sabiduría que ilumina la naturaleza particular de cada noble verdad en particular. La segunda puesta en movimiento es la comprensión sobre que cada noble verdad impone una tarea particular a ser realizada. De esta manera, la primera noble verdad, la verdad del sufrimiento, ha de ser plenamente comprendida; la segunda noble verdad, la verdad del origen del sufrimiento o la avidez, ha de ser abandonada; la tercera verdad, la verdad del cese del sufrimiento ha de ser realizada; y la cuarta verdad, la verdad del sendero, ha de ser desarrollada. La tercera puesta en movimiento es la comprensión sobre que las cuatro funciones concernientes a las Cuatro Nobles Verdades han sido completadas: la verdad del sufrimiento ha sido plenamente comprendida, la avidez ha sido abandonada, el cese del sufrimiento ha sido realizado y el sendero ha sido plenamente desarrollado. Esto sólo ocurrió cuando comprendió las Cuatro Nobles Verdades en estas tres puestas en movimiento y doce modos; dijo que así es cómo puede reivindicar haber alcanzado la perfecta e insuperable iluminación.

El [Dhammacakkappavattana Sutta](#) ilustra una vez más la mezcla de los dos modos estilísticos referidos anteriormente. El discurso procede enteramente en un modo realista hasta cuando nos acercamos a su fin. Cuando el Buda completa su sermón, el significado cósmico de este evento resalta mediante el pasaje que muestra cómo las deidades, en cada uno de sus sucesivos reinos celestiales, aplauden el discurso y expresan en alta voz las buenas nuevas a las deidades del reino consecutivo más alto. Al mismo tiempo el entero sistema del mundo se sacude y tiembla, y una incomparable y gran luz, el resplandor de los dioses, aparece en el mundo. Entonces, en el final mismo, retornamos de esta escena gloriosa al realismo humano prosaico para observar una breve congratulación que el Buda hace al asceta Kondanna por haber alcanzado “la immaculada

y libre de polvo visión del Dhamma”. En una fracción de segundo la Antorcha de la Doctrina pasó del maestro al discípulo, y empezó su recorrido por la India y por el mundo entero.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 43-49.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014

Introducción a la Parte III: Acercándose al Dhamma

Bhikkhu Bodhi

Uno de los apuros más angustiantes que todo buscador espiritual fervoroso y mentalmente abierto tiene que enfrentar, es la enorme dificultad de elegir entre la desconcertante diversidad de enseñanzas religiosas y espirituales disponibles. Por su naturaleza misma, las enseñanzas espirituales hacen demandas de nuestra fidelidad, en el sentido de sus pretensiones de ser absolutas y todo abarcentes. Los adherentes de un determinado credo están propensos a afirmar que solamente su religión revela la verdad última acerca de nuestro lugar en el universo y nuestro destino final; proclaman con audacia que solamente su sendero ofrece un medio certero de la salvación eterna. Si pudiésemos suspender todo nuestro compromiso de fe y comparar las doctrinas que están en competencia de una manera imparcial, si pudiésemos someterlas a un test empírico, tendríamos un método infalible para decidir entre ellas y entonces nuestro calvario habría terminado. Pero eso no es así de simple. Todas las religiones rivales proponen o presuponen doctrinas que no podemos validar empíricamente, mediante la experiencia personal. Las mismas defienden postulados que reclaman algún grado de confianza. Así que, como sus principios y prácticas se enfrentan, nos topamos con el problema de encontrar alguna manera de decidir entre ellas y negociar sus demandas de ser competentes en cuestiones de la verdad.

Una de las soluciones a este problema consiste en negar que exista un conflicto real entre las alternativas de los sistemas de creencias. Los adherentes a este abordaje, al cual podríamos llamar universalismo religioso, dicen que en lo esencial, todas las tradiciones espirituales enseñan la misma cosa. Sus formulaciones pueden diferir, pero su núcleo central es el mismo, aunque expresado de manera diferente, y la expresión está hecha

meramente de acuerdo con las diferentes sensibilidades. Lo que necesitamos hacer, afirman los universalistas, cuando nos enfrentamos con distintas tradiciones espirituales, es extraer el núcleo de la verdad interior de las vainas de sus creencias esotéricas. Desde el nivel del suelo nuestras metas se ven diferentes, pero desde las alturas, podemos ver que la meta es la misma; es como ver la Luna desde los diferentes picos de las montañas. En cuanto a la doctrina, en la práctica los universalistas frecuentemente avalan el eclecticismo, sosteniendo que podemos seleccionar cualquier práctica que preferimos y combinarlas luego como los platillos en el bufet. Esta solución al problema de la diversidad religiosa tiene un atractivo inmediato para los que se han desilusionado con los reclamos exclusivistas de la religión dogmática. Una honesta y crítica reflexión, sin embargo, podría demostrar que aún en las cuestiones más vitales, las diferentes religiones y tradiciones espirituales sostienen diferentes puntos de vista. Ofrecen respuestas muy diferentes a las preguntas concernientes a los fundamentos y metas de la búsqueda espiritual y, frecuentemente, difieren en cuestiones no meramente verbales. Barrerlos afuera como algo simplemente verbal, podría ser un camino efectivo para lograr armonía entre los seguidores de los diferentes sistemas religiosos, pero no resiste a un examen riguroso. Al final esto resulta tan difícil de sostener como afirmar que, porque tienen picos y alas, las águilas, los gorriones y los pollos son esencialmente el mismo tipo de criaturas y que la diferencia entre ellos es simplemente verbal.

No es que solamente las religiones teístas enseñan doctrinas que están más allá de una confirmación inmediata empírica. El Buda también enseñó doctrinas que una persona común y corriente no puede confirmar directamente mediante una experiencia cotidiana, y esas doctrinas, además, son fundamentales en la estructura de sus enseñanzas. Por ejemplo, en las introducciones a los capítulos I y II vimos que los Nikayas conciben el universo con varios dominios de existencias sensoriales proliferadas en el ilimitado espacio y tiempo, un universo en el cual los seres sintientes deambulan y vagan de una vida a otra por causa de su ignorancia, ansia y el kamma. Los Nikayas presuponen que a través del tiempo, que no tiene comienzo alguno, los innumerables Budas han surgido y han puesto en movimiento la rueda del Dhamma, y que cada Buda alcanzó la iluminación luego de haber cultivado las perfecciones espirituales por unos largos periodos cósmicos. Cuando nos acercamos al Dhamma estamos propensos a resistir tales creencias y sentir que las mismas tienen una demanda excesiva en cuanto a nuestra capacidad de la confianza. Así que inevitablemente tropezamos con la cuestión de que si deseamos seguir las enseñanzas del Buda, tenemos que tener en cuenta o no todo este conjunto de la doctrina budista clásica.

Para el budismo temprano, todos los problemas que enfrentamos a la hora de decidir hasta dónde debemos ir para colocar nuestra fe, se podían resolver de un solo golpe. Este único golpe implica retornar a nuestra experiencia directa como base definitiva para el juicio. Uno de los elementos distintivos de la enseñanza del Buda consiste en respetar lo que está conforme con la experiencia directa. Los textos del budismo temprano no enseñan una doctrina secreta, tampoco dejan margen para nada que se parezca a un sendero esotérico reservado solamente para una élite de iniciados y retenido por ellos. De acuerdo con el texto [III.1](#), el sigilo en las enseñanzas religiosas es el distintivo del

incorrecto punto de vista y el pensamiento confuso. La enseñanza del Buda luce abierta, radiante y brillante como la luz del sol y la luna. Libre del manto de secreto es coherente con la enseñanza que aboga por la primacía de la experiencia directa, invitando a cada individuo a examinar sus principios en el crisol de su propia experiencia.

Esto no significa que cualquier persona común y corriente pueda validar completamente la doctrina del Buda mediante la experiencia directa, sin algún esfuerzo especial. Por el contrario, la enseñanza puede ser plenamente descubierta solamente mediante el logro de ciertos tipos de experiencias extraordinarias que van más lejos del rango de una persona común, enredada en las preocupaciones de la vida mundana. Sin embargo, en claro contraste con la religión revelada, el Buda no demanda que empecemos nuestra búsqueda espiritual poniendo fe en las doctrinas que van más allá del rango de nuestra experiencia inmediata. En lugar de preguntarnos por cuestiones que, en nuestra condición actual, están ausentes de nuestra experiencia, nos invita a considerar unas pocas y simples preguntas pertenecientes al campo inmediato de nuestro bienestar y felicidad, preguntas que podemos responder sobre la base de nuestra experiencia. Subrayo la expresión “en nuestra condición actual”, porque el hecho de que actualmente no podamos validar semejantes aspectos no constituye una base a su rechazo como algo no válido o irrelevante. Esto sólo significa que, por el momento, podemos dejarlos de lado por un tiempo y preocuparnos por asuntos que están dentro del rango de la experiencia directa.

El Buda afirma que su enseñanza es sobre del sufrimiento y el cese del sufrimiento. Sus declaraciones no significan que el Dhamma solamente concierne a nuestra experiencia del sufrimiento en esta presente vida, sino que podemos usar nuestra experiencia presente, respaldada por una observación inteligente, como criterio para la determinación de lo que es beneficioso y lo que es perjudicial en nuestro progreso espiritual. Nuestra demanda existencial más insistente, que surge en lo más profundo de nosotros, es la necesidad de la liberación del daño, el dolor y la angustia; o, hablando positivamente, la necesidad de alcanzar el bienestar y la felicidad. Sin embargo, para evitar el daño y asegurar el bienestar, no es suficiente aferrarnos meramente a la esperanza. Primeramente, tenemos que comprender las condiciones de las cuales aquellas cosas dependen. De acuerdo con el Buda, cualquier cosa que surja, surge a través de sus apropiadas causas y condiciones, y esto se aplica con igual fuerza al sufrimiento y a la felicidad. Por eso tenemos que averiguar las causas y las condiciones que conducen al daño y el sufrimiento, e igualmente las causas y condiciones que conducen al bienestar y la felicidad. Una vez que hayamos extraído esos dos principios —las condiciones que conducen al daño y el sufrimiento, y las condiciones que conducen al bienestar y la felicidad— tendremos a nuestra disposición un completo esquema del proceso que conduce a la meta final, la liberación última del sufrimiento.

Uno de los textos que ofrece un excelente ejemplo de este enfoque, es un discurso corto del Anguttara Nikaya conocido popularmente como el Kalama Sutta, incluido aquí como el texto [III.2](#). Los kalamas fueron personas que vivían en la remota área de la planicie del río Ganges. Los maestros de varias religiones llegaban ahí para visitarles y cada uno ensalzaba su propia doctrina y laceraba las doctrinas de sus rivales. Confundidos y perplejos por este conflicto en sus sistemas de creencias, los kalamas no sabían quién

tenía la razón. Cuando el Buda pasaba por su ciudad se le acercaron y le pidieron para que aclarara sus dudas. Aunque el texto no especifica qué tema particular perturbaba a los kalamas, la posterior parte del discurso pone en claro que su perplejidad rondaba acerca de las cuestiones del renacimiento y el kamma.

El Buda empieza asegurando a los kalamas que bajo semejantes circunstancias es normal que tengan sus dudas, además es propio del tema que les perturba que el mismo se convierta en fuente de duda y perplejidad. Luego les señala que no fundamenten sus creencias en ninguna de las diez fuentes. Cuatro de ellas pertenecen a una establecida autoridad espiritual (tradicción oral, linaje de la enseñanza, rumores y colecciones de textos); cuatro, a una base racional (lógica, razonamiento inferencial, reflexión razonada y el punto de vista que es resultado de una ponderación); dos, a la autoridad personal (los oradores imponentes y maestros respetados). Este consejo a veces se trae a colación para probar que el Buda rechazó a todas las autoridades externas e invitó a cada individuo a forjar su propio sendero a la verdad. Sin embargo, leído en el contexto, el mensaje del Kalama Sutta es bastante diferente. El Buda no aconsejó a los kalamas —quienes, hay que destacar, aún no llegaron a ser sus discípulos— a rechazar toda la autoridad de los guías del entendimiento espiritual y recurrir únicamente a su propia intuición personal. En vez de eso, les ofreció una salida, simple y pragmática, del pantano de la duda y perplejidad, en el cual estaban inmersos. A través de un hábil uso de los métodos de investigación, les conduce a comprender un número básico de principios para que lo puedan verificar por su propia experiencia y, de este modo, adquirir un punto de partida seguro para su posterior desarrollo espiritual. En las preguntas del Buda y sus respuestas subyace siempre una premisa tácita, según la cual la gente está motivada primariamente a actuar preocupada por su bienestar y felicidad. El propósito del Buda, al hacer este particular grupo de preguntas, es conducir a los Kalamas a ver que, incluso cuando suspendemos toda la preocupación por las vidas futuras, los perjudiciales estados mentales como ansia, odio y falsa ilusión, y las perjudiciales acciones como asesinato y robo, finalmente redundarán en el daño y sufrimiento aquí y ahora. Y a la inversa, los saludables estados mentales y las saludables acciones promueven un largo bienestar de uno, y la felicidad aquí y ahora. Una vez que se alcanza a ver esto, las consecuencias dañinas inmediatamente visibles, a las cuales los perjudiciales estados mentales conducen, llegan a ser una razón suficiente para abandonarlos, mientras los visibles beneficios, a los que conducen los saludables estados mentales, llegan a ser la motivación suficiente para cultivarlos. Entonces, haya o no una vida después de la muerte, uno ya tiene una razón adecuada en la presente vida para abandonar los estados mentales perjudiciales y cultivar los estados mentales saludables. Y si hay una vida más allá, pues la recompensa de uno será aún mayor.

Un enfoque similar subyace en el texto [III.3](#), en el cual el Buda demuestra cómo el sufrimiento presente surge y cesa en correlación con la presente ansia. Este corto sutta se dirige a un seguidor laico, articulando concisamente el principio causal que yace detrás de las Cuatro Nobles Verdades, pero en vez de hacerlo de una manera abstracta, adopta una forma concreta, marcadamente contemporánea que pone los pies sobre la tierra. Usando

ejemplos sugerentes, sacados de la vida de un hombre laico profundamente apegado a su mujer e hijo, nos deja con una profunda impresión.

El hecho de que en los suttas como este o el Kalama Sutta no encontremos las doctrinas sobre el kamma y renacimiento, no significa, como a veces se asume, que estas enseñanzas son puras adherencias culturales al Dhamma que pueden ser eliminadas sin perder nada esencial. Esto sólo significa que, al principio, el Dhamma puede ser enfocado de maneras que no requieran referencias a las vidas pasadas o futuras. La enseñanza del Buda tiene muchas facetas, desde ciertos ángulos puede ser evaluada directamente desde la perspectiva de nuestra preocupación por el bienestar presente y la felicidad. Una vez veamos que la práctica de la enseñanza nos trae la paz, la alegría y la seguridad interior en esta vida, esto puede inspirar nuestra confianza en el Dhamma en su totalidad, incluyendo aquellos aspectos que van más allá de nuestra presente capacidad personal de verificación. Si nos sometiésemos a ciertas prácticas —prácticas que requieren altas y refinadas habilidades, y un determinado esfuerzo— seríamos capaces de adquirir las facultades necesarias para validar aquellos otros aspectos, como la ley del kamma, la realidad del renacimiento y la existencia de los reinos suprasensibles (ver texto [VII.4.23-24](#) y texto [VII.5.19-20](#)).

Otro problema grande, que acosa frecuentemente a los buscadores espirituales, es la demanda que los maestros ponen sobre su capacidad para confiar. Este problema es especialmente agudo en esta época, cuando las noticias mediáticas alegremente ponen de relieve las debilidades de los numerosos gurús y no dan chance a que ningún santo moderno aparezca más que un estafador vestido con hábitos. Pero el problema de los gurús canallas es perenne y no se aplica de manera peculiar solo a nuestra época. Siempre que una persona ejerce autoridad espiritual sobre otros, es demasiado fácil para ella caer en la tentación de abusar de la confianza que otros depositan en ella, lo cual puede resultar gravemente perjudicial tanto para ella como para sus discípulos. Cuando el alumno se acerca al maestro que reclama ser perfectamente iluminado y capaz de enseñar el sendero final de la liberación, el alumno tiene que tener algunos criterios a mano para probar al maestro y ver si el mismo está realmente a la altura de las altas demandas que hace respecto a su persona o los otros hacen sobre él.

En el Vimamsaka Sutta (texto [III.4](#)) el Buda establece las directrices, a través de las cuales un monje puede probar al Tathagata, es decir, evaluar al Buda que reclama ser plenamente iluminado. Un rasgo de alguien que es perfectamente iluminado es la liberación de la mente de todas las corrupciones. Si el monje no puede ver directamente la mente del Buda, puede invocar evidencias indirectas que aseguren que el Buda es libre de las corrupciones, es decir, a partir de la evaluación de las acciones corporales del Buda y su habla, puede inferir que el estado mental del Buda es puro, no influenciado por ansia, odio ni la falsa ilusión. Aparte de esta inferencia observacional, el Buda anima luego al monje a acercarse a él e indagar directamente sobre sus estados mentales.

Una vez que el alumno gana la confianza en que el Buda es un maestro calificado, somete a su maestro a la última prueba. Aprende su enseñanza, la pone en práctica y penetra el Dhamma mediante el conocimiento directo. Este acto de penetración —equivalente aquí,

como mínimo, a la entrada-en-la-corriente— trae la ganancia de una “fe invencible”, la fe de alguien que se establece en el sendero que irreversiblemente conduce a la liberación final.

Tomado de forma aislada, el Vimamsaka Sutta puede dar la impresión de que uno adquiere la fe solamente después de haber ganado la realización de la enseñanza y, puesto que la realización en sí misma la valida, la fe llega a ser redundante. Esta impresión, sin embargo, podría ser unilateral. El punto del sutta es hacer que la fe llegue a ser invencible como el resultado de la realización, no que la fe entre en el sendero espiritual una vez se alcance la realización. La fe es la primera de las cinco facultades espirituales y, en cierto grado, la confianza en la iluminación del Buda y en los principios de su enseñanza más importantes es el prerrequisito para el entrenamiento superior. Podemos ver cómo funciona este rol preparatorio en el texto [III.5](#), un extenso fragmento del Canki Sutta. Aquí el Buda explica lo que pasa con una persona que tiene la fe en algo que “preserva la fe”, cuando dice “esta es mi fe”. Él “preserva la fe” porque declara meramente lo que cree sin saltar a la conclusión de que lo que cree es una verdad definitiva y todo lo contrario es falso. El Buda contrasta la “preservación de la fe” (saccanurakkhana) con el “descubrimiento de la fe” (saccanubodha), que empieza cuando se pone la fe en el maestro que ha probado ser digno de la confianza. Habiendo ganado la fe en semejante maestro, uno se acerca a él en busca de la instrucción, aprende el Dhamma, lo practica (de acuerdo con la serie de pasos que están elaborados de manera más fina en el texto precedente) y, finalmente, ve la verdad suprema por sí mismo.

Esto todavía no marca el fin del camino para el discípulo, sino solamente el avance inicial hacia la verdad, correspondiente —otra vez— al logro de la entrada-en-la-corriente. Habiendo alcanzado la visión de la verdad, para alcanzar la “llegada final a la verdad” (saccanupatti), es decir, el logro del arahantado o la liberación final, uno tiene que repetir, desarrollar y cultivar la misma serie de pasos hasta absorber plenamente y asimilar la verdad suprema, revelada por medio de la visión inicial. De esta manera, el proceso entero de entrenamiento en el Dhamma está enraizado en la experiencia personal. Incluso la fe debe estar enraizada en la investigación y la indagación, y no estar basada solamente en las inclinaciones emocionales o ciegas creencias. La fe sola es insuficiente, pero es la puerta a los niveles más elevados de la experiencia. La fe sirve como un estímulo para la práctica; la práctica conduce a la comprensión experiencial; y cuando la comprensión de uno madura, la plena realización florece.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 79-87.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014.

Introducción a la Parte IV: La felicidad visible en esta presente vida

Bhikkhu Bodhi

¿Es cierto que, como sostienen algunos eruditos, el mensaje original del Buda fue exclusivamente sobre la liberación que trasciende el mundo, con poca relevancia para la gente atrapada en sus rutinas de la vida mundana? ¿Creyeron los primeros budistas que solamente en un monasterio se podría hacer una verdadera práctica del Dhamma y que, solamente, aquellos que dejaron el mundo fueron considerados como receptáculos apropiados de la enseñanza? ¿Tuvieron las enseñanzas del Buda, hacia los laicos, un significado apenas simbólico? ¿Fueron la adquisición del mérito y la ayuda al orden monástico, y principalmente a sus miembros, unas acciones indirectas que conducirían a que se llegase a ser monjes y monjas (preferentemente monjes) en las futuras vidas, para así, emprender la práctica verdadera?

En determinados periodos, en casi todas las tradiciones, los budistas prestaron apoyo a los supuestos que subyacen en estas preguntas. Han desdeñado lo concerniente a la presente vida y han rechazado el mundo como un valle de lágrimas, una ilusión decepcionante, y estuvieron convencidos de que el signo de la madurez espiritual consistía en enfocarse exclusivamente en la emancipación de la ronda de nacimientos y muertes. Los monjes sólo a veces manifestaban un poco de interés por mostrar a aquellos que seguían atrapados en el mundo, cómo utilizar la sabiduría del Dhamma para hacer frente a los problemas de la vida cotidiana. Y los hombres hogareños, por su parte, tuvieron pocas esperanzas para ver un progreso espiritual en el estilo de vida que eligieron, y se resignaban meramente a ganar méritos y ofrecer ayuda material a los monjes.

Si bien los Nikayas revelan que en la cima de las enseñanzas del Buda está el hecho de encontrar el sendero de la liberación y el fin del sufrimiento, sería erróneo reducir las enseñanzas —tan diversas en sus fuentes originales— tan sólo a este su pináculo trascendental. Tenemos que recordar la declaración del Buda: “Por el bienestar de la multitud, por la felicidad de la multitud... por la compasión por el mundo, por el bien, el bienestar y la felicidad de los devas y los seres humanos”. La función del Buda es descubrir, realizar y proclamar el Dhamma en su pleno rango y profundidad, y esto involucra un entendimiento comprensivo de las variadas aplicaciones del Dhamma y de todas sus múltiples dimensiones. El Buda no solamente penetra el estado incondicional de la dicha perfecta que se encuentra más allá del samsara y fuera de los límites del nacimiento, la vejez y la muerte; no solamente proclama el sendero a la plena iluminación y liberación final, sino también ilumina, de diferentes maneras, la aplicación del Dhamma a

las complejas condiciones de la vida humana, para la gente que aún está inmersa en el mundo.

El Dhamma, en el sentido más amplio, es inmanente, un invariable orden del universo en el que la verdad, la regularidad legal y la virtud están inextricablemente fusionados. El Dhamma cósmico se ve reflejado en la mente humana como la aspiración por la verdad, la belleza espiritual y el bien. Se expresa en la conducta humana en forma de acciones saludables corporales, verbales y mentales. El Dhamma se realiza tanto institucionalmente como en las expresiones de las vidas de los individuos que lo miran como su fuente de directrices para una conducta apropiada en la vida. Esas realizaciones son tanto seculares como espirituales. La tradición budista ve la responsabilidad de defender al Dhamma en el dominio secular, como perteneciente al legendario monarca que gira la rueda (raja cakkavatti). Este monarca es el gobernante benévolo que gobierna su reino de acuerdo con las normas éticas más elevadas (dhammiko dhammaraja) y, de este modo, pacíficamente une el mundo bajo el reinado de la justicia universal y la prosperidad. Como lo muestra el Texto [IV.1.\(1\)](#), dentro del dominio espiritual el Buda es la contraparte del monarca que gira la rueda. Como éste, el Buda confía y reverencia el Dhamma, pero mientras que el monarca que gira la rueda confía en el Dhamma como en el principio de la rectitud para gobernar a su reino, el Buda confía en el Dhamma como la norma ética y espiritual para enseñar y transformar a los seres humanos y guiarlos hacia una conducta apropiada corporal, verbal y mental. Ni el monarca que gira la rueda, ni el Buda crean el Dhamma; ellos se sostienen en él y, sin él, no pueden realizar sus respectivas funciones; el Dhamma es objetivo, es impersonal, un principio siempre existente de orden que sirve como la fuente y el estándar para sus respectivas políticas y promulgaciones.

Como el rey del Dhamma, el Buda retoma la tarea de promover el verdadero bien, el bienestar y la felicidad en el mundo. Lo hace enseñando a la gente del mundo sobre cómo vivir de acuerdo con el Dhamma y comportarse, de tal manera, que puedan alcanzar la realización del mismo Dhamma liberador que él descubrió a través de su iluminación. Los Comentarios en pali demuestran este amplio alcance del Dhamma distinguiendo entre tres beneficios que la enseñanza del Buda intenta promover, organizados jerárquicamente de acuerdo con sus respectivos méritos:

1. El bienestar y la felicidad directamente visibles en esta presente vida (ditthadhamma-hitasukha), alcanzados mediante el cumplimiento de los compromisos morales y las responsabilidades sociales;
2. El bienestar y la felicidad pertenecientes a la siguiente vida (samparayika-hitasukha), alcanzados mediante la participación en las acciones meritorias;
3. El bien último o la meta suprema (paramattha), el Nibbana, la liberación final del ciclo de los renacimientos, alcanzado mediante el desarrollo del Noble Óctuple Sendero.

Mientras muchos escritores occidentales, que escriben sobre el budismo temprano, han focalizado este último aspecto como casi exclusivamente representativo de la enseñanza

original del Buda, una exposición balanceada debería considerar a todos los tres aspectos. Por lo tanto, en este capítulo y en el siguiente exploraremos textos de los Nikayas que ilustran a cada una de esas tres facetas del Dhamma.

El presente capítulo incluye una variedad de textos con las enseñanzas del Buda que pertenecen a la felicidad directamente visible en esta presente vida. El texto más comprensible de este género es el Sigalaka Sutta ([DN 31](#), conocido también como el Singalovada Sutta), llamado a veces “El código de disciplina del hombre laico”. El corazón de este sutta está en la sección de la “adoración en las seis direcciones” —Texto [IV.1.\(2\)](#)— en la cual el Buda reinterpreta en un estilo libre un antiguo ritual de la India, infundiéndole un nuevo significado ético. La práctica de la “adoración en las seis direcciones”, tal como la explica el Buda, presupone que la sociedad sustancialmente es una red de relaciones entrelazadas que trae coherencia al orden social, cuando sus miembros completan sus tareas recíprocas y responsabilidades en un espíritu de amabilidad, simpatía y bondad. Las seis bases del relacionamiento social, a las que el Buda recurrió para completar su metáfora, son: padres e hijos, maestro y alumnos, esposo y esposa, amigo y amigo, empleador y trabajador, seguidor laico y guías religiosos. Cada una es considerada como una de las seis direcciones en relación con su contraparte. Para un hombre joven como Sigalaka, sus padres son el este, sus maestros el sur, su mujer e hijos el oeste, sus amigos el norte, sus trabajadores el nadir y sus guías religiosos el cenit. Con su acostumbrado sentido de concisión sistemática, el Buda atribuye a cada miembro de esos cinco pares, las cinco obligaciones con respecto a su contraparte; cuando cada miembro completa sus obligaciones, la correspondiente dirección llega a ser “pacífica y libre de temor”. “De esta manera, para el budismo temprano, la estabilidad social y la seguridad de contribuir a la felicidad de los hombres se alcanzan de manera más efectiva cuando cada miembro de la sociedad completa sus correspondientes tareas, que recaen sobre él de acuerdo con lo que determinan sus relaciones sociales. Cada persona se eleva por encima de las exigencias de los intereses mezquinos y desarrolla una preocupación sincera, con un gran corazón, por el bienestar de los demás y el mayor bien de todos”.

De este código general de la ética budista laica, volvemos a los textos que ofrecen unos consejos más específicos, comenzando con la selección de los suttas sobre “La familia”. La misma tiene las secciones separadas sobre “Padres e hijos” ([IV.2.\(2\)](#)) y “Esposos y esposas” ([IV.2.\(2\)](#)). De acuerdo con las normas de la sociedad india —de hecho, virtualmente en su totalidad de tradición agraria—, el Buda consideró a la familia como la base de la unión de la integración social y aculturación. La misma es especialmente estrecha en cuanto a la relación de amor entre los padres e hijos que fomenta la virtud y el sentido de responsabilidad humana, esenciales en la cohesión del orden social. Dentro de la familia estos valores son transmitidos de una generación a otra y así la armonía de la sociedad depende, en gran manera, de las relaciones armoniosas entre padres e hijos. El Buda enfatiza la piedad filial (Texto [IV.2.\(1\).\(a\)](#)) y la gratitud de los hijos hacia sus padres, una deuda que pueden pagar adecuadamente solamente al establecer a sus padres en su propio Dhamma (Texto [IV.2.\(1\).\(b\)](#)).

Las relaciones saludables entre padres e hijos dependen, a su vez, del afecto mutuo y el respeto del esposo y la esposa; en consecuencia, el Buda también ofrece directrices de una apropiada relación dentro de la pareja matrimonial. Las mismas, una vez más, enfatizan los mutuos compromisos de la conducta ética e ideales espirituales. De interés especial para nosotros, en la época en la cual muchos matrimonios terminan muy rápido en el divorcio, es el consejo del Buda a la pareja de los amantes Nakulapita y Nakulamata (Texto [IV.2.\(2\)](#)), sobre cómo el amor entre el esposo y la esposa puede ser sostenido, con tal fuerza, que los mismos puedan reunirse de vuelta en las vidas futuras. Este discurso demuestra, también, que lejos de demandar que sus discípulos laicos desdeñen los deseos mundanos, el Buda estaba dispuesto a mostrar cómo obtener los objetos del deseo, aún estando bajo el dominio de los deseos mundanos. El único requerimiento que impuso era que el cumplimiento del deseo estuviera regulado por los principios éticos.

Luego viene un número de textos que tratan con los diferentes aspectos de la vida hogareña unidos por el énfasis en la recta forma de vida. De ellos se desprenden dos interdictos del Buda a los seguidores laicos que persiguen la felicidad mundana.

Primeramente, al buscar “el bien visible en la presente vida”, el seguidor laico debe adherirse consistentemente a los principios de la recta conducta, especialmente a los cinco preceptos y reglas de la recta forma de vida. Así, por ejemplo, estipula que las riquezas deben ser “adquiridas mediante un enérgico esfuerzo... las riquezas rectas, rectamente obtenidas” (Texto [IV.3](#)). Y, una vez más, pide a sus seguidores laicos usar sus riquezas obtenidas no solo para gratificarse a sí mismos, sino también para beneficiar a los que dependen de ellos o a otros, cuya vida depende de la caridad, especialmente a los virtuosos ascetas y brahmanes (Texto [IV.4.\(2\)](#)).

En segundo lugar, el seguidor laico no debe quedarse contento con la mera persecución del bienestar y la felicidad temporales, sino que debe buscar también el bienestar y la felicidad pertenecientes a la vida futura. Esto se hace sembrando aquellas cualidades que conducen a un feliz renacimiento y al logro del Nibbana. De acuerdo con los Textos [IV.3](#) y [IV.5](#), las principales virtudes que un seguidor laico debería poseer y que conducen al futuro bienestar son: (1) la fe (en el Buda como en un Iluminado), (2) la disciplina moral (como la inquebrantable observancia de los cinco preceptos), (3) la generosidad (como la aplicación de la caridad, el dar y el compartir) y (4) la sabiduría (como la visión perspicaz en el surgimiento y desaparición de los fenómenos). Para el budismo primitivo, el ideal del hombre hogareño no consiste en ser meramente alguien que ayuda a la orden monástica, sino una persona noble que alcanza, al menos, el primero de los cuatro estados de la realización, el fruto de la entrada-en-la-corriente (sotapatti).

Finalmente, con la sección 6 llegamos a una selección de textos sobre “la Comunidad”. Uso esta palabra para referirme, de manera amplia, al Sangha, tanto en el sentido de la orden monástica como en el de la sociedad civil, en la cual toda rama de la orden monástica tiene que ser enraizada. A partir de los Nikayas, queda claro que mientras el Buda guiaba a la gente hacia el progreso moral y espiritual, estaba plenamente consciente que su capacidad de desarrollo moral y espiritual depende de las condiciones materiales de la sociedad en la cual se vive. Descubrió, realmente, que cuando la gente está

atascada en la pobreza y oprimida por el hambre y las necesidades, le va a ser muy difícil sostener el sendero de la rectitud moral. El gran dolor producido por el hambre, la necesidad de protegerse de los elementos y tener que proveer para sus familias, les obligará a rebajarse a los tipos de comportamiento que se podrían evitar si la gente pudiese obtener un empleo justo y una remuneración adecuada por sus servicios. De esta manera, vio que la provisión de la justicia económica es integral para la armonía y estabilidad política.

El primero de los dos textos, incluidos aquí, prescribe dos grupos de directrices para la orden monástica. Ambos son extraídos de extensos discursos del Buda pronunciados un poco antes de la muerte de Mahavira, el líder de los jainistas. De acuerdo con los Nikayas, después de la muerte de su líder, la orden monástica jainista empezó a resquebrajarse y el Buda se vio obligado a establecer directrices que protegerían su propia orden de pasar por la misma suerte, después de su propia muerte. El Texto [IV.6.\(1\)](#) enumera seis características que conducen a riñas y disputas, de las cuales los monjes deberían ser cautelosos y esforzarse en eliminarlas si las descubriesen dentro de sí mismos. Por más que estas directrices fueron impuestas a los monjes, fácilmente pueden tener una aplicación más amplia dentro de cualquier organización, secular o religiosa, puesto que esos seis factores encabezan todos los conflictos. La positiva contraparte de este grupo de directrices cautelares, es el Texto [IV.6.\(2\)](#), el cual enumera los “seis principios de cordialidad” que conducen al amor, al respeto y a la armonía entre los miembros de la comunidad. Una vez más, con la apropiada adaptación, esos seis principios —actos de afecto corporales, verbales y mentales, el hecho de compartir las posesiones, la observancia común de los preceptos y la unidad de los puntos de vista— pueden ser tomados para una aplicación *in extenso*, más allá de la orden monástica, hacia una comunidad más amplia. Este mismo sutta provee directrices más detalladas para preservar la armonía en la orden monástica después de la muerte del Buda, pero las mismas tratan con aspectos demasiado especializados de la disciplina monástica para la presente antología.

El Texto [IV.6.\(3\)](#), un extenso extracto del Assalayana Sutta, capta al Buda en el debate — con un precoz y experto brahmán— sobre la presunción brahmánica [que implicaba estar] a favor del sistema de castas. En la época del Buda el sistema de castas recién empezaba a tomar forma en el noreste indio y aún no había generado las incontables subdivisiones ni rígidas regulaciones que enmarañarían, luego, la sociedad india a través de los siglos. La sociedad estaba dividida dentro de las cuatro grandes clases sociales: los brahmanes, que llevaban a cabo las funciones sacerdotales prescritas en los Vedas; los khattiyas, los nobles, los guerreros y administradores; los vessas, los mercaderes y agricultores; y los suddas, los criados y siervos. También habían grupos de aquellos que permanecían fuera de los límites de las cuatro principales castas y los que, por eso, eran considerados incluso más bajos que los suddas. De los Nikayas se desprende que los brahmanes, aunque con una vasta autoridad en materia religiosa, aún no alcanzaron esta hegemonía indiscutible que se ganaron luego de la aparición de obras como Las Leyes de Manu, que establecieron reglas fijas del sistema de castas. Pero ya estaban embarcados en una

conducción hacia la dominación sobre el resto de la sociedad india, propagando la tesis, según la cual, la casta de los brahmanes era la más alta, constituida por los descendientes de Brahma divinamente bendecidos y, por eso, únicos capaces de la purificación.

Contrariamente a ciertas nociones populares, el Buda no agitaba hacia la abolición del sistema indio de castas, ni intentó establecer una sociedad sin clases. Sin embargo, dentro del Sangha, todas las distinciones de castas fueron derogadas desde el momento de la ordenación. La gente, de cualquiera de las cuatro castas sociales que fue a ordenarse bajo el Buda, renunciaba a las prerrogativas y los títulos de clases, convirtiéndose, simplemente, en discípulos del hijo de los sakyas (es decir, del Buda quien provenía del clan de los sakyas). Siempre que el Buda y sus discípulos enfrentaban el reclamo brahmánico de su superioridad, argumentaban vigorosamente en contra. Tal como lo muestran los textos, el Buda sostuvo que semejante reclamo no tenía base alguna. Argüía que la purificación era el resultado de la conducta, no del nacimiento, y era accesible a los miembros de todas las cuatro castas. El Buda incluso despojó al término “brahmán” de su acreción hereditaria y lo volvió a su connotación original de hombre santo, definiendo al verdadero brahmán como un arahant (ver [MN 98 \[1\]](#)).

Las siguientes dos selecciones sugieren directrices para la administración pública. Durante la época del Buda prevalecían dos distintas formas de gobierno entre los estados del Norte de la India, donde el Buda recorría y enseñaba: reinados monárquicos y repúblicas tribales. Como maestro espiritual, el Buda no mostró preferencia por ninguno de estos dos tipos de gobierno, tampoco interfería activamente en los asuntos del Estado. Pero entre sus seguidores habían líderes pertenecientes a ambos tipos de estados y, por eso, ocasionalmente les ofrecía directrices que procuraban asegurar que gobernasen sus reinos de acuerdo con las normas éticas.

La escena que abre el Mahaparinibbana Sutta narra los últimos días del Buda (Texto [IV.6.\(4\)](#)), ofreciéndonos un vislumbre dentro de esta tumultuosa fase de la historia india, cuando Maghada, la estrella naciente entre las monarquías norteñas, expandió su influencia y absorbió las repúblicas fronterizas tribales. En el pasaje aquí reproducido, vemos al rey Ajatasattu, el gobernador de Maghada, ajustando su mirada sobre la confederación de los vajjians, la más grande y mejor organizada de las repúblicas tribales. Cuando el sutta comienza, manda a su primer ministro para preguntar al Buda sobre si tuviera alguna oportunidad de éxito en hacer la guerra en contra de los vajjians. Entonces, el Buda pregunta a Ananda sobre las siete condiciones de la estabilidad social que alguna vez les había enseñado a los vajjians, concluyendo que “siempre y cuando ellos guarden esos siete principios, siempre y cuando esos principios permanezcan firmes, los vajjians pueden esperar la prosperidad y no el declive”. Luego convoca a los monjes y les enseña los siete principios análogos de estabilidad, aplicables a la orden monástica.

Puesto que el eventual triunfo del tipo monacal de gobierno parecía inevitable, el Buda buscó establecer un modelo de reinado que refrenase el ejercicio arbitrario del poder y subordinase al rey a una autoridad más alta. Lo hizo creando el ideal del “monarca que gira la rueda”, el recto rey que gobierna en conformidad con el Dhamma, la ley impersonal

de la rectitud (ver el Texto [IV.1.\(1\)](#)). El Dhamma al que obedece, es la base ética de su gobierno. Simbolizado por el sagrado tesoro de la rueda, el Dhamma le permite someter a todas las naciones del mundo sin el uso de la fuerza, y establecer el reinado universal de paz y virtud basado en la observancia de los cinco preceptos (ver el Texto [IV.6.\(5\)](#)).

El monarca que gira la rueda gobierna por el bienestar y la felicidad de sus súbditos, y extiende la protección sobre todo su reino, incluyendo a aves y bestias. Entre sus tareas está el hecho de prevenir que el crimen irrumpa en su reino; y para resguardar su reino del crimen, debe proporcionar las riquezas a aquellos que están necesitados, ya que, según los Nikayas, la pobreza es un fundamento fértil para la criminalidad. Este tema, mencionado entre las tareas del monarca que gira la rueda en el Texto [IV.6.\(5\)](#), está elaborado en el Texto [IV.6.\(6\)](#)). Vemos ahí a un sabio capellán aconsejando al rey sobre que la correcta manera de poner fin a la plaga de los ladrones y los bandidos en su reino, no es mediante el recrudecimiento de la penas ni el estricto refuerzo legal, sino ofreciendo a los ciudadanos los medios para ganarse la vida. Una vez que la gente disfruta de un satisfactorio estándar de vida, pierde el interés de dañar a otros, y el país disfruta de la paz y la tranquilidad.

NOTA:

[1] El autor hace referencia a este sutta (traducido en el BT) por más que el mismo no está incluido en su antología.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 105-114.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014.

Introducción a la Parte V: Camino hacia un renacimiento afortunado

Bhikkhu Bodhi

En su recuento sobre su “noble búsqueda”, el Buda dice que cuando contemplaba el mundo, justo después de su iluminación, vio que los seres sintientes eran como los

blancos lotos en varios estados de crecimiento dentro de un estanque (ver [II.4](#)). Mientras algunos seres, como los lotos en la superficie del estanque, son capaces de despertar por la mera exposición a las enseñanzas que trasciende el mundo, la mayoría de la gente, que encuentra el Dhamma, son como los lotos que crecen muy por debajo de la superficie. Estos lotos se benefician de la luz solar y usan su energía para mantener sus vidas, pero aún necesitan tiempo para llegar a superficie y florecer. Así también la gran multitud de la gente que escucha las enseñanzas del Buda y establece su fe [en ellas], todavía necesita nutrir sus cualidades saludables con la radiante energía del Dhamma antes de que sus corrientes mentales lleguen a madurar lo suficiente como para alcanzar la realización directa. Normalmente, este proceso requiere de varias vidas y por eso esa gente tiene que tomar un largo abordaje de su desarrollo espiritual. Mientras practican el camino de la liberación, tienen que evitar el renacimiento en los reinos desafortunados y ganarse los sucesivos renacimientos bendecidos con la seguridad material, felicidad y oportunidades para el futuro progreso espiritual.

Esos beneficios, las mejores condiciones para el desarrollo espiritual en el Dhamma, llegan a través de la adquisición del “punna” o “mérito”, una palabra que significa la capacidad de [realizar] las acciones saludables que produzcan resultados beneficiosos dentro del ciclo de los renacimientos. De acuerdo con las enseñanzas del Buda, el cosmos, con su variedad de reinos de las existencias sintientes, en todos sus niveles es gobernando por las inmutables leyes físicas, biológicas, psicológicas y éticas. El proceso mediante el cual los seres sintientes migran de un estado de existencia a otro es igualmente sujeto a las leyes. Está regulado por la ley que trabaja en dos principales maneras: la primera está conectada con nuestras acciones de un reino particular de renacimiento que corresponde a nuestras acciones; la segunda determina las relaciones entre nuestras acciones y la calidad de nuestra experiencia dentro de un reino particular, en el cual hemos nacido. El factor gobernante de este proceso, el factor que hace que el proceso entero sea sujeto a las leyes, es la fuerza llamada kamma (Skt.: karma). La palabra “kamma” literalmente significa acción, pero técnicamente se refiere a las acciones volitivas. Como dijo el Buda: “Es a la volición (cetana) que llamo el kamma; por haber querido (cetayitva) uno actúa con el cuerpo, el habla y la mente”. De esta manera, el kamma denota los hechos que se originan por la volición. Esta volición puede permanecer puramente mental, generando el kamma mental que ocurre como pensamientos, planos y deseos; también puede llegar a expresarse externamente mediante las manifestaciones corporales o acciones verbales.

Puede parecer que nuestras acciones, una vez realizadas, perecen y se desvanecen dejando atrás todas las huellas, aparte de su impacto visible sobre otra gente o sobre nuestro entorno. Sin embargo, de acuerdo con el Buda, todas las acciones volitivas, moralmente determinadas, crean un potencial capaz de producir resultados (vipaka) o frutos (phala) que corresponden a la cualidad ética de esas acciones. Esa capacidad de nuestras acciones, de producir resultados apropiados moralmente, es lo que significa el kamma. Nuestras obras generan el kamma, un potencial de producir frutos que corresponden a sus propias tendencias intrínsecas. Entonces, cuando se dan las condiciones internas y externas apropiadas, el kamma madura y produce sus

correspondientes frutos. Madurando, el kamma repercute en nosotros con el bien o con el daño, dependiendo de la cualidad de las acciones originarias. Esto puede ocurrir tanto en esta vida, en la otra o en alguna distante existencia futura. Una cosa es cierta: mientras permanezcamos en el samsara, todo el kamma acumulado por nuestra voluntad es capaz de madurar si aún no ha producido sus resultados.

Sobre la base de su cualidad ética, el Buda distingue entre dos principales categorías del kamma: perjudiciales (akusala) y saludables (kusala). El kamma perjudicial es una acción que espiritualmente es un agente perjudicial, moralmente reprehensible y potencialmente productivo de los renacimientos desafortunados y resultados dolorosos. El criterio para juzgar una acción como perjudicial consiste en sus motivos subyacentes, las “raíces” a partir de las cuales la misma brota. Estas son las raíces perjudiciales: ansia, odio y falsa ilusión. A partir de ellas surge una gran variedad de corrupciones secundarias, estados como ira, hostilidad, envidia, egoísmo, arrogancia, orgullo, presunción y pereza. Y a partir de las raíces de las corrupciones y las corrupciones secundarias surgen las acciones corrompidas.

Por otro lado, el kamma saludable es una acción que es espiritualmente beneficiosa y moralmente encomiable; es la acción que madura en felicidad y buena fortuna. Sus motivos subyacentes son las tres raíces beneficiosas: no-ansia, no-odio y no-falsa ilusión, las cuales podrían ser expresadas de manera más positiva como la generosidad, el amor benevolente y la sabiduría. Mientras las acciones que brotan de las raíces perjudiciales necesariamente atan al mundo de los repetidos nacimientos y muertes, las acciones que brotan de las raíces saludables pueden ser de dos clases: mundanas y las que trascienden el mundo. Las acciones mundanas saludables (lokiya) tienen el potencial de producir un renacimiento afortunado y resultados placenteros dentro de la ronda de los renacimientos. Las acciones saludables que trascienden el mundo o supramundanas —llamadas así por ser producidas mediante el desarrollo del Noble Óctuple Sendero y otras ayudas para la iluminación— conducen a la iluminación y la liberación de la ronda de los renacimientos. Este es el kamma que desmantela todo el proceso de la causación kammica.

La correlación entre el kamma y sus resultados se señala de una manera general en el Texto [V.1.\(1\)](#). Este sutta se refiere a las acciones perjudiciales como el “kamma oscuro” y a las acciones saludables mundanas como el “kamma brillante”. También hace referencia al tipo del kamma que es tanto oscuro como brillante. Estrictamente hablando, esto no denota una acción singular que pertenezca simultáneamente a ambas características, perjudiciales y saludables; técnicamente hablando, semejante cosa es imposible, porque una acción tiene que ser de uno u otro carácter [\[1\]](#). El kamma combinado se refiere a la conducta de una persona que de manera intermitente se involucra en la conducta perjudicial y saludable. Finalmente, el sutta habla del cuarto tipo del kamma que es ni oscuro ni brillante. Esta es la acción del desarrollo del Óctuple Noble Sendero, el kamma saludable que trasciende el mundo.

Nunca será suficiente enfatizar que para el budismo temprano la comprensión y la aceptación de este principio del kamma y su fruto es un componente integral del recto punto de vista. El recto punto de vista tiene dos aspectos: el ligado al mundo o aspecto

mundano, perteneciente a la vida dentro del mundo, y el supramundano o aspecto que trasciende el mundo, perteneciente al sendero de la liberación. El recto punto de vista que trasciende el mundo incluye la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades, el origen dependiente y las tres marcas [de la existencia]: la transitoriedad, el sufrimiento y el no-yo. Para el budismo temprano, el recto punto de vista que trasciende el mundo no se puede tomar de forma aislada del recto punto de vista mundano. Más bien, aquel presupone y depende como su soporte del recto punto de vista mundano, el cual significa una firme convicción en la validez de la ley del kamma y su desarrollo a través del proceso de los renacimientos.

Aceptar la ley del kamma conlleva una radical transformación en nuestra comprensión de nuestro relacionamiento con el mundo. Las doctrinas gemelas del kamma y el renacimiento nos permiten ver que el mundo, en el cual vivimos, es —en gran medida— un reflejo del cosmos interior de nuestra mente. Eso no significa que el mundo exterior se puede reducir a la proyección mental, en el sentido de ciertos tipos del idealismo filosófico. Sin embargo, tomados en conjunto, estas dos doctrinas muestran que las condiciones, bajo las cuales vivimos, corresponden a las tendencias kammicas de nuestras mentes. La razón por la cual un ser viviente renace, dentro de un reino particular, es porque en la vida anterior ha generado el kamma o acción volitiva que conduce al renacimiento en aquel reino. De esta manera, en un análisis final, todos los reinos de la existencia se forman, se moldean y se sostienen mediante la actividad mental de los seres. Tal como lo dijo el Buda: “Para los seres obstruidos por la ignorancia y obstaculizados por la avidez, el kamma es el campo, la conciencia la semilla y, la avidez, la humedad para la conciencia [necesaria] para establecerse en un nuevo reino de la existencia, sea este inferior, mediano o superior” ([AN 3,76](#)).

La siguiente sección —el Texto [V.1.\(2\)](#)— señala una fina distinción entre los tipos de kamma perjudicial y saludable. El texto enumera diez instancias principales de cada clase. Aquí se llaman “conducta incorrecta, conducta en desacuerdo con el Dhamma” y “recta conducta, conducta de desacuerdo con el Dhamma”, respectivamente, pero comúnmente se las conoce como los senderos del kamma perjudicial y saludable. Los diez se subdividen por medio de las tres “puertas de acción” —el cuerpo, el habla y la mente—. Tomando primero la conducta perjudicial, tenemos tres clases de mala conducta corporal: el asesinato, el robo y la inapropiada conducta sexual; cuatro clases de mala conducta verbal: la mentira, el habla maliciosa, el habla áspera y las charlas frívolas (o chismorreo); y tres clases de mala conducta mental: la codicia, la animadversión y el erróneo punto de vista. Los diez cursos del kamma saludable son sus opuestos exactos: ausencia de las tres clases de mala conducta corporal, ausencia de las cuatro clases de mala conducta verbal, y la no-codicia, la benevolencia y el recto punto de vista. De acuerdo con el sutta, los diez tipos de kamma perjudicial son la razón por la cual los seres renacen, después de la muerte, en un mal destino; los diez tipos de kamma saludable son la razón por la cual los seres renacen, después de la muerte, en un buen destino. Tal como lo demuestra el sutta, los diez tipos de kamma saludable no solamente son el soporte para un renacimiento celestial, sino también para “la destrucción de las corrupciones”, el logro de la

liberación. El párrafo concluyente de este sutta nos ofrece un breve estudio de la cosmología budista. El cosmos budista está dividido en tres amplios reinos: el reino de la esfera sensorial (kamadhatu), el reino de las formas (rupadhatu) y el reino sin forma (arupadhatu); cada uno de ellos comprende un rango de planos subsidiarios.

El reino de la esfera sensorial, nuestro reino, se llama así porque los seres renacen aquí conducidos fuertemente por los deseos sensoriales. El reino está dividido en dos niveles, el mal y el buen destino. Los malos destinos o “estados de miseria (apaya)” son tres: los infiernos, que son los estados de intenso tormento (ver [MN 129](#) y [MN 130 \[2\]](#)); el reino animal; y la esfera de los espíritus (pettivisaya), seres afligidos con incesante hambre, sed y otros sufrimientos. Estos son los reinos de retribución por los diez senderos del kamma perjudicial. Los buenos destinos en la esfera de este reino son el mundo humano y los seis planos sensoriales celestes. Estos últimos son: los devas en el cielo de los Cuatro Grandes Reyes, que están presididos por esos cuatro devas poderosos (llamados Cuatro Grandes Reyes); los devas de Tavatimsa presididos por el Sakka, devotos al Buda, creyentes pero propensos a ser negligentes (ver el Sakkasamyutta, [SN 11](#)); los devas del Yama; los devas del cielo Tusita, la morada del bodhisatta antes de su nacimiento final; los devas de Nimmanarati (“los dioses que se deleitan en la creación”); y los devas de Paranimmitavasavatti (“los dioses que controlan lo que está creado por los otros”). La causa kammica del renacimiento dentro de los buenos destinos del reino de la esfera sensorial, es la práctica de los diez cursos de las acciones saludables.

En el reino de la forma, los tipos de materia más burda están ausentes. Sus habitantes, conocidos como Brahmas, disfrutan de la dicha, el poder, la luminosidad y la vitalidad superior a los seres del reino de la esfera sensorial. El reino de la forma consiste de dieciséis planos. Ellos son las contrapartes objetivas de los cuatro jhanas. El logro del primer jhana conduce al renacimiento entre la asamblea del Brahma, los ministros del Brahma y los Mahabrahmas, en función de si el mismo está desarrollado en el grado inferior, mediano o superior. El segundo jhana, que puede ser alcanzado en estos mismos tres niveles, conduce al renacimiento entre los devas del resplandor limitado, del resplandor inconmensurable y del resplandor torrencial, respectivamente. El tercer jhana, que puede ser alcanzado en estos mismos tres niveles, conduce al renacimiento entre los devas de la gloria limitada, de la gloria ilimitada y de la gloria refulgente, respectivamente. El cuarto jhana normalmente conduce al renacimiento entre los devas del gran fruto, pero desarrollarlo con la sensación del disgusto por la percepción, conduciría al renacimiento entre los “seres no perceptores”, seres que carecen de la percepción. El reino de la forma también comprende cinco planos reservados, exclusivamente, al renacimiento de los que no-retornan (ver la **Introducción al capítulo X**), llamados las moradas puras: aviha, atappa, sudassa, sudassi y akaniṭṭha. En cada uno de esos sutiles planos, se dice que el espacio vital tiene una enorme duración y la misma crece significativamente de uno a otro. En el tercer reino de existencia, la forma material no existe y solo hay un puro proceso mental; es por eso que el mismo se llama el reino sin forma. Este reino consiste en cuatro planos que son las contrapartes objetivas de los cuatro logros meditativos sin forma, de los cuales llevan sus nombres: la base de la infinitud del espacio, la base de la infinitud de la

conciencia, la base de la nada y la base de la ni-percepción-ni-no-percepción. El espacio vital atribuido a esos reinos consiste en 20 mil, 40 mil, 60 mil y 84 mil grandes eones, respectivamente (para la duración de un eón, ver el Texto [I.4.\(3\)](#)).

Para la cosmología budista, la existencia en cada uno de los reinos, siendo el producto del kamma de una potencia finita, es necesariamente transitoria. Los seres toman su renacimiento dentro de un reino apropiado para su kamma u obras, experimentando los buenos o malos resultados; y cuando su kamma generativo gasta su fuerza, pasan afuera a tomar su renacimiento otra vez determinado por su otro kamma que ha tomado su oportunidad para madurar. Tanto los tormentos del infierno como las dichas del cielo, no importa por cuánto tiempo permanezcan, están obligados a terminar. El Buda guía a aquellos, cuyas facultades espirituales aún tienden a aspirar un renacimiento humano o celestial, enseñándoles las líneas de conducta que conducen a llenar sus aspiraciones. Pero urge a aquellos con las facultades maduras, a hacer un esfuerzo firme para poner fin al vagabundeo sin sentido del samsara y alcanzar lo Inmortal, el Nibbana, que trasciende a todos los planos condicionados de existencia.

Mientras los primeros dos textos de este capítulo establecen una correlación general entre el kamma y la esfera del renacimiento, el Texto [V.1.\(3\)](#) especifica las causas kammicas subyacentes que se manifiestan en las diferencias de las vidas humanas. Esto lo hace en referencia al bien conocido dicho del Buda: “Los seres son dueños de su kamma, herederos de su kamma, se originan a partir de su kamma y tienen al kamma como su refugio. Es el kamma que distingue entre los seres inferiores y superiores”. El sutta se propone explicar esta declaración en consideración a los siete pares de cualidades contrastadas que se observan entre la gente. Este texto introduce también la distinción entre dos tipos de consecuencias que puede tener el kamma perjudicial: el más poderoso es el renacimiento en un mal destino; el otro consiste en los desagradables frutos dentro del estado humano, por ejemplo, una vida corta para alguien que en la vida anterior mató a los seres vivos. Una distinción análoga se obtiene entre las consecuencias que puede tener el kamma saludable: la más poderosa es el renacimiento en un mundo celestial; la otra consiste en los frutos placenteros dentro del estado humano.

La siguiente sección trata con el mérito (punna), el kamma saludable capaz de producir resultados favorables dentro del ciclo de los renacimientos. El mérito produce beneficios mundanos tales como un buen renacimiento, las riquezas, la belleza y el éxito. Así también sirve para mejorar la condición de los beneficios supramundanos, es decir, para alcanzar los estados del sendero de la iluminación. Por lo tanto, tal como lo muestra el Texto [V.2.\(1\)](#), el Buda urge a sus discípulos a cultivar el mérito, haciendo referencia a su propio cultivo del mérito en sus muchas vidas pasadas, como ejemplo.

Los Nikayas organizan consistentemente los tipos de mérito dentro de las tres “bases de las obras meritorias” (punnakiriyavatthu): el dar, la disciplina moral y la meditación. El Texto [V.2.\(2\)](#) conecta las bases del mérito con los tipos de renacimientos a los que conducen. En el contexto de la religión india, la práctica de las obras meritorias gira en torno a la fe en ciertos objetos considerados como sagrados y espiritualmente poderosos, capaces de servir como soporte de la adquisición del mérito. Para los seguidores de la

enseñanza del Buda estos objetos fueron las Tres Joyas: el Buda, el Dhamma y el Sangha. El Texto [V.2.\(3\)](#) ensalza a cada uno como el supremo en su esfera particular: el Buda es el supremo entre las personas, el Dhamma entre las enseñanzas y el Sangha entre las comunidades religiosas. El Texto propone una interesante doble distinción de la Joya del Dhamma: entre todas las cosas condicionadas (Dhamma sankhata), el Noble Óctuple Sendero es el supremo; entre todas las cosas condicionadas e incondicionadas (Dhamma sankhata va asankhata va), el Nibbana es el supremo. La mera confianza en las Tres Joyas, es decir, una confianza respetuosa y la devoción en ellas, en sí misma es la base del mérito; pero, tal como lo aclaran los versos adjuntos al sutta, adicionalmente la función del Buda y el Sangha es ser el receptor de las dádivas, y en este rol hacen que sus futuros donadores sean luego capaces de adquirir el mérito que les conduce a completar sus deseos virtuosos. Más, sobre este aspecto del mérito, diremos más abajo.

La siguiente sección de este capítulo se elabora sobre la base de las tres bases del mérito individual, que empieza en la sección 3 con el dar o la generosidad (dana). Frecuentemente el Buda trató el dar como la virtud más rudimentaria de la vida espiritual, hacer donativos sirve para quebrar la estructura egoísta de la mente, sobre cuya base habitualmente interactuamos con los demás. Sin embargo, por el contrario de lo que esperaríamos un lector occidental, “el dar” para el budismo temprano no significa simplemente una caridad filantrópica dirigida a los pobres y desamparados. Si bien esto les incluye también, la práctica de las dádivas cobra el significado de su contexto más específico enraizado en la estructura social de la religiosidad india. En la India de la época del Buda, aquellos que buscaban desentrañar las verdades más profundas de la existencia y liberarse de la ronda del nacimiento y la muerte, generalmente renunciaban al hogar y a la familia, abandonando sus lugares seguros en el orden social de una India cohesiva, y adoptaban una vida precaria de hombres errantes carentes de hogar. Con la cabeza rapada o pelo enmarañado, vestidos con túnicas blancas o de color ocre, o caminando desnudos, recorrían de un lugar a otro sin una morada fija, excepto durante los tres meses de la temporada lluviosa, cuando podían establecerse en simples chozas, cuevas u otros alojamientos parecidos. Estos hombres errantes, conocidos como samanas (ascetas) o paribbajakas (errantes), no realizaban ningún servicio remunerativo porque dependían de la caridad de los hombres hogareños debido a su estilo de vida. Los devotos laicos les proveían sus requisitos materiales: las túnicas, la comida, el alojamiento y las medicinas. Hacían esto con la esperanza de que semejantes servicios fueran la fuente del mérito que les ayudaría a avanzar unos pasos hacia la dirección de su liberación final.

Cuando el Buda apareció en la escena, adoptó este mismo modo de vida para sí mismo. Una vez comenzado su trabajo como maestro espiritual, estableció su Sangha sobre la base de este mismo principio: los bhikkhus y las bhikkhunis, los monjes y las monjas, deberían depender de la caridad de otros para su sustento material y, en contraparte, deberían ofrecer a sus donantes el más precioso regalo del Dhamma, la enseñanza sobre el elevado sendero que conduce a la felicidad, la paz y la liberación final. El Texto [V.3.\(5\)](#) da testimonio a este principio del mutuo sustento. Aceptando las dádivas de la gente laica, los monásticos les ofrecen la oportunidad de adquirir el mérito. Puesto que el volumen del mérito generado por el acto de dar se considera proporcional a la dignidad

del recipiente, cuando los recipientes son los Budas y los que siguen sus huellas, el mérito llega a ser inconmensurable (ver [MN 142 \[3\]](#)). Por esa razón, el savakasangha, la comunidad espiritual de los nobles discípulos, se llama “el insuperable campo de mérito para el mundo” (anuttaram punnakhattam lokassa). Se dice que los donativos hechos al Sangha conducen a una gran bendición; conducen al bienestar y a la felicidad de uno por un largo tiempo, o pueden ofrecer el renacimiento en los reinos celestiales. Pero el texto [V.3.\(6\)](#) nos recuerda que eso es cierto “solamente para alguien que es moralmente puro, no para alguien inmoral”.

Esto nos lleva a la siguiente base del mérito, la “disciplina moral” (sila), la cual requiere, para el budismo temprano, el compromiso con los preceptos. Las directrices morales más fundamentales que encontramos en los Nikayas son los cinco preceptos, las reglas de entrenamiento de abstenerse de matar, robar, tener una conducta sexual inapropiada, mentir y usar [las bebidas] embriagantes. Las mismas se mencionan en el Texto [V.4.\(1\)](#), mediante un interesante giro terminológico, como “los antiguos, tradicionales y prístinos donativos”, que implícitamente subsumen sila bajo dana. La razón de observar los preceptos como una forma de dar es porque alguien que se compromete con los preceptos será también alguien que “ofrecerá a innumerables seres la liberación del miedo, la hostilidad y la opresión” y, como una consecuencia kammica, “él mismo va a disfrutar la incomparable liberación del miedo, la hostilidad y la opresión”.

Mientras el Buda impone la observancia de los cinco preceptos a los seguidores laicos, como una obligación de tiempo completo, recomienda un tipo de práctica moral más estricta para los uposathas, los días de observancia determinados por el calendario lunar: el día de la luna llena, el día de la luna nueva, el día de la luna creciente y el día de la luna menguante (de esos cuatro, actualmente, en los países budistas el día de la luna llena adquiere el carácter prioritario). En esas ocasiones, los devotos budistas laicos se comprometen con los ocho preceptos: los cinco usuales, pero con el tercero convertido en una abstinencia sexual completa, más otros tres preceptos que emulan de las reglas de entrenamiento de los novicios (monjes o monjas). Los ocho preceptos, enumerados en el Texto [V.4.\(2\)](#), incrementan el entrenamiento en sila como una observancia moral en el entrenamiento de la auto-restricción, simplicidad y contentamiento. En este aspecto, preparan al discípulo para el entrenamiento de la mente relacionado con la práctica de la meditación, la tercera base del mérito.

La práctica de la meditación no es solamente el corazón del sendero de la liberación, sino también la fuente del mérito en sí misma. Las saludables prácticas meditativas, incluso aquellas que no conducen directamente a la visión perspicaz, ayudan a purificar los niveles más burdos de las corrupciones mentales y, a descubrir, las dimensiones más profundas del puro y radiante potencial mental. El texto [V.5.\(1\)](#) declara que el tipo más fructífero para la producción de mérito es el desarrollo del amor benevolente (mettabhavana). La práctica del amor benevolente, sin embargo, es solamente una entre el grupo de las cuatro meditaciones llamadas las “moradas divinas” (brahmavihara) o los “estados inconmensurables” (appamanna): el desarrollo del amor benevolente, la compasión, la

alegría altruista y la ecuanimidad; los cuales han de extenderse ilimitadamente a todos los seres sintientes. Brevemente: el amor benevolente (metta) es el deseo por el bienestar y la felicidad de todos los seres; la compasión (karuna), la sensación de empatía con todos aquellos que están afligidos por el sufrimiento; la alegría altruista (mudita), la sensación de felicidad por el éxito y la buena fortuna de los demás; y la ecuanimidad (upekkha), una reacción balanceada a la alegría y la miseria, la cual nos protege de la agitación emocional.

Se dice que estas meditaciones constituyen el medio al renacimiento en el mundo del Brahma; ver el Texto [V.5.\(2\)](#). Mientras que los brahmanes consideraban el mundo del Brahma como el logro más alto, para el Buda el mismo sólo fue una esfera exaltada del renacimiento. Sin embargo, la concentración que surge de esas meditaciones también puede ser usada como la base del cultivo de la sabiduría de la visión perspicaz, la cual culmina con la liberación. El Texto [V.5.\(3\)](#), el último de la selección de este capítulo, establece los grados de los diferentes tipos de mérito de acuerdo con sus frutos: desde el dar (con varias clases de dádivas clasificadas de acuerdo con el estatus espiritual de los recipientes) a través de ir por refugio y los cinco preceptos, hasta la meditación del amor benevolente. Entonces, hacia el final, declara que entre todas las obras, la más fructífera es la percepción de la transitoriedad. Sin embargo, la percepción de la transitoriedad ya pertenece a diferente orden de cosas. Es, así de fructífera, no porque produzca unos placenteros resultados mundanos dentro de la ronda de renacimientos, sino porque conduce a la sabiduría de la visión perspicaz que corta las cadenas de la esclavitud y produce la realización de la completa emancipación, el Nibbana.

NOTAS DEL TRADUCTOR:

[1] Es de notar que en su análisis del kamma, el autor se aleja del contenido mismo de los suttas que trae a colación y los interpreta a la luz de la posterior literatura abhidhámica y los Comentarios medievales.

[2] El autor hace referencia a estos dos suttas (traducidos en el BT) por más que los mismos no está incluidos en su antología.

[3] Aquí el autor hace referencia a este sutta (también traducidos en el BT) por más que el mismo tampoco está incluido en su antología.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 145-154.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014

Introducción a la Parte VI: Profundizando la propia perspectiva del mundo

Bhikkhu Bodhi

Al interpretar los suttas, tomamos en cuenta las circunstancias bajo las cuales los mismos han sido pronunciados y las personas a las cuales fueron dirigidos. Durante el curso de su largo ministerio, el Buda ajustó sus enseñanzas a gente con diferentes capacidades y necesidades. A aquellos con una conducta negligente, les enseñó a abandonar sus maneras de comportamiento auto-destructivas e involucrarse en acciones saludables que produjeran frutos placenteros. A aquellos que se resignaban al destino, les enseñaba que el esfuerzo actual determinaba nuestra presente calidad de vida al igual que nuestro futuro destino. A aquellos que estaban convencidos de que esta existencia personal cesa con la muerte corporal, les enseñaba que los seres vivos sobrevivían al quiebre corporal y volvían a surgir en concordancia con su kamma. A aquellos que no maduraron aún para alcanzar los logros superiores, les enseñó a aspirar al renacimiento entre los devas, los seres celestiales, y a disfrutar la dicha y la gloria celestial.

Sin embargo, la dicha del renacimiento celestial no es el propósito final por el cual el Buda enseñó el Dhamma. A lo sumo, aquello sólo era una estación temporal de paso. La meta última es el cese del sufrimiento, mientras que la dicha celestial, no importa que tan dichosa sea, no es lo mismo que el cese del sufrimiento. De acuerdo con la enseñanza del Buda, todos los estados de existencia dentro de la ronda de los renacimientos, incluso en los cielos, son transitorios, poco fiables y ligados al dolor. Así que el objetivo último del Dhamma es nada menos que la liberación, que significa la liberación total de la rueda de nacimientos y muertes.

Lo que hay más allá de la ronda de los renacimientos es un estado incondicional llamado Nibbana. El Nibbana trasciende al mundo condicionado, aún si tiene que ser alcanzado dentro de una existencia condicionada en esta presente vida, y experimentado como la extinción del sufrimiento. El Buda descubrió el Nibbana a través de su iluminación, y por los siguientes cuarenta y cinco años de su vida se dedicó a ayudar a otros a descubrirlo por sí mismos. El descubrimiento del Nibbana llega con la maduración de la sabiduría y trae una perfecta paz, una felicidad sin mancha y un quietamiento mental de los compulsivos movimientos. El Nibbana es la destrucción de la sed, sed del ansia. De igual manera, es la isla de seguridad en medio de las furiosas aguas de la vejez, la enfermedad y la muerte.

Al guiar a sus discípulos maduros hacia el Nibbana, el Buda los dirigió más allá de las dichas recompensas que pueden ser ganadas en las futuras vidas mediante las obras

beneficiosas. Lo hizo mediante aquellas facetas de su enseñanza que “trascendían el mundo”, aquellos aspectos designados a conducir a sus discípulos más allá del “triple mundo” de la esfera sensorial de la existencia, esfera de la existencia de la forma y de la existencia sin forma. Una y otra vez, a través de sus discursos, el Buda ofrecía una exposición de gran nitidez y sin concesiones de los peligros inherentes a todos los estados condicionados del ser. Sonaba una clara señal de advertencia sobre que todos los estados de existencia eran peligrosos y llenos de dolor. Insistía, sin ambigüedad alguna, que la esperanza de la seguridad final lleva a la completa purificación y liberación de la mente. Presentó un sendero que corta con la ignorancia y el ansia por entero, y disipa el apego hasta de su más refinado estado de absorción mental.

En su “discurso gradual del Dhamma”, ofrecido como introducción para los neófitos de su enseñanza, el Buda empieza discutiendo aquellas prácticas como el dar y la disciplina moral. Exalta la belleza de las virtudes, como la generosidad, la abstención de hacer daño, la honestidad y la auto-restricción, explicando cómo semejantes obras meritorias conducen a la dicha del renacimiento celestial. En este punto revela “el peligro, la degradación y la impureza de los placeres sensoriales y la dicha del renunciamento”. Habiendo así “madurado” gradualmente la mente de su audiencia, expone, luego, la doctrina distintiva de su propia enseñanza, las Cuatro Nobles Verdades: el sufrimiento, su origen, su cese y el sendero. Cuando el Buda por sí mismo enseña las Cuatro Nobles Verdades, su propósito no es ofrecer a sus oyentes un curso introductorio de “budismo básico”, sino despertar en ellos la “visión del Dhamma”, la primera realización de la verdad trascendental que mueve a los discípulos al irreversible sendero de la liberación.

Aunque a veces leemos en los suttas que los discípulos alcanzaron su primera experiencia del despertar meramente escuchando la prédica del Buda, esto no significa que el Dhamma es fácil de comprender. Semejantes discípulos podrían penetrar la verdad con esa aparente facilidad porque sus facultades habrán sido maduras, o tal vez porque habrán acumulado suficientes condiciones favorables en sus vidas anteriores. Pero en su naturaleza misma, el Dhamma que trasciende el mundo va en contra de la esencia de la mente mundana. El Buda describe el Dhamma como “sutil, profundo y difícil de ver”, y una de las cosas que lo hace así, difícil de ver, es su tesis sobre que la felicidad más elevada no puede ser obtenida cediendo a los anhelos del corazón, sino sólo sometidos. Esta tesis va en contra del pensamiento, las actitudes y las acciones de la gente inmersa plenamente en el mundo. Mientras estemos obsesionados por los seductores sueños de los disfrutes sensoriales, mientras tomemos el deleite en llegar a ser esto o aquello, consideraremos al sublime Dhamma como un misterio o acertijo. El Buda, sin embargo, descubrió que el mayor desafío que tenemos que enfrentar para establecer su Dhamma, que trasciende el mundo, es quebrar el control que ejerce sobre nosotros el placer sensual y el apego que el mundo tiene sobre la mente. Él sacó a la mente afuera de sus rutas acostumbradas y la movió hacia una dirección diferente. Dirigió a sus discípulos fuera de los encantos de la sensualidad y apegos mundanos, y los guió hacia el desencantamiento, al completo desapasionamiento y al despertar.

Los requisitos de esta tarea se inspiraron en todas las habilidades del Buda como maestro. Esto demandó de él un amplio uso de su habilidad de ajustar, con precisión, sus

enseñanzas a la proclividad mental de la gente que llegaba junto a él en busca de las instrucciones. Esto demandó que hablara franca y cándidamente, incluso cuando su franqueza creaba resentimientos. Esto demandó que entrara en el refregue del debate, incluso cuando preferiría la paz de la reclusión. Esto demandó que usara símiles, metáforas y parábolas cuando los ejemplos concretos fueran sus recursos argumentativos más fuertes. Esto demandó que defendiera fuertemente sus principios, tanto cuando sus adversarios fueran los ascetas hostiles como monjes dentro de su propia orden (ver las secciones que abren el [MN 22](#) y [MN 38 \[11\]](#)). El hecho de que el Buda haya completado exitosamente esta difícil tarea, se cuenta entre sus verdaderamente magnas y maravillosas realizaciones. El Texto [VI.1](#) ofrece un elocuente testimonio de este punto.

La tarea del Buda en esta etapa del desarrollo de su doctrina era impartirnos una nueva educación radical en el arte de ver. Para seguir al Buda en la dirección, a la cual quiso conducirnos, tenemos que aprender a mirar más allá de la superficie del brillo del placer, posición o poder que usualmente nos cautiva y, al mismo tiempo, aprender a mirar a través de las distorsiones engañosas de la percepción, el pensamiento y los puntos de vista que habitualmente encubren nuestra visión. De manera ordinaria solemos representar las cosas, a nosotros mismos, mediante el prisma refractario de los sesgos subjetivos. Esos sesgos moldean nuestra ansia y apego, que a su vez se ven reforzados. Vemos las cosas como queremos verlas; borramos las cosas que nos amenazan o nos perturban, que sacuden nuestra complacencia, que ponen en duda nuestros confortables supuestos acerca de nosotros mismos y de nuestras vidas. Para deshacer este proceso se necesita un compromiso con la verdad que a menudo es inquietante, pero a la larga resulta estimulante y liberador.

La educación que el Buda nos imparte trae consigo una profundización de nuestra perspectiva sobre el mundo. Al ayudar a transformar nuestra comprensión y profundizar nuestra perspectiva sobre el mundo, nos ofrece tres puntos de vista a partir de los cuales podemos evaluar los valores con los cuales ordenamos nuestras vidas. Estos tres puntos de vista también representan los tres “momentos” o pasos en el desarrollo de la visión perspicaz, que comienza a partir de nuestras actitudes de sentido común y se mueve estratégicamente hacia el conocimiento más alto, la iluminación y la liberación. Estos tres momentos son: la gratificación (assada), el peligro (adinava) y el escape (nissarana). En los Textos [VI.2.\(1\)](#) y [VI.2.\(2\)](#), este esquema se aplica al mundo en su conjunto. Además, en los Nikayas, este esquema se aplica más específicamente a los elementos materiales ([SN 14,31](#); [SN14,32](#); [SN,14,33](#)), los cinco cúmulos ([SN 22,26](#); [SN 22,27](#); [SN 22,28](#)) y las seis bases —internas y externas— de los sentidos ([SN 35,13-14](#); [SN 35,15-16](#); [SN 35,17-18](#)). El Buda descubre la importancia de este esquema declarando, claramente, que mientras no fue capaz de evaluar plenamente el mundo (o, en el lenguaje de los textos anteriores, los elementos, los cúmulos y las bases sensoriales), no pudo reclamar haber alcanzado la insuperable y perfecta iluminación.

Al avanzar sistemáticamente a lo largo de este esquema, uno empieza por reconocer un hecho ineludible, según el cual los fenómenos mundanos, tales como los objetos sensoriales, las formas y las sensaciones, nos ofrecen un cierto grado de gratificación. Esta gratificación consiste en el placer y la alegría (sukha-somanassa) que

experimentamos cuando tenemos éxito en cumplir nuestros deseos. Cuando reconocemos este hecho, podemos entonces indagar con más profundidad sobre si semejante placer y alegría nos son plenamente satisfactorios. Si planteamos esa pregunta con honestidad y una mente desapasionada, vamos a descubrir que este placer y alegría están muy lejos de la satisfacción. Por el contrario, los mismos son ensillados con inconvenientes y defectos que van desde los que son insignificantes hasta los catastróficos, defectos que perpetuamente se ocultan de nosotros de modo que seguimos sin obstáculos nuestra búsqueda de la gratificación. En esto consiste su peligro: el segundo momento o paso de la observación. El peligro más penetrante que nos acecha detrás de la inocente fachada de nuestros placeres mundanos es su naturaleza inherente de ser transitorios (anicca), de ligarnos con el sufrimiento y descontento (dukkha), y ser sujetos al inevitable cambio y decaimiento (viparinamadhamma).

El tercer momento, el momento del escape, sigue al segundo. El “escape” aquí no es un escapismo, la palabra que implica un intento ansioso de evadir enfrentar los problemas de uno, pretendiendo suponer que los mismos no existen y perdiéndose en las distracciones. En realidad, el verdadero escape es lo opuesto: el más cuerdo, más racional y más juicioso curso de acción que podemos tomar cuando precisamente reconocemos un peligro genuino. Es como la búsqueda de la salida de un edificio en llamas, como nuestra visita al médico cuando estamos acosados por una persistente fiebre, o cuando decidimos dejar de fumar porque comprendemos cuánto daño esto puede acarrear a nuestra salud; entonces descubrimos que el camino del escape está ligado con el hecho de soltar nuestro apego. Esto significa “remover el deseo y la codicia, abandonar el deseo y la codicia” (chandaraga-vinaya, chandaraga-pahana), según estos textos.

Los comentaristas en pali, hecho que no es una sorpresa, conectan estos tres momentos con las Cuatro Nobles Verdades. La “gratificación” implica la segunda noble verdad, en el sentido que por el placer y la alegría surge el ansia, que es el origen del sufrimiento. El “peligro” es la verdad del sufrimiento en sí. Y el “escape” es la verdad del cese del sufrimiento, el cual implica también el Óctuple Noble Sendero, la cuarta verdad, consistente en el camino del cese del sufrimiento.

En el Texto [VI.3](#) el Buda usa este triple esquema para detallar la evaluación de los tres más importantes objetos del apego: los placeres sensoriales, las formas corporales y las sensaciones. La más extensa porción del sutta está dedicada al examen de los peligros en los placeres sensoriales. La misma empieza con un detallado repaso de las tribulaciones que un “hombre de clan” —un joven hombre hogareño que sigue la antigua contraparte india de la carrera profesional— puede padecer en su búsqueda de la gratificación sensual. A medida que el discurso se despliega, el alcance del examen se amplía, abarcando las consecuencias sociales y políticas de esta búsqueda. Llega a su clímax con unas notables imágenes de la guerra y la devastación humana que derivan de la frenética búsqueda de la gratificación sensual. La “forma” es el cuerpo físico. El Buda empieza su trato de la forma por pedir a los monjes que consideren a una hermosa joven. Entonces traza unos estados progresivos de su físico decaimiento, a través de la vejez, la enfermedad y la muerte, y luego la final desintegración de su cuerpo hasta que el mismo se reduce al polvo de los huesos. Para mostrar el peligro en la “sensación” el Buda

selecciona las sensaciones de un monje meditativo absorto en los jhanas, las absorciones meditativas que son las experiencias mundanas más refinadas del placer y paz. Entonces señala que, incluso esas sensaciones más sublimes, son transitorias, insatisfactorias y sujetas a cambio. Por más que el siguiente texto no aplica este triple esquema de manera explícita, su presencia subyacente es obvia. Aquí el énfasis cae en el aspecto del peligro. Los dos textos presentes en la sección 4, otra vez acentúan los escollos en los placeres sensuales, pero de manera diferente al texto anterior. En el Texto [VI.4.\(1\)](#) el Buda aparece dialogando con un aparatoso hombre hogareño que se imagina haber “cortado todos los asuntos mundanos”. Con el fin de disipar su complacencia, el Buda usa una serie de símiles que exponen lo decepcionante que son los placeres sensuales, para mostrarle lo que significa “cortar todos los asuntos” en su propio sistema de entrenamiento. El uso de los símiles también prevalece en el Texto [VI.4.\(2\)](#), esta vez en contra de un hedonista de nombre Magandiya. Aquí el Buda afirma que los placeres sensuales parecen ser agradables solamente a causa de la distorsión de la percepción, pero cuando les miramos correctamente, son como el fuego en un pozo de carbón de leña ardiente: “dolorosos al ser tocados, calientes y abrasadores”. Este pasaje incluye los más poderosos símiles de los Nikayas y puede haber pocas dudas sobre que el Buda no los usó a la ligera.

El uso de la imaginería también prevalece en el Texto [VI.5](#), cuyo tema es la fugacidad de la vida humana. La literatura budista frecuentemente nos aconseja contemplar la certeza de la muerte y la incertidumbre del tiempo, en el cual la misma ocurre. Esta recomendación no se hace para inducir a una actitud de una crónica morbosidad, sino para ayudarnos a quebrar nuestro amor ciego a la vida y desarrollar el desapego. Por esta razón, el recordamiento de la muerte ha llegado a ser unos de los objetos más importantes de la meditación budista. En otra parte el Buda dijo que el recordamiento de la muerte “cuando se desarrolla y cultiva, gana un punto de apoyo en lo Inmortal y culmina en lo Inmortal” ([AN 7,46](#)). Aquí la transitoriedad de la vida está descubierta mediante el conteo de los días, estaciones e incluso comidas de una sola vida.

El Texto [VI.6](#) es un estrato del Ratthapala Sutta, el cual cuenta la vida de un discípulo del Buda que fue llamado “el primero entre aquellos que han renunciado por la fe”. Ratthapala era un hombre joven, de una familia bien establecida, que se vio profundamente conmovido por escuchar una prédica del Buda, al punto que decidió abrazar la vida sin hogar como monje. El Buda le pidió que obtuviera el permiso de sus padres, pero ellos, fuertemente apegados a su único hijo, categóricamente se rehusaron a dar su consentimiento. Por eso Ratthapala se acostó en el suelo y se rehusó a comer y a beber, determinado a morir ahí o recibir el renunciamento. Finalmente sus padres se ablandaron y le permitieron convertirse en monje, con la condición de que retornara a visitarles. Años después, cuando les visitó, intentaron seducirlo para que regresara a la vida hogareña, pero puesto que cuando eso ocurría él ya había alcanzado el arahantado, fue absolutamente incapaz de dejar los hábitos. Después de haber dejado su casa, se fue a un placentero jardín real, donde ofreció un discurso al rey Koravya sobre los “cuatro resúmenes del Dhamma”. Este discurso transmitió su profunda visión sobre la hondura y la universalidad del sufrimiento, explicando en palabras simples y lúcidas por qué él, al igual

que otros incontables hombres y mujeres en la primicia de sus vidas, escogen dejar la comodidad de la vida hogareña por la incertidumbre del estado sin hogar. El ansia por los placeres sensuales es una trampa que mantiene a los seres atados a la ronda de los renacimientos. Otra trampa importante es el apego a los puntos de vista. De esta manera, para clarificar el sendero al Nibbana, el Buda no solamente disipa el amor ciego a los placeres sensuales sino también expone el peligro en los puntos de vista. De este tema trata la sección 7.

Los más peligrosos de los puntos de vista son aquellos que niegan o socavan los fundamentos éticos. El Texto [VI.7.\(1\)](#) reúne un número de peligros que posee esta clase del incorrecto punto de vista; entre ellos se destaca el renacimiento en los bajos reinos. Los puntos de vista conducen también a las interpretaciones unilaterales y tendenciosas sobre la realidad, a las cuales nos apegamos como si fueran correctas y completas. La gente que se apega tenazmente a sus propios puntos de vista, de situaciones particulares, frecuentemente llegan a disensiones con aquellos que tienen diferente visión sobre las mismas situaciones. De esta manera, de los puntos de vista surgen conflictos y disputas. Tal vez, ningún otro texto en la literatura mundial describió de manera más sucinta, el peligro del apego dogmático, que la famosa parábola del hombre ciego y el elefante, incluido aquí en el Texto [VI.7.\(2\)](#).

El Texto **VI.7.(3)** hace el contraste entre un par de distorsionados puntos de vista, conocidos como eternalismo (sassatavada) y aniquilacionismo (ucchedavada), llamados también el punto de vista sobre la existencia (bhavaditthi) y el punto de vista sobre la no-existencia (vibhavaditthi), respectivamente. El eternalismo afirma la existencia de un componente eterno del individuo, un yo indestructible y una base eterna del mundo, como un Dios, todopoderoso creador. El aniquilacionismo niega que haya algo que sobreviva más allá de la muerte, sosteniendo que el individuo llega a su fin completamente con la desaparición de su cuerpo físico. El eternalismo, de acuerdo con el Buda, conduce a deleitarse en la existencia y liga a los seres al ciclo de la existencia. Y el aniquilacionismo está frecuentemente acompañado con el disgusto por la existencia que, paradójicamente, liga a sus adherentes a la misma existencia que ellos tanto detestan. Tal como lo veremos más adelante, la enseñanza del Buda sobre el origen dependiente evita a ambos de esos fines estériles (**ver Introducción a la parte IX**).

El Texto [VI.8](#) destaca un problema particular planteado por el punto de vista eternalista. Este punto de vista puede inspirar a los meditadores a alcanzar los profundos estados de dicha meditativa, los cuales ellos interpretan como la unión con la realidad divina o la realización de un yo eterno. Sin embargo, desde la perspectiva de la enseñanza del Buda, estos logros crean meramente un potencial kármico para el renacimiento en el reino en el cual aquellas experiencias meditativas llegan a ser la condición fundamental de la conciencia. En otras palabras, el logro de esos estados en el reino humano genera el renacimiento, dentro de su correspondiente plano, en el reino de la forma sutil o el reino sin forma. Mientras muchas religiones señalan el reino divino como la respuesta final de la condición humana, la enseñanza del Buda sostiene que estos mundos no ofrecen la salida final de la transitoriedad y miseria del samsara.

El texto aquí citado muestra que ciertos meditadores alcanzan las cuatro “moradas divinas” y toman el renacimiento en los correspondientes planos del mundo del Brahma, donde pueden morar hasta por un tiempo tan extenso como quinientos grandes eones. Sin embargo, finalmente y de manera inevitable, tienen que abandonar este lugar y pueden caer dentro de algún reino de renacimiento desafortunado. Textos similares ([AN 3,113](#); [AN 4,124 \[2\]](#)) dicen lo mismo con respecto a los reinos del renacimiento correspondientes a los jhanas y a los logros sin forma.

Los dos suttas, que constituyen la sección final de este capítulo, otra vez toman la insatisfacción y la inseguridad de la existencia condicionada, reforzando el mensaje con una imaginería dramática. En el Texto [VI.9.\(1\)](#) el Buda declara que las lágrimas que derramamos, mientras deambulamos a través de la ronda de los renacimientos, es más grande que el agua de los cuatro grandes océanos. En el Texto [VI.9.\(2\)](#) se afirma que la cantidad de sangre derramada por un grupo de treinta monjes, mientras fueron sacrificados y ejecutados durante la ronda de los renacimientos, era mayor que el agua de los cuatro grandes océanos. De acuerdo con los compiladores del sutta, el impacto de este discurso sobre los treinta monjes fue así de poderoso, que todos alcanzaron la plena liberación en el momento.

NOTA:

[1] El autor hace referencia a estos dos suttas del Majjhima Nikaya (incluidos en el BT) por más que no los incluye en su antología.

[2] Otra vez, el autor hace referencia aquí a estos dos suttas del Anguttara Nikaya (incluidos en el BT) pero no los incluye en su antología. Esta vez, en el primer caso, Bhikkhu Bodhi hace referencia al AN 3,114, un sutta que según la numeración del World Tipitaka Edition que seguimos aquí, corresponde al AN 3,113).

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 183-190.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación del Bosque Theravada 2014

Introducción a la Parte VII: El sendero de la liberación

Bhikkhu Bodhi

En este capítulo llegamos a la única característica distintiva de la enseñanza del Buda, consistente en el sendero de la liberación “supramundano” o “trascendente al mundo”. Este sendero se construye bajo la transformada comprensión y profunda perspectiva sobre la naturaleza del mundo que surge a partir de nuestro reconocimiento de los peligros en los placeres sensuales, la inevitabilidad de la muerte y la viciosa naturaleza del samsara, temas que hemos examinado en el capítulo anterior. Su objetivo es conducir al practicante al estado de liberación que está más allá de todos los reinos de la existencia condicional, el mismo estado sin tristeza y sin mancha del Nibbana que el Buda mismo alcanzó en la noche de su iluminación.

Este capítulo presenta textos que ofrecen un amplio panorama del sendero que trasciende el mundo del Buda. Los dos siguientes capítulos traerán textos que se focalizan más finamente en el entrenamiento de la mente y el cultivo de la sabiduría, dos ramas más grandes de este sendero. Sin embargo, empiezo aquí con algunos suttas que intentan clarificar el propósito del mencionado sendero, iluminándolo desde los diferentes ángulos. El Texto [VII.1.\(1\)](#), el Discurso Menor del Malunkyaputta ([MN 63](#)), muestra que el sendero budista no está designado a proveer respuestas teóricas a las preguntas filosóficas. En este sutta el monje Malunkyaputta se acerca al Buda y demanda respuestas a diez cuestiones especulativas, amenazando con abandonar el Sangha si sus demandas no son satisfechas. Los eruditos han debatido sobre si el Buda se rehusó a responder semejantes preguntas porque en principio no era posible responderlas o, simplemente, fueron irrelevantes para la resolución práctica del problema del sufrimiento. Dos colecciones de suttas del Samyutta Nikaya ([SN 33.1-10](#) y [SN 44.7](#); [SN 44.8](#)) aclaran que el “silencio” del Buda tuvo bases más profundas que un mero pragmatismo. Estos suttas muestran que todas las preguntas semejantes a esas, se basan en una presunción subyacente, según la cual, la existencia ha de ser interpretada en términos del yo y del mundo, en el cual este yo se sitúa. Puesto que esas premisas no son válidas, ninguna respuesta enmarcada en términos de estas premisas puede ser válida, y así el Buda rechaza esa clase de preguntas en sí mismas.

Por otro lado, por más que el Buda tuviera las bases filosóficas para rehusar responder a esa clase de preguntas, también las rechazó considerándolas como una obsesión de sus soluciones que, sin embargo, eran irrelevantes desde el punto de vista de la búsqueda de la liberación del sufrimiento. Este motivo es evidente en el discurso a Malunkyaputta a través del muy conocido símil del hombre herido por una flecha ponzoñosa. Sea que algunos de esos puntos de vista fueran verdaderos o no, el Buda dice: “He aquí el nacimiento, he aquí la vejez, he aquí la muerte, he aquí el dolor, el lamento, la pena, el abatimiento y la desesperanza, la destrucción, de la cual prescribo [la salida] aquí y ahora”. Una vez más, a la luz del cuadro del trasfondo samsárico esquematizado al final del

capítulo anterior, esta declaración de ahora toma un significado más amplio: la “destrucción del nacimiento, la vejez y la muerte” no es meramente el fin del sufrimiento de una vida singular, sino el fin del inconmensurable sufrimiento de los repetidos nacimientos, estados de vejez y muertes que hemos experimentado en los innumerables eones del samsara.

El Texto [VII.1.\(2\)](#), el Gran Discurso sobre el símil del duramen ([MN 29](#)), clarifica el propósito del Buda de exponer su Dhamma que trasciende el mundo desde un ángulo diferente. El sutta trata de un “hombre de clan” que renunció a la vida hogareña y asumió el estado sin hogar en un intento por alcanzar el fin del sufrimiento. Aunque fervoroso en su propósito a la hora de ordenarse, una vez que haya alcanzado algún éxito, aunque fuera un logro menor como ganancias y honras, u otro superior como la concentración y la visión perspicaz, llegó a ser complaciente y negligente con su propósito principal de entrenarse en el sendero del Buda. Y el Buda declaró que ninguna de esas estaciones, a lo largo del camino —la disciplina moral, la concentración y ni siquiera el conocimiento y la visión—, constituye la meta final de la vida espiritual. La meta, el duramen o el propósito esencial, consiste en “la insuperable liberación de la mente”, así que urge a aquellos que han entrado al sendero a no satisfacerse con nada menos que esto.

El Texto [VII.1.\(3\)](#) es una selección de suttas de los “Discursos Conexos sobre el Sendero” (Maggasamyutta). Estos suttas señalan que el propósito de la práctica de la vida espiritual bajo el Buda es “el desvanecimiento de la codicia... el Nibbana final sin apego”, el Noble Óctuple Sendero es el camino para alcanzar cada uno de esos propósitos.

El Noble Óctuple Sendero es la formulación clásica del camino de la liberación, tal como lo aclaró ya el Buda en su primer sermón, en el cual llama al Óctuple Sendero el camino al cese del sufrimiento. El Texto [VII.2](#) ofrece definiciones formales de los factores particulares del sendero pero no muestra de una manera concreta cómo la práctica de los mismos está integrada en la vida del discípulo. Estos detalles de la aplicación se completarán más tarde en este capítulo y en los capítulos VIII y IX.

El Texto [VII.3](#) arroja una luz diferente sobre el sendero en comparación con lo que estamos acostumbrados a escuchar en la retórica budista estandarizada. Mientras se dijo muchas veces que la práctica del sendero budista depende enteramente del esfuerzo personal, este sutta enfatiza la importancia de las amistades espirituales. El Buda declara que la amistad espiritual no es solamente “la mitad de la vida espiritual” sino su totalidad, y que el esfuerzo por alcanzar la perfección espiritual no es una empresa puramente solitaria, sino que se produce en función de unos estrechos vínculos interpersonales. La amistad espiritual proporciona a la práctica del Dhamma una inexorable dimensión humana que incorpora el cuerpo de los practicantes budistas dentro de una comunidad, en la cual están unidos tanto verticalmente por la relación del maestro con el estudiante como horizontalmente por la amistad entre los pares que pisan el sendero compartido.

Contrariamente a lo que se asume comúnmente, los ocho factores del sendero no se siguen en un orden secuencial uno tras otro. Los mismos podrían ser descritos de manera

más apropiada como pasos. Lo óptimo sería que los ocho factores pudiesen ser presentados simultáneamente, cada uno haciendo su propia y distintiva contribución, como ocho hilos entretelados de un cable que así llega a transmitir el máximo poder. Sin embargo, mientras no se alcanza ese estado, es inevitable que los factores del sendero exhiban solo algún grado secuencial de su desarrollo. Los ocho factores comúnmente se distribuyen dentro de los tres grupos que son los siguientes:

1. El grupo de la disciplina moral (silakkhandha) se compone de la recta forma de hablar, la recta acción y el recto modo de vida;
2. El grupo de la concentración (samadhikkhandha) se compone del recto esfuerzo, la recta atención consciente y la recta concentración;
3. El grupo de la sabiduría (pannakkhandha) se compone del recto punto de vista y la recta intención.

Sin embargo, dentro de los Nikayas esta correlación ocurre solamente una vez (en [MN 44](#)), donde se la adscribe a la monja Dhammadinna y no al Buda en sí mismo. Podría decirse que los dos factores de la sabiduría han sido colocados al inicio porque un recto punto de vista preliminar y la recta intención se requieren ya desde el principio del sendero, puesto que el recto punto de vista provee una comprensión conceptual de los principios budistas que guían el desarrollo de los otros factores, y la recta intención una motivación apropiada y una dirección para el desarrollo del sendero.

En los Nikayas el Buda frecuentemente expone la práctica del sendero como un entrenamiento gradual (anupubbāsikkha) que se despliega en los estados que van desde el primer paso hasta la meta última. Este entrenamiento gradual es una subdivisión más fina de la triple división del sendero entre la disciplina moral, la concentración y la sabiduría. Invariablemente, en los suttas la exposición del entrenamiento gradual empieza con el abandono del hogar y la ida a la vida sin hogar y la adopción del estilo de vida del bhikkhu, el monje budista. Esto inmediatamente llama la atención a la importancia de la vida monástica en la pragmática visión del Buda. En principio la práctica entera del Noble Óctuple Sendero está abierta para la gente de cualquier estilo de vida, monástico o laico, y el Buda confirma que muchos de sus seguidores laicos fueron realizados en el Dhamma y alcanzaron los primeros tres de los cuatro estados del despertar, hasta el que no-retorna (anagāmi; los comentaristas Theravada afirman que los seguidores laicos también pueden alcanzar el cuarto estado del arahantado, pero que solo lo pueden hacer en el borde de la muerte o, que una vez alcanzado, se conviertan en monjes). Sin embargo, es un hecho evidente que la vida hogareña fomenta inevitablemente una multitud de preocupaciones mundanas y apegos personales que impiden una búsqueda de la liberación sincera y resuelta. De esta manera, cuando el Buda pone en marcha su propia noble búsqueda, lo hace mediante el renunciamiento y la salida hacia el estilo de vida sin hogar y, después de su iluminación, como una ayuda práctica a los demás, establece el Sangha, la orden de monjes y monjas, para aquellos que quieren dedicarse plenamente al Dhamma, libres de los obstáculos de la vida hogareña.

El entrenamiento gradual se presenta en dos versiones: la versión extensa del Digha Nikaya y la versión de mediana extensión en el Majjhima Nikaya. Las principales diferencias son: (1) la versión extensa tiene un tratamiento más detallado de las observancias pertenecientes a la etiqueta monástica y la auto-restricción ascética; (2) la versión extensa incluye ocho tipos del conocimiento superior mientras que la versión de mediana extensión tiene tres tipos. Sin embargo, siendo que estos tres tipos se mencionan en el recuento propio del Buda de su iluminación (ver el Texto [II.3.\(2\)](#)) han de ser mucho más importantes. El paradigma principal de la versión extensa se encuentra en el [DN 2](#); la versión de mediana extensión está en el [MN 27](#) y [MN 51](#) con las variaciones en [MN 38](#), [MN 39](#), [MN 53](#), [MN 107](#) y [MN 125](#). Aquí el Texto [VII.4](#) incluye el [MN 27](#) entero, el cual incrusta el entrenamiento en el símil de la huella del elefante, del cual el sutta lleva su nombre. El Texto [VII.5](#), un fragmento del [MN 39](#), repite los estados elevados del entrenamiento tal como están descritos en [MN 27](#), pero incluye un símil sugerente, ausente en aquella versión anterior.

La secuencia se abre con la aparición del Tathagata en el mundo y su exposición del Dhamma. Habiéndolo escuchado el discípulo adquiere fe y sigue al Maestro dentro del estado sin hogar. Entonces se somete a las reglas de la disciplina que promueve la purificación de la conducta y el recto estilo de vida de un asceta. Los siguientes tres pasos —el contentamiento, la restricción de las facultades sensoriales y la atención consciente con clara comprensión— internalizan el proceso de la purificación y constituyen un puente de transición de la disciplina moral a la concentración.

La sección sobre el abandono de los cinco impedimentos, trata con el entrenamiento preliminar en la concentración. Los cinco impedimentos —el deseo sensual, la animadversión, la pereza y la somnolencia, la inquietud y el remordimiento, y la duda— son los principales obstáculos del desarrollo meditativo y, por eso, tienen que ser removidos para que la mente llegue a ser recogida y unificada. El pasaje sobre el entrenamiento gradual trata sobre la superación de los impedimentos solamente de un modo esquemático, pero los otros textos en los Nikayas proveen instrucciones más prácticas y, los comentarios en pali, aún más detalladas. Los símiles en la versión del [MN 39](#) (ver el Texto [VII.5](#)) ilustran la gozosa sensación de libertad que se gana al superar los impedimentos.

El siguiente estado de esa secuencia describe el logro de los jhanas, profundos estados de concentración en los cuales la mente llega a absorberse completamente en su objeto. El Buda enumeró cuatro jhanas, llamándolos simplemente por su posición numérica dentro de la serie, cada uno más refinado y elevado que su predecesor. Los jhanas siempre se describen a través de las mismas fórmulas, las cuales en algunos suttas están acompañadas por símiles de una gran belleza (mire una vez más el Texto [VII.5](#).) A pesar de que el logro de la sabiduría, más que la concentración, es el factor crítico en la iluminación, el Buda invariablemente incluye a los jhanas en el entrenamiento gradual al menos por dos razones: primeramente, porque los mismos contribuyen en la perfección intrínseca del sendero; y, en segundo lugar, porque la profunda concentración, a la cual inducen los jhanas, sirve como base al surgimiento de la visión perspicaz. El Buda llama a

los jhanas las “huellas del Tathagata” ([MN 27,19-22](#)) y los señala como los precursores de la dicha del Nibbana que conduce al fin del entrenamiento.

A partir del cuarto jhana hay tres posibles futuras líneas alternativas de desarrollo. En una serie de textos, fuera de los pasajes del entrenamiento gradual, el Buda menciona cuatro estados meditativos que continúan la unificación mental establecida en los jhanas. Esos estados se describen como “las liberaciones que son pacíficas y sin forma” y son los consecutivos refinamientos de la concentración. Lo que les distingue de los jhanas es la trascendencia de sus imágenes mentales más sutiles que sirven como objeto [de concentración] y que son: la base de la infinitud del espacio, la base de la infinitud de la consciencia, la base de la nada y la base de la ni-percepción-ni-no-percepción.

La segunda línea de desarrollo es el logro del conocimiento supranormal. El Buda frecuentemente se refiere a un grupo de seis tipos, los cuales se llaman las seis clases de conocimiento directo (chalabhinna). El último de ellos es el conocimiento de la destrucción de las corrupciones, que es “supramundano” o que trasciende el mundo y así marca la culminación de la tercera línea del desarrollo. Pero los otros cinco son mundanos, producto de la extraordinariamente poderosa concentración mental alcanzada en el cuarto jhana: los poderes sobrenaturales, el oído divino, la habilidad de leer las mentes de los demás, el recuerdo de las vidas pasadas y el conocimiento sobre el fallecimiento y renacimiento de los seres (ver el [Texto VIII.4](#)).

Los jhanas y los logros sin forma en sí mismos no producen la iluminación ni la liberación. Aunque elevados y pacíficos, solamente silencian a los impedimentos que sostienen la ronda de renacimientos pero no los erradican. Para desarraigar los impedimentos en el nivel más fundamental, y así arribar a la iluminación y la liberación, el proceso meditativo tiene que ser dirigido a la tercera línea de desarrollo. Esta es la contemplación de “las cosas tal como realmente son”, cuyo resultado es la visión perspicaz más profunda dentro de la naturaleza de la existencia y culmina con la meta final, el logro del arahantado.

Esta línea de desarrollo es la que el Buda siguió en el pasaje del entrenamiento gradual. La precedió con las descripciones de dos de los conocimientos directos, el recuerdo de las vidas pasadas y el conocimiento sobre el fallecimiento y renacimiento de los seres. Los tres juntos están presentes de manera prominente en la propia iluminación del Buda (tal como lo vimos en el [Texto II.3.\(2\)](#)), y colectivamente se llaman los tres conocimientos verdaderos (tevijja). Aunque los dos primeros no son esenciales en la realización del arahantado, el Buda los incluyó probablemente aquí porque los mismos revelan la vasta verdad y la profunda dimensión del sufrimiento del samsara, para así preparar la mente para la penetración de las Cuatro Nobles Verdades, a través de las cuales aquel sufrimiento es diagnosticado y superado.

El pasaje sobre el entrenamiento gradual no muestra, de manera explícita, el proceso de la contemplación a través del cual el meditador desarrolla la visión perspicaz. El proceso entero está solamente implicado en la mención del fruto final, llamado como el conocimiento de la destrucción de las corrupciones (asavakkhayanana). Los asavas y las corrupciones son una clasificación de los impedimentos considerados en su rol de sostener en movimiento el proceso de nacimiento y muerte. Los Comentarios derivan esa

palabra de la raíz “su” que significa “fluir” [1]. Los eruditos difieren sobre si el fluir implícito por el prefijo “a” es hacia adentro o hacia afuera; de ahí que algunos lo traducen como “afluencias” o “influencias”, y otros como “flujos salientes” o “efluentes”. Un grupo de pasajes de los suttas indica el significado real del término de manera independiente de la etimología, cuando describe a los asavas como estados “que manchan, traen la renovación de la existencia, traen problemas, maduran en el sufrimiento y dan lugar a un futuro nacimiento, vejez y muerte” (MN 36,47). Por eso, otros traductores, pasando por alto el significado literal, lo han traducido como “úlceras”, “corrupciones” o “manchas”. Las tres corrupciones mencionadas en los Nikayas son los respectivos sinónimos del ansia por los placeres sensuales, ansia por la existencia y la ignorancia. Cuando la mente del discípulo se libera de las corrupciones mediante la contemplación del sendero del arahantado, éste revisa su liberación recién alcanzada y ruge su rugido de león: “El nacimiento está destruido, la vida espiritual ha sido vivida, lo que tenía que hacerse se ha realizado; he aquí no hay mas retorno al estado de existencia alguno”.

NOTA DEL TRADUCTOR:

[1] “To flow” en inglés puede significar tanto “fluir” como “afluir”, lo cual es significativo en referencia a los dos significados posibles que derivan de la raíz en pali, discutidos aquí por el autor.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha’s Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 223-229.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014.

Introducción a la Parte VIII: El dominio de la mente

Bhikkhu Bodhi

Habiendo presentado un panorama amplio sobre el sendero que trasciende el mundo en el capítulo anterior, en este y en el siguiente voy a intentar focalizarme en dos aspectos más específicos de este sendero, tal como se presentan en los Nikayas, y que son la meditación y la sabiduría. Como habíamos visto, el entrenamiento gradual se divide en tres

secciones: la disciplina moral, la concentración y la sabiduría. La disciplina moral comienza con la observancia de los preceptos, lo cual ancla nuestras acciones dentro de los principios de una conducta consciente y una restricción moral. El sometimiento a los preceptos —para los Nikayas particularmente al completo código de los preceptos monásticos— se llama el entrenamiento en la disciplina moral superior (adhisilasikkha). La disciplina moral, consistentemente observada, infunde en la mente la purificadora fuerza moral de la virtud, generando alegría y una mayor confianza en el Dhamma.

Establecido en la disciplina moral, el discípulo toma la práctica de la meditación, intentando establecer la mente y limpiarla de los impedimentos que obstaculizan la sabiduría. Puesto que la meditación eleva la mente más allá de su nivel normal, esta fase de la práctica se llama el entrenamiento en la mente superior (adhicittasikkha). Y porque esto brinda tranquilidad y quietud, también se lo llama el desarrollo de la serenidad (samathabhavana). La práctica exitosa resulta en una concentración profunda o en la unificación mental (samadhi), por eso se la conoce también como la serenidad interna de la mente (ajjhattam cetosamatha). Los tipos más eminentes de la concentración reconocidos en los Nikayas son los cuatro jhanas, los cuales constituyen la recta concentración (samma samadhi) del Noble Óctuple Sendero. Más allá de los jhanas yacen los cuatro logros sin forma (arupasamapatti), los cuales llevan el proceso mental de unificación a un nivel más sutil.

El tercer estado de la práctica es el entrenamiento de la sabiduría superior (adhipannasikkha), designado a despertar la visión perspicaz directa dentro de la verdadera naturaleza de las cosas, tal como fue revelado por la enseñanza del Buda. De esto tratará en detalle el siguiente capítulo.

La primera selección que sigue, el Texto [VIII.1](#), es una miscelánea de epigramas cortos que subrayan la necesidad del cultivo mental. Los dichos aparecen en pares. En cada par, el primer miembro señala el peligro de la mente no cultivada, el segundo exalta los beneficios de la mente cultivada. La mente no cultivada es una presa fácil de los impedimentos: la avidez, el odio, la falsa ilusión y sus ramificaciones. Los impedimentos generan un kamma perjudicial, el cual trae resultados dolorosos tanto en esta vida como en las vidas futuras. Puesto que los impedimentos son la causa de nuestro sufrimiento y esclavitud, el sendero de la liberación involucra necesariamente un proceso meticuloso de entrenamiento mental necesario para subyugarlos y, finalmente, desarraigarlos de su lugar de anidación en los profundos rincones de la mente. Del desarrollo mental surgen la felicidad, la libertad y la paz.

En los Nikayas, el desarrollo mental significa un desarrollo de la serenidad (samatha) y la perspicacia (vipassana). El Texto [VIII.2\(1\)](#) señala que el desarrollo de la serenidad conduce a la concentración y a la liberación de la mente de los impedimentos emocionales, como la codicia y la animadversión. Y el desarrollo de la perspicacia conduce a la sabiduría superior perspicaz dentro de la verdadera naturaleza de los fenómenos y a la liberación permanente de la mente de la ignorancia. Por eso, los dos elementos más necesarios para dominar la mente son la serenidad y la perspicacia.

Puesto que la concentración es la base de la sabiduría, los Nikayas usualmente enfocan el desarrollo de la serenidad como la precursora del desarrollo de la perspicacia. Pero, sin embargo, debido a que las aptitudes de los meditadores difieren, algunos suttas admiten enfoques alternativos de esa secuencia. El Texto [VIII.2.\(2\)](#) habla de cuatro enfoques del cultivo mental:

1. El primer enfoque es el clásico y desarrolla la serenidad primero y la perspicacia después. Por “serenidad” se entienden los jhanas o (de acuerdo con los comentarios en pali) los estados que se acercan a los jhanas, llamados “acceso” o la “triple” concentración (uapcarasamadhi).
2. El segundo enfoque consiste en el desarrollo de la perspicacia antes que la serenidad. Puesto que no puede haber una perspicacia real sin concentración, estos meditadores (presumiblemente gente con facultades intelectuales agudas) tendrían que usar, inicialmente, la concentración como base para la adquisición de la perspicacia dentro de las verdaderas características de los fenómenos. Sin embargo, parece que semejante concentración, aunque suficiente para la perspicacia, no es lo suficientemente fuerte para permitir la penetración del sendero supramundano. Por eso, estos meditadores tienen que retornar a la tarea de unificar la mente antes de seguir con el trabajo de la perspicacia. Semejante perspicacia, basada en la concentración, culmina con el sendero supramundano.
3. El tercer enfoque consiste en el desarrollo de la serenidad y la perspicacia de manera conjunta. Los meditadores que siguen este enfoque, primero alcanzan un cierto nivel de concentración, como el jhana o el logro sin forma y, luego, lo emplean como base para la perspicacia. Habiendo desarrollado la perspicacia, retornan al siguiente jhana o logro sin forma, para luego usarlo otra vez como base para la perspicacia. Y proceden así hasta alcanzar el sendero supramundano.
4. La descripción del cuarto enfoque resulta algo oscura. El sutta dice que “la mente del monje está incautada por la agitación acerca de las enseñanzas” y luego, más tarde, el monje alcanza la concentración y alcanza el sendero supramundano. Esta declaración sugiere que la persona inicialmente está impulsada por un intenso deseo de comprender el Dhamma, de manera tal que no se enfoca claramente en ningún objeto de meditación. Luego con la ayuda de ciertas condiciones, la misma logra dominar la mente, gana la concentración y alcanza el sendero supramundano.

El Texto [VIII.2.\(3\)](#) confirma una vez más que tanto la serenidad como la perspicacia son necesarias e indican también que se necesitan de ciertas habilidades para su respectiva práctica. El cultivo de la serenidad requiere de la habilidad de estabilizar, componer, unificar y concentrar la mente. El cultivo de la perspicacia requiere de la habilidad de

observar, investigar y discernir los fenómenos condicionados, en término de las “formaciones” (sankhara). De acuerdo con el texto anterior, este sutta confirma que algunos meditadores empiezan por desarrollar la interna serenidad mental, otros por desarrollar la suprema sabiduría de la visión perspicaz dentro de los fenómenos y otros por desarrollar a ambas cosas de manera conjunta. Sin embargo, si bien es cierto que los meditadores pueden comenzar de manera diferente, finalmente todos tienen que encontrar un balance saludable entre la serenidad y la perspicacia. El punto exacto de este balance difiere de una persona a otra, pero cuando el meditador lo alcanza de manera apropiada, la serenidad y la perspicacia unen sus fuerzas para emitir el conocimiento y la visión de las Cuatro Nobles Verdades. Este conocimiento y visión —la sabiduría que trasciende el mundo— suceden en cuatro distintos “tramos”, cuatro estados secuenciales de la realización en los cuales se destruye, de manera permanente, la ignorancia con sus respectivos impedimentos asociados. El Texto [VIII.2.\(2\)](#) subsume estos impedimentos bajo la expresión de “los grilletes y las tendencias subyacentes”.

Los principales impedimentos del desarrollo de la serenidad y la perspicacia tienen el nombre colectivo de los “cinco obstáculos” [o impedimentos], los cuales ya encontramos en el extenso recuento del entrenamiento gradual (ver el Texto [VII.4](#)). El Texto [VIII.3](#) declara que así como las diferentes impurezas del agua impiden ver en ella el reflejo de nuestro rostro con claridad en un cuenco lleno de agua, así también los cinco obstáculos nos impiden comprender apropiadamente nuestro propio bien y el bien de los demás. Por eso, los esfuerzos iniciales del meditador deben ser dedicados a la tarea de superar estos obstáculos. Una vez que esto se logra, está asegurado el éxito de la práctica de la serenidad y la perspicacia.

El Texto [VIII.4](#) compara los sucesivos estados de la purificación mental con el refinamiento del oro. El monje que medita empieza por remover las más rudimentarias impurezas de la conducta corporal, verbal, y mental; esto se alcanza mediante la disciplina moral y una introspección vigilante. Entonces, elimina las medianas impurezas de los pensamientos perjudiciales: pensamientos sobre la sensualidad, la animadversión y la nocividad. Después vienen las impurezas sutiles de pensamientos sinuosos. Finalmente, tiene que eliminar los pensamientos sobre el Dhamma, el obstáculo más sutil de todos. Cuando todos esos pensamientos distractores están eliminados, el monje alcanza la “unificación mental” (ekodibhava), la base de los seis “conocimientos directos” (abhinna) que culminan con el arahantado, el conocimiento de la destrucción de las corrupciones. A veces, los Nikayas comparan el proceso del entrenamiento mental con el proceso de domar a un animal salvaje. Al igual que el entrenador del animal tiene que usar varias técnicas para someterlo bajo control, así el meditador tiene que hacer uso de varios métodos para subyugar la mente. No es suficiente estar familiarizado con una sola técnica meditativa; uno tiene que ser hábil en un cierto número de métodos destinados a las obstrucciones mentales específicas. En el Texto [VIII.5](#) el Buda explica cinco técnicas auxiliares —llamadas aquí “signos” (nimitta)— que el monje puede emplear para eliminar los pensamientos perjudiciales conectados con la codicia, el odio y la falsa ilusión. Alguien que

logra sobreponerse a esos pensamientos distractores, por medio del uso de esas técnicas, es llamado el “maestro de los cursos del pensamiento”.

Los suttas enseñan varias técnicas de meditación destinados a inducir [la mente] a la concentración. Una fórmula popular opone a los objetos de meditación a los perjudiciales estados mentales, los cuales intenta rectificar. De esta manera, la meditación sobre la naturaleza repulsiva del cuerpo (ver el Texto [VIII.8](#)) es el remedio para el deseo sensual; el amor benevolente es el remedio para la animadversión; la atención consciente en la respiración es el remedio para la inquietud; y la percepción de la transitoriedad es el remedio para la presunción del “yo soy”. La percepción de la transitoriedad es el objeto de meditación perspicaz, mientras que los otros tres son objetos de la meditación de la serenidad [\[1\]](#). El amor benevolente es la primera de las moradas divinas (brahmavihara) o estados inconmensurables (appamanna) discutidos brevemente en el capítulo V: el amor benevolente, la compasión, la dicha altruista y la ecuanimidad ilimitados. Los mismos son los antídotos de la animadversión, el perjuicio, el descontento y la parcialidad.

Puesto que ya nos hemos introducido en los pasajes canónicos estándares de las moradas divinas, como la base del mérito (ver el Texto [V.5.\(2\)](#)), con el fin de arrojar una luz diferente sobre esas prácticas incluí aquí, en el texto [VIII.6](#), el famoso símil de la sierra, un pasaje que muestra al amor benevolente en acción.

A través de los siglos, los objetos de meditación más populares entre los budistas laicos, probablemente, han sido los seis recordamientos (anussati): el Buda, el Dhamma, el Sangha, la moralidad, la generosidad y los devas. El Texto [VIII.7](#) es una fuente canónica importante de estas meditaciones. Las mismas son especialmente cercanas a los corazones y a las experiencias cotidianas de la gente que vive el estilo de vida hogareño dentro de la cultura impregnada por los valores budistas. Estas prácticas meditativas, a su vez, enriquecen y elevan sus vidas, brindándoles un contacto espiritual más cercano con los ideales religiosos de su fe. Los primeros tres son, principalmente, recordamientos devocionales que construyen la confianza en las Tres Joyas; sin embargo, mientras empiezan con la fe, estas meditaciones limpian temporalmente la mente de las contaminaciones y conducen a una concentración sustentada. La meditación sobre la disciplina moral desarrolla la observancia de los preceptos, la práctica dirigida al beneficio propio; el recordamiento de la generosidad construye la práctica de dar, una práctica altruista; el recordamiento de los devas es la contemplación de los frutos de la fe, la moralidad, la generosidad y la sabiduría cuando maduran en las vidas futuras.

El discurso considerado generalmente como aquel que contiene las instrucciones más comprensivas de la práctica meditativa es el Satipatthana Sutta. Existen dos versiones de este sutta: la versión extensa en el Digha Nikaya y la de mediana extensión en el Majjhima Nikaya. La primera solo difiere de la segunda por tener un extenso análisis de las Cuatro Nobles Verdades, los cuales, originariamente, fueron un comentario temprano incorporado luego en el discurso [\[2\]](#). La versión de mediana extensión está incluida aquí como el

Texto [VIII.8](#). Existe un capítulo entero en el Samyutta Nikaya, el [Satipatthanasamyutta](#), dedicado también a este sistema de meditación.

El Satipatthana Sutta no recomienda objeto único de meditación alguno y ni siquiera un único método. En vez de eso, se propone explicar la forma de contemplación necesaria para alcanzar la realización del Nibbana. Se ha de establecer un adecuado marco de la mente, tal como lo implica el título del sutta, llamado un “establecimiento de la atención consciente”. La palabra satipatthana se debe entender probablemente como un compuesto de sati, atención consciente, y upatthana, establecimiento; por lo tanto “establecimiento de la atención consciente” podría ser la traducción que captura mejor su sentido original. De acuerdo con la fórmula estandarizada que acompaña cada ejercicio, un satipatthana es una forma de morar (viharati). Esta manera de morar involucra la observación del objeto dentro de un apropiado marco mental. El marco de la mente consiste en tres cualidades positivas: la energía (atapa, el “ardor”), la atención consciente (sati) y la clara comprensión (sampajanna). La palabra sati originariamente significa “memoria”, pero en este contexto significa la rememoración del presente, una conciencia sostenida sobre lo que pasa dentro de nosotros y en cada ocasión de la experiencia. La atención consciente, en sus estadios iniciales, tiene que ver con guardar continuamente la mente meditativa en su objeto, lo cual significa mantener el objeto continuamente presente en la mente. La atención consciente previene la mente de deslizamientos y de estar a la deriva bajo la influencia de los pensamientos sueltos dentro de la proliferación mental y el olvido. Se dice, frecuentemente, que la atención consciente ocurre conjuntamente con la “clara comprensión”, un conocimiento claro y la comprensión sobre lo que uno está experimentando.

La fórmula que abre el sutta señala que uno se involucra en esta práctica después de “haber sometido la añoranza y el abatimiento en consideración al mundo” (vineyya loke abhijjha-domanassam). La expresión “habiendo sometido” no significa necesariamente que uno tiene que superar primero la añoranza y el abatimiento —lo cual, de acuerdo con los Comentarios, significa la codicia y la aversión, representando así a los cinco impedimentos— antes de empezar a practicar satipatthana. La expresión se puede entender en el sentido de que la práctica es en sí misma un medio para superar la añoranza y la aversión. De esta manera, mientras somete las obstructivas influencias de la codicia y la aversión, el meditador hace surgir las cualidades positivas de la energía, atención consciente y clara comprensión, y contempla los cuatro dominios de objetos: el cuerpo, las sensaciones, los estados mentales y los fenómenos. Son estos cuatro dominios de objetos que hacen que la atenta observación de la atención consciente se divida en cuatro establecimientos.

Estos cuatro dominios de objetos dividen la parte expositiva del Satipatthana Sutta en cuatro secciones principales. Dos de ellas, la primera y la cuarta, tienen varias subdivisiones. Cuando sumamos las divisiones, obtenemos veintiún objetos de meditación. Varios de ellos podrían ser usados para desarrollar la serenidad (samatha), pero el sistema de satipatthana, como un todo, parece estar destinado especialmente para el desarrollo de la visión perspicaz. Las secciones principales con sus divisiones son cuanto sigue:

1. Contemplación del cuerpo (kayanupassana). Esto comprende catorce objetos de meditación: atención consciente sobre la respiración, contemplación de las cuatro posturas, clara comprensión de las actividades, atención en la repulsiva naturaleza del cuerpo (vistos a través de sus órganos y tejidos), atención en los elementos y las cinco contemplaciones de cementerio (contemplaciones basadas en cuerpos en distintas fases de descomposición).
2. Contemplación de las sensaciones (vedananupassana). La sensación se diferencia dentro de tres tipos primarios: placentero, doloroso y el que no es placentero ni doloroso; cada uno de ellos se distingue a su vez como sensación corporal o espiritual. Sin embargo, puesto que todos ellos son solamente diferentes tipos de sensación, la contemplación de la sensación se considera como un solo objeto.
3. Contemplación de la mente (cittanupassana). La mente es el objeto de esta contemplación y se diferencia en ocho pares de estados mentales contrastados entre sí.
4. Contemplación de los fenómenos (dhammanupassana). La palabra Dhamma aquí significa probablemente los fenómenos, los cuales se clasifican dentro de cinco categorías gobernadas por la enseñanza del Buda (el Dhamma). De esta manera el dhammanupassana tiene doble significado: los “dhammas (fenómenos) contemplados por medio del Dhamma (la enseñanza)”. Estas cinco categorías son: los cinco impedimentos, las seis bases internas y externas de los sentidos, los siete factores de la iluminación y las Cuatro Nobles Verdades.

Aunque esto no se especifica en el sutta, parece que los términos que describen cada contemplación implican una secuencia progresiva. En la atención consciente sobre la respiración uno se mueve hacia los niveles más sutiles de la quietud; en la contemplación de la sensación uno se mueve hacia las sensaciones no corporales que no son penosas ni placenteras; en la contemplación de la mente uno se mueve hacia los estados mentales de concentración y liberación. Todo eso sugiere que la progresiva contemplación trae consigo una mejora en la concentración. En la contemplación de los fenómenos el énfasis se dirige hacia la visión perspicaz. Uno empieza observando y superando los cinco impedimentos. La superación de los impedimentos marca el éxito en la concentración. Con la mente concentrada uno contempla los cinco cúmulos y las seis bases de los sentidos. Mientras la contemplación gana momentos, los siete factores de la iluminación llegan a manifestarse y su desarrollo culmina en el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. El conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades libera la mente de las contaminaciones y así conduce al logro del Nibbana. De esta manera, este sistema de meditación completa el potencial que le adscribe el Buda cuando afirma que el mismo conduce directamente a la realización del Nibbana.

Cada uno de los ejercicios contemplativos principales se complementa con una sección auxiliar, un “estribillo” de cuatro subdivisiones. En el primer estado el meditador contempla el objeto internamente (dentro de su propia experiencia), externamente (considerándolo de manera reflexiva cómo el mismo ocurre en la experiencia de otros), y de ambas formas; esto asegura que uno obtenga un punto de vista sobre el objeto comprensivo y balanceado. La segunda porción señala que el meditador contempla el objeto como algo que está sujeto a originarse, desvanecer y ambas cosas: originarse y desvanecer; esto ofrece una luz sobre la característica de la transitoriedad, lo cual conduce a la visión perspicaz dentro de las tres características: la transitoriedad, el sufrimiento y el no-yo (anicca, dukkha, anatta). El tercer estado del meditador consiste simplemente en la atención en el mero objeto, con el fin de extender a niveles necesarios la constante atención consciente y el conocimiento. Y el cuarto estado describe al meditador como alguien que mora en el estado del completo desprendimiento, no apego a nada en el mundo.

En el Satipatthana Sutta la atención consciente sobre la respiración (anapanasati) se incluye meramente como un objeto de meditación entre otros, sin embargo, los Nikayas le asignan una posición de vital importancia. El Buda dijo que usó la atención consciente sobre la respiración como su objeto principal de meditación para alcanzar la iluminación (ver [SN 54.8](#)). Durante su oficio de maestro, ocasionalmente iba a reclusión con el fin de “ganar la concentración a través de la atención consciente sobre la respiración” y le confiere el único honor de llamarlo “la morada del Tathagata” ([SN 54.11](#)).

La atención consciente sobre la respiración es el objeto de un capítulo entero del Samyutta Nikaya ([SN 54, Anapanasamyutta](#)). Mientras el Satipatthana Sutta explica la atención consciente sobre la respiración mediante la fórmula paso por paso, los suttas de esta colección expanden esta práctica a los dieciséis pasos. El Texto [VIII.9](#), entresacado del Anapanasamyutta, describe esos dieciséis pasos. Puesto que esos pasos no son necesariamente secuenciales, sino que parcialmente se superponen, se podría pensar que realmente son facetas más que pasos. Las dieciséis facetas están agrupadas en cuatro tétradas, cada una de las cuales corresponde a uno de los cuatro establecimientos de la atención consciente. La primera tétrada contiene las cuatro facetas mencionadas en el Satipatthana Sutta en la sección concerniente a la contemplación del cuerpo, pero las otras tétradas extienden esta práctica a la contemplación de las sensaciones, la mente y los fenómenos. De esta manera el desarrollo de la atención consciente sobre la respiración no solamente realiza uno, sino todos los cuatro establecimientos de la atención consciente. Los cuatro establecimientos de la atención consciente, basados en la atención consciente sobre la respiración, a su vez, realizan los siete factores de la iluminación; y éstos, a su vez, realizan el conocimiento verdadero y la liberación. Esta exposición muestra que la atención consciente sobre la respiración puede ser un objeto meditativo completo que empieza con la simple atención en la respiración y culmina en la liberación permanente de la mente.

Finalmente, en el Texto [VIII.10](#) el principal discípulo del Buda, el Venerable Sariputta, testimonia sobre su propio logro del dominio de la mente. En respuesta a las preguntas del Venerable Ananda, explica cómo es capaz de morar todo el día en cada uno de los jhanas y los logros sin forma, al igual que en un logro especial llamado el cese de la percepción y sensación (sannavedayitanirodha). En cada caso, puesto se trata de un arahant, lo puede hacer sin asir esos logros al pensamiento del “yo” y el “mío”.

NOTA DEL TRADUCTOR:

[1] Aquí el autor sigue la clasificación tradicional Theravada basada en los Comentarios medievales. En los suttas la misma no se encuentra mientras que, por el contrario, en Anapanasati Sutta (MN 118), por ejemplo, encontramos que los últimos estadios de la meditación de la atención consciente en la respiración se refieren claramente a elementos de la visión perspicaz.

[2] Ver un análisis crítico del desarrollo histórico de este discurso aquí http://www.bosquetheravada.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=1662:satip-atthana-mula-%E2%80%93-ra%C3%Adces-de-los-establecimientos-de-la-atenci%C3%B3n-consciente&Itemid=1777.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 257-265.

Traducido por Anton Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2014.

Introducción a la Parte IX: Irradiando la luz de la sabiduría

Bhikkhu Bodhi

Los textos traídos a colación en el último capítulo trataron sobre la meditación como una disciplina del entrenamiento mental destinada a una doble tarea: aquietar la mente y generar una visión perspicaz. La mente quieta, tranquila y serena es el fundamento para la perspicacia. La mente quieta observa los fenómenos como surgen y desaparecen y, a partir de una observación sostenida y una exploración y el sondeo, surge “la sabiduría

superior de la visión perspicaz dentro de los fenómenos” (adhipannadhammavipassana). Como la sabiduría toma impulso, penetra cada vez más profundamente en la naturaleza de las cosas, culminando en el pleno y comprensivo entendimiento llamado iluminación (sambodhi).

La palabra en pali traducida aquí como “sabiduría” es panna, el equivalente sánscrito de prajna, que da el nombre a voluminosos sutras prajnaparamita del budismo Mahayana. La idea de panna/prajna es la principal herramienta en el sendero de la iluminación, sin embargo, no se origina con la literatura prajnaparamita, sino que ya está profundamente incrustada en las enseñanzas del budismo primitivo. Los Nikayas toman el panna no sólo como un punto doctrinal, sino como un rico tema de imaginación. Así, los Textos [IX.1.\(1\)](#) y [IX.1.\(2\)](#) hablan del panna como la luz y el cuchillo, respectivamente. Se trata de la luz suprema, porque ilumina la verdadera naturaleza de las cosas y disipa las tinieblas de la ignorancia. Es un cuchillo, un filoso cuchillo del carnicero, porque corta a través de la maraña de las contaminaciones y, de este modo, se abre el camino a la liberación.

La palabra pali panna deriva de la raíz verbal “na” (Skt. “jna”), que significa “conocer”, precedido por el prefijo “pa” (Skt. “pra”), lo cual simplemente proporciona a la raíz verbal un matiz más dinámico. De este modo, panna/prajna significa conocer o comprender, no como una posesión sino como una acción: el acto de conocer, el acto de comprender, el acto de discernir. En pali el verbo pajanati, “uno comprende”, transmite este sentido con mayor eficacia que su sustantivo correlativo panna. Lo que significa, sin embargo, panna, no es un tipo de entendimiento que ocurre cuando uno comprende en un instante, por ejemplo, un difícil pasaje en un libro de texto de economía o las implicancias de un argumento legal. Panna significa el entendimiento que surge mediante un entrenamiento espiritual, que ilumina la naturaleza real de las cosas y culmina en la purificación mental y en la liberación. Por esa razón, a pesar de sus inconvenientes, sigo utilizando aquí la familiar palabra “sabiduría”.

La literatura budista contemporánea comúnmente transmite dos ideas acerca del panna que han llegado a ser casi axiomas en la comprensión popular del budismo. La primera afirma que el panna es un tipo de cognición exclusivamente no conceptual y no discursiva que desafía todas las leyes del pensamiento lógico; la segunda, que el panna surge espontáneamente, a través de un acto de pura intuición, tan repentino y espontáneo como un brillante destello de luz. Estas dos ideas sobre panna están estrechamente relacionadas. Si el panna desafía todas las leyes del pensamiento, no puede ser abordado por ninguna clase de actividad conceptual, sino que sólo puede surgir cuando la actividad racional, discriminativa y conceptual de la mente ha sido inutilizada. Esa suspensión de la conceptualización, algo así como la demolición de una construcción, tiene que ser rápida, un socavamiento del pensamiento no previamente preparado mediante la graduación de la madurez de comprensión alguna. De esta manera, en la comprensión popular del budismo, panna desafía la racionalidad y fácilmente se desliza hacia una “sabiduría

alocada”, una manera incomprensible, alucinante de relacionarse con el mundo que danza en el delgado borde entre la supra-racionalidad y la locura.

Esas ideas sobre el panna no tienen respaldo alguno en las enseñanzas de los Nikayas, las cuales son consistentemente sanas, lúcidas y sobrias. Tomemos estos dos puntos en el orden inverso: en primer lugar, lejos de surgir espontáneamente, en los Nikayas, panna es enfáticamente condicionado, surge a partir de una matriz subyacente de causas y condiciones. Y, en segundo lugar, panna no es pura intuición, sino una comprensión cuidadosa y discriminativa sobre que ciertos estados involucran operaciones conceptuales precisas. Estos dominios, conocidos en los Comentarios en pali como “el suelo de la sabiduría” (pannabhumi), tienen que ser examinados exhaustivamente y dominados a través de la comprensión conceptual, antes de que la visión perspicaz directa y no conceptual pueda completar efectivamente su tarea. Dominarlos requiere de análisis, discriminación y discernimiento. Uno tiene que ser capaz de abstraerse de la abrumadora masa de hechos de ciertos patrones básicos, que son fundamentales a toda experiencia, y usarlos como platillas para contemplar de cerca su propia experiencia. Tengo más que decir sobre esto a medida que vayamos avanzando.

Las bases condicionadas para la sabiduría se establecen en la estructura del entrenamiento budista en tres niveles. Como hemos visto, las funciones de la disciplina moral, dentro de las tres divisiones del sendero budista, son la base para la concentración y, la concentración, es la base para la sabiduría. Así, la condición inmediata para el surgimiento de la sabiduría es la concentración. Como el Buda dice con frecuencia: “Desarrollad la concentración, monjes. Alguien que está concentrado ve las cosas tal como realmente son”. “Ver las cosas tal como realmente son” es la tarea de la sabiduría y la base inmediata de esta correcta visión es la concentración. Puesto que la concentración depende de una apropiada conducta verbal y corporal, la disciplina moral también es una condición para la sabiduría.

El Texto [IX.2](#) ofrece un listado más completo de las ocho causas y condiciones para la obtención de “la sabiduría fundamental para la vida espiritual” y para llevar esta sabiduría a la madurez. De un interés particular resulta la quinta condición, la cual no solamente enfatiza la contribución que el estudio del Dhamma hace al desarrollo de la sabiduría, sino también prescribe un programa secuencial de la educación. Primero uno “aprende mucho” las “enseñanzas que son buenas al principio, buenas en el medio y buenas al final”. Entonces, uno las memoriza; luego las recita en voz alta; luego las investiga con la mente; y finalmente “las penetra bien con la visión”. El último paso podría ser equiparado con la visión perspicaz directa, pero semejante perspicacia está preparada por los pasos precedentes, los cuales proveen la “información” necesaria para que esta profunda penetración ocurra. A partir de ahí podemos ver que la sabiduría no surge automáticamente sobre la base de la concentración, sino que depende de una clara y precisa comprensión conceptual del Dhamma inducida por el estudio, la reflexión y la profunda contemplación de las enseñanzas.

Como factor del Noble Óctuple Sendero, la sabiduría es conocida como el recto punto de vista (sammaditthi). El Texto [IX.3](#), una ligeramente abreviada versión del Sammaditthi Sutta, el Discurso sobre el Recto Punto de Vista (MN 9), ofrece un excelente panorama sobre el “suelo de la sabiduría”. El Venerable Sariputta, el discípulo del Buda excelso en sabiduría, pronuncia el discurso a un grupo de sus compañeros monjes. Proveniente de una época antigua, el texto ha servido como el primer estudio budista en los monasterios de sureste asiático. De acuerdo con el comentario clásico de este sutta, el recto punto de vista es de naturaleza doble: el recto punto de vista conceptual, un claro asimiento intelectual del Dhamma, y el recto punto de vista experiencial, la sabiduría que penetra el Dhamma directamente. El recto punto de vista conceptual, llamado el “recto punto de vista en conformidad con las verdades” (saccanulomika-sammaditthi), consiste en el correcto entendimiento del Dhamma que llega mediante un profundo estudio y examen de las enseñanzas del Buda. Este entendimiento, aunque conceptual antes de experiencial, tampoco significa que sea arisco y estéril. Arraigado en la fe en la iluminación del Buda y conducido por una fuerte determinación de descubrir la verdad del Dhamma, sirve como germen, a partir del cual surge el recto punto de vista experiencial y llega a ser un paso crítico en el crecimiento en la sabiduría.

El recto punto de vista experiencial es la realización de la verdad del Dhamma, sobre todo de las Cuatro Nobles Verdades, dentro de la experiencia inmediata de uno mismo. Por esa razón el mismo se llama el “recto punto de vista que penetra las verdades (saccapavedha-sammaditthi). Para llegar a la penetración directa uno empieza con el correcto entendimiento conceptual de la enseñanza y, mediante la práctica, sigue con la transformación de este entendimiento en la percepción directa. Si el recto punto de vista conceptual podría ser comparado con la mano —la mano que ase la verdad con la ayuda de los conceptos— el recto punto de vista experiencial sería el ojo. Es el ojo de la sabiduría, la visión del Dhamma, que mira directamente dentro de la verdad última, escondida para nosotros por tan un largo tiempo, por el ansia, el odio y la falsa ilusión.

El Discurso sobre el Recto punto de vista intenta dilucidar los principios que deben ser comprendidos mediante el recto punto de vista conceptual y penetrados por el recto punto de vista experiencial. Sariputta expone esos principios bajo dieciséis encabezamientos: lo saludable y lo perjudicial, los cuatro nutrimentos de la vida, las Cuatro Nobles Verdades, los doce factores del origen dependiente y las contaminaciones. Hay que notar que a partir de la segunda sección hasta el final del sutta, enmarca todas sus exposiciones de acuerdo con el mismo patrón, el patrón que revela el principio de la condicionalidad y que se convierte en el andamiaje de la enseñanza entera. Cualquier fenómeno que toma, lo expone trayendo la luz sobre su naturaleza individual, su surgimiento, el cese y el camino al cese. Puesto que este es el patrón que subyace en las Cuatro Nobles Verdades, lo llamo el “patrón cuádruple”. Este patrón se repite en los Nikayas como una de las plantillas más importantes, a través de la cual se ven los fenómenos para llegar a la verdadera sabiduría. Esta aplicación deja en claro que ninguna

entidad está aislada ni encerrada en sí misma, sino que, más bien, está conectada inherentemente con otras cosas en una compleja red del proceso de origen dependiente. La clave de la liberación se encuentra en el entendimiento de las causas que sostienen esta red y en llevarla a su fin dentro de uno mismo. Esto se hace mediante la práctica del Noble Óctuple Sendero, que es el camino para la extinción de dichas causas.

El recto punto de vista que trasciende el mundo, llega mediante la penetración de los dieciséis objetos expuestos en el sutta que ocurre en dos estados principales. El primero es el recto punto de vista sobre el entrenamiento (sekha), el discípulo que entró irreversiblemente en el sendero de la liberación, pero aún no alcanzó su fin. Este estado se indica a través de las palabras que abren cada una de las secciones: “(alguien) que tiene la perfecta confianza en el Dhamma y arribó a este verdadero Dhamma”. Estas palabras significan que el recto punto de vista es una visión de principios verdaderos, una visión perspicaz con la cual se inicia una transformación radical en el discípulo, la cual, sin embargo, no ha llegado a completarse. El segundo estado es el recto punto de vista del arahant que trasciende el mundo, descrito por las palabras que cierran cada sección. Estas palabras indican que el discípulo ha usado el recto punto de vista para erradicar las contaminaciones remanentes y haber alcanzado la emancipación completa.

En la sección 4 llegamos a lo que he llamado “el domino de la sabiduría”, las áreas que han de ser exploradas y penetradas por la visión perspicaz. Muchos de los textos de esta sección provienen del Samyutta Nikaya, cuyos principales capítulos están dedicados a las principales doctrinas del budismo temprano. Aquí incluí las selecciones sobre los cinco cúmulos, las seis bases de los sentidos, los elementos (en grupos de diferentes números), el origen dependiente y las Cuatro Nobles Verdades. Al investigar estas selecciones vamos a notar ciertos patrones recurrentes.

IX.4.(1) – Los Cinco cúmulos. Los cinco cúmulos (pancakkhandha) son las principales categorías que los Nikayas usan para analizar la experiencia humana. Los mismos son: (1) la forma (rupa), el componente físico de la experiencia; (2) la sensación (vedana), el “tono afectivo” de la experiencia —tanto placentero, penoso como neutro—; (3) la percepción (sanna), la identificación de las cosas a través de sus distintivas marcas y características; (4) las formaciones volitivas (sankhara), el término usado para los múltiples factores mentales que involucran la volición, la elección y la intención; y (5) la conciencia (vinnana), la cognición que surge a través de uno de las cinco facultades sensoriales: el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente.

El examen de los cinco cúmulos, el tema del Khandhasamyutta ([Samyutta Nikaya, capítulo 22](#)), es fundamental para la enseñanza del Buda al menos por cuatro razones. En primer lugar, los cinco cúmulos constituyen la última referencia de la primera noble verdad, la noble verdad sobre el sufrimiento (ver la exposición de la primera verdad en el Texto [II.5](#)), y como todas las cuatro verdades giran en torno al sufrimiento, la comprensión de los cúmulos es esencial para el entendimiento de las Cuatro Nobles Verdades como un todo.

En segundo lugar, los cinco cúmulos son el dominio objetivo del apego y, como tales, contribuyen al origen causal del futuro sufrimiento. En tercer lugar, el apego a los cinco cúmulos tiene que ser removido para el logro de la liberación. Y, en el cuarto lugar, la clase de sabiduría necesaria para eliminar el apego es una visión precisa y clara dentro de la naturaleza de los cúmulos. El Buda mismo declaró que mientras no comprendió los cinco cúmulos en términos de su naturaleza particular, el surgimiento, el cese y el camino de su cese, no reclamó haber alcanzado la perfecta iluminación. Así mismo, el pleno entendimiento de los cinco cúmulos fue una tarea que encomendó a sus discípulos. Dijo que los cinco cúmulos son cosas que deben ser plenamente comprendidas; que su plena comprensión trae consigo la destrucción del ansia, el odio y la falsa ilusión ([SN 22,23](#)).

La palabra khandha (Skt.: skhandha) significa, entre otras cosas, un montón, cúmulo o masa (rasi). Los cinco cúmulos se llaman así porque unen, bajo una etiqueta, una multiplicidad de fenómenos que comparten las mismas características definidas. De este modo cualquier forma existente del “pasado, futuro o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana” está incorporada dentro del cúmulo de la forma; cualquier sensación existente del “pasado, futuro o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana” está incorporada dentro del cúmulo de la sensación; y así sucesivamente con cada uno de los otros cúmulos. El Texto [IX.4.\(1\).\(a\)](#) enumera en términos simples los elementos constitutivos de cada cúmulo y muestra que cada uno surge y cesa en correlación con sus propias condiciones específicas; el Óctuple Noble Sendero es el camino para llevar a cada cúmulo a su fin. Aquí encontramos el “patrón de cuatro verdades” aplicado a los cinco cúmulos, una aplicación que sigue lógicamente el papel que juegan los cinco cúmulos en la representación de la primera noble verdad.

Este sutta hace la distinción entre alguien que se entrena y un arahant semejante al que hace el Discurso sobre el Recto Punto de Vista. Los que se entrenan han conocido los cinco cúmulos mediante el patrón de las cuatro verdades y están practicando por su desaparición y cese; de este modo “ganaron un punto de apoyo (gadhanti) en este Dhamma y Disciplina”. Los arahants también han conocido los cinco cúmulos mediante el patrón de las cuatro verdades, pero se han ido más allá del entrenamiento. Han extirpado todo apego a los cinco cúmulos y se han liberado mediante el no-apego; de esta manera son llamados “consumados” (kevalino), los que no pueden ser descritos por medio de la ronda de los renacimientos.

Un catecismo detallado de los cúmulos, tratados desde diferentes ángulos, se puede encontrar en el Texto [IX.4.\(1\).\(b\)](#). Puesto que los cinco cúmulos que fabrican nuestra experiencia cotidiana son el dominio objetivo del apego (upadana), comúnmente se llaman los cinco cúmulos sujetos al apego (panc’apadanakkhandha). El apego a los cinco cúmulos ocurre de dos maneras principales, que podemos llamar apropiación e identificación, respectivamente. Uno los ase o toma posesión de ellos, es decir, se apropia de ellos; o uno los usa como base para los puntos de vista acerca del propio yo o para la

presunción (“soy mejor que... tan bueno como... inferior a los demás”), es decir, uno se identifica con ellos. Tal como lo exponen los Nikayas, somos propensos a pensar sobre los cúmulos de esta manera: “Esto es mío, esto soy yo, este es mi yo” (etam mama, eso’ham asmi, eso me atta). En esta frase, la noción “esto es mío” representa el acto de apropiación, la función del ansia (tanha). Las nociones “esto soy yo, este es mi yo” representan a dos tipos de identificación, de las cuales la primera representa la presunción (mana) y, la segunda, los puntos de vista (ditthi). Abandonar el ansia es difícil ya que la misma se ve reforzada por los puntos de vista, que racionalizan nuestra identificación con los cúmulos y de esta manera dotan a las ansias de un escudo protector. El tipo de punto de vista que está en la base de todas las afirmaciones de la individualidad se llama el punto de vista de la identidad (sakkayaditthi). Los suttas mencionan con frecuencia veinte tipos de puntos de vista sobre la identidad, los cuales se obtienen considerando al propio yo colocado en cada una de las cuatro relaciones con los cinco cúmulos: como idéntico a él, como poseyéndolo, como conteniéndolo, como siendo contenido en él. El “mundano no instruido” sostiene alguna de estas clases de punto de vista sobre la identidad. “El instruido noble discípulo”, habiendo visto con sabiduría la naturaleza carente del yo de los cúmulos, no los considera más como yo o perteneciente al yo. Adoptar cualquiera de esos puntos de vista causa la ansiedad y la angustia. Esto, a su vez, se convierte en la correa que nos mantiene atados a la ronda de los renacimientos (ver el Texto [1.2.\(3\)](#) y el Texto [1.4.\(5\)](#)).

Los cinco cúmulos:

Cúmulo	Contenido	Condición	Símil
Forma	Los cuatro grandes elementos y la forma derivada de ellos.	Nutrimiento	Trozo de la espuma
Sensación	Seis clases de sensación: nacidas del contacto con el ojo, oído, cuerpo y mente.	Contacto	Burbuja del agua
Percepción	Seis clases de percepción: de las formas, sonidos, olores, sabores, objetos táctiles y fenómenos mentales.	Contacto	Espejismo
Formaciones volitivas	Seis clases de volición: con respecto a las formas, sonidos, olores, sabores, objetos táctiles y fenómenos mentales.	Contacto	Tronco del árbol de plátano
Conciencia	Seis clases de conciencia: del ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y mente.	Nombre-y-forma	Ilusión mágica

Todas las impurezas, en última instancia, derivan de la ignorancia, que de este modo se encuentra en la base de todo el sufrimiento y la esclavitud. La ignorancia entretiene la red de las tres falsas ilusiones alrededor de los cúmulos. Las falsas ilusiones son las nociones de que los cinco cúmulos son permanentes, fuentes de la verdadera felicidad y son el yo. La sabiduría necesaria para romper el hechizo de esas falsas ilusiones es la visión perspicaz dentro de los cinco cúmulos como algo transitorio (anicca), como sufrimiento (dukkha) y no-yo (anatta). Esto se llama el conocimiento directo de las tres características de la existencia (tilakkhana).

Algunos suttas parecen dar la idea de que la visión perspicaz solamente dentro de una u otra de las tres características es suficiente para alcanzar la meta. Sin embargo, las tres características están estrechamente entrelazadas y por eso la fórmula más frecuente que se encuentra en los Nikayas se basa en su relación interna. Enunciada por el Buda la primera vez en su discurso en Baranasi, Texto [IX.4.\(1\).\(c\)](#), la fórmula usa las características de la transitoriedad para desvelar las características del sufrimiento y, ambas, revelan las características del no-yo. Los suttas toman esta ruta indirecta hacia las características del no-yo porque la naturaleza carente del ser de las cosas es tan sutil que, frecuentemente, no puede ser vista, excepto cuando es señalada por medio de las otras dos características. Cuando reconocemos que las cosas que consideramos como nosotros mismos son transitorias y ligadas al sufrimiento, descubrimos que carecen de marcas esenciales de una auténtica identidad y, entonces, dejamos de identificarnos con ellas.

Las diferentes exposiciones de las tres características convergen finalmente en la erradicación del apego. Lo hacen mostrando —con respecto a cada cúmulo— que “esto no es mío, este no soy yo, este no es mi yo”. Esto produce una visión perspicaz dentro del no-yo, que es la culminación y la contemplación de las tres características.

Si bien es cierto que la característica del no-yo usualmente se aborda mediante las otras dos, como en el Texto [IX.4.\(1\).\(d\)](#), a veces se la desglosa de una manera directa. Un ejemplo de este abordaje directo del no-yo es el Texto [IX.4.\(1\).\(e\)](#), el discurso sobre “el trozo de la espuma”, el cual utiliza cinco memorables símiles para revelar la naturaleza vacua de los cinco cúmulos. De acuerdo con la fórmula estandarizada, la visión perspicaz dentro de los cinco cúmulos como algo transitorio, sufrimiento y no-yo, induce al desencanto (nibbida), desapasionamiento (viraga) y la liberación (vimutti). Alguien que alcanza la liberación gana después “el conocimiento y la visión de la liberación”, la certeza de que la ronda de los renacimientos efectivamente ha sido detenida y que no permanece nada más que debería ser hecho.

Otro patrón frecuentemente aplicado por los suttas a los cinco cúmulos y a otros grupos de los fenómenos es la triada de gratificación, peligro y escape. Los Textos [VI.2.\(1\)](#), [VI.2.\(2\)](#) y [VI.2.\(3\)](#), procedentes del Anguttara Nikaya, aplican esta triada al mundo como el todo. El Samyutta Nikaya aplica ese mismo esquema de manera particular a los cúmulos, las bases de los sentidos y los elementos. El placer y el gozo [propio de]

cada cúmulo, cada base sensorial y cada elemento, ofrece su gratificación, es transitorio e impregnado por medio del sufrimiento; y su naturaleza cambiante es su peligro; y el abandono del deseo y la codicia por él, es el escape.

IX.4.(2) – Las Seis bases de los sentidos. El *Salayatanasamyutta*, los Discursos Conexos sobre las Seis Bases Sensoriales ([Samyutta Nikaya, capítulo 35](#)), contiene más de doscientos suttas breves sobre las bases de los sentidos. Las seis bases internas y externas de los sentidos proveen una perspectiva sobre la totalidad de la experiencia de una manera diferente, aunque complementaria, que la perspectiva provista por los cúmulos. Las seis pares de las bases son las facultades sensoriales con sus respectivos objetos, los cuales ofrecen el soporte para el surgimiento de los respectivos tipos de conciencias. Puesto que las mismas median entre la conciencia y sus respectivos objetos, de las internas bases sensoriales se habla como las “bases del contacto” (*phassayatana*) o “el contacto” (*phassa*), siendo la unión de la facultad sensorial, el objeto y la conciencia.

Las seis bases de los sentidos internas y externas:

Bases internas de los sentidos	Bases externas de los sentidos	Tipos de conciencia surgidos a partir de la base de los sentidos
Ojo	Formas	Conciencia del ojo
Oído	Sonidos	Conciencia del oído
Nariz	Olores	Conciencia de la nariz
Lengua	Sabores	Conciencia de la lengua
Cuerpo	Objetos táctiles	Conciencia del cuerpo
Mente	Fenómenos mentales	Conciencia de la mente

Mientras que el significado de las primeras cinco bases de los sentidos con sus respectivos objetos es bastante obvio, el sexto par, de la mente (*mano*) y los fenómenos (*Dhamma*), presenta algunas dificultades. Si tratásemos a ambos términos en forma paralela con las otras bases internas y externas, podríamos entender la base de la mente como el soporte para el surgimiento de la conciencia de la mente (*manovinnana*) y la base de los fenómenos como la esfera objetiva de la conciencia de la mente. Según esta interpretación, la mente podría ser tomada como un pasivo flujo de conciencia, a partir del cual emerge la conciencia conceptual activa y, los “fenómenos”, serían puramente objetos

mentales semejantes a aquellos que son aprehendidos mediante la introspección, imaginación y reflexión. El Abhidhamma y los Comentarios en pali, sin embargo, interpretan a ambos términos de manera diferente. Sostienen que la base de la mente abarca a todas las clases de conciencia, es decir, está incluido en ella cada uno de los seis tipos de conciencia. Sostienen, así mismo, que todas las entidades no incluidas en otras bases sensoriales constituyen la base de los fenómenos. Las base de los fenómenos, entonces, incluye a los otros tres cúmulos —sensación, percepción y formaciones volitivas—, al igual que los diferentes tipos de la materia sutil no implicados en la experiencia a través de los sentidos físicos. Que esta interpretación esté conforme o no con el significado querido en los más antiguos textos budistas es una cuestión abierta.

El Texto [IX.4.\(2\).\(a\)](#) testifica que para el budismo primitivo la liberación requería del conocimiento directo y el pleno entendimiento de las internas y externas bases de los sentidos y todos los fenómenos que surgen a partir de ellas. Ese esquema parece establecer una aparente correspondencia entre el budismo y las ciencias empíricas, pero el tipo de conocimiento que se procura en esas dos disciplinas es diferente. Mientras que los científicos buscan una información impersonal y “objetiva”, el practicante budista busca una visión perspicaz directa dentro de la naturaleza de esos fenómenos como componentes de la experiencia de la vida.

Los Nikayas sugieren una diferencia interesante entre el tratamiento hecho a los cúmulos y las bases de los sentidos. Ambos sirven como el suelo, en el cual el apego hecha sus raíces y crece, pero mientras que los cúmulos son principalmente el suelo para los puntos de vista acerca del yo, las bases de los sentidos primordialmente son el suelo para el ansia. Un paso necesario para conquistar el ansia consiste, entonces, en restringir los sentidos. Los monjes y las monjas, en especial, tienen que ser vigilantes en sus encuentros con los deseables e indeseables objetos sensoriales. Cuando uno es negligente, la experiencia a través de los sentidos invariablemente desencadena el ansia: la avidez por los objetos placenteros, la aversión hacia los objetos desagradables (y el ansia por las rutas escapatorias hacia lo placentero) y el embotado apego a los objetos neutros.

En uno de los discursos más antiguos, conocido popularmente como “El Sermón del Fuego” —el Texto [IX.\(4\).\(2\).\(b\)](#)— el Buda declara que “todo se está quemando”. Por el “todo”, justamente, se entienden los seis sentidos, sus objetos, los tipos de conciencia que surgen a partir de ellos y los contactos y sensaciones relacionados con ellos. El camino de la liberación consiste en ver que este “todo” se está quemando con el fuego de las impurezas y el sufrimiento. El Salayatanasamyutta declara, repetidas veces, que para disipar la ignorancia y generar el verdadero conocimiento tenemos que contemplar todas las bases sensoriales y las sensaciones que surgen, a partir de ellas, como transitorias, como sufrimiento y no-yo. Este es, de acuerdo con el Texto [IX.4.\(2\).\(c\)](#), el camino directo para alcanzar el Nibbana. Una ruta alternativa, comentada por el Texto [IX.4.\(2\).\(d\)](#), consiste en mirar que las seis bases de los sentidos son vacías, vacías de yo y de todo lo

que le pertenezca. Puesto que la conciencia surge a través de las seis bases de los sentidos, también carece de yo (Texto [IX.4.\(2\).\(e\)](#)).

IX.4.(3) – Los elementos. Los elementos son el objeto del Dhatusamyutta ([Samyutta Nikaya, capítulo 14](#)). La palabra “elementos” (dhatu) se aplica a varios y muy dispares grupos de fenómenos, razón por la cual los suttas de este capítulo caen dentro de los grupos separados con muy poco en común, pero concernientes todos a entidades llamadas elementos. Los grupos más importantes consisten en dieciocho, cuatro y seis elementos, respectivamente.

Los dieciocho elementos tienen la elaboración de las doce bases de los sentidos. Consisten en las seis facultades sensoriales, seis objetos sensoriales y seis tipos de conciencia sensorial. Puesto que estos últimos han de ser extraídos de la base de la mente, el elemento mental que permanece debe ser un tipo más simple del evento cognitivo. Los Nikayas no especifican su función precisa. El Abhidhamma lo identifica con un tipo de conciencia que cumple roles más rudimentarios en el proceso de la cognición que el elemento de la conciencia de la mente que es más discriminativo. El Texto [IX.4.\(3\).\(a\)](#) contiene una simple enumeración de los dieciocho elementos. La contemplación de ellos ayuda a disipar la noción de que un sujeto permanente subyace en los cambiantes contenidos de la experiencia. Esto demuestra cómo la experiencia, consistente en diferentes tipos de conciencia —cada uno de los cuales condicionado— surge en dependencia de sus propias y específicas facultades sensoriales y sus objetos. De esta manera, al determinar la naturaleza compuesta, diversificada y condicionada de la experiencia, se disipa la ilusión de la unidad y solidez que normalmente oscurece la cognición correcta.

Los cuatro elementos son la tierra, el agua, el calor y el aire. Los mismos representan los cuatro “modos conductuales” de la materia: solidez, fluidez, energía y distensión. Los cuatro están inseparablemente unidos en cualquier unidad de la materia, desde la más pequeña hasta la más grande y compleja. Los elementos no son solamente propiedades del mundo exterior, sino que también del propio cuerpo de uno. Por eso uno debe contemplarlos en relación con su cuerpo, tal como lo enseña el Satipatthana Sutta (ver el Texto [VIII.8, v. 12](#)). Los tres suttas combinados del Texto [IX.4.\(3\).\(b\)](#) muestran que estos elementos han de ser vistos (1) como transitorios y condicionados, (2) desde el triple punto de vista de gratificación, peligro y escape, y (3) por medio del patrón de las cuatro verdades.

Los seis elementos incluyen a los cuatro elementos físicos, más el elemento del espacio y el elemento de la conciencia. El Texto [IX.4.\(3\).\(c\)](#), en extenso extracto del MN 140, explica en detalle cómo contemplar los seis elementos en relación con el cuerpo físico, el mundo exterior y la experiencia de la conciencia.

IX.4.(4) – Origen dependiente. El origen dependiente (paticcasamuppada) es tan esencial en la enseñanza del Buda, que él mismo declaró que “alguien que ve el origen

dependiente ve el Dhamma, y el que ve el Dhamma ve el origen dependiente” ([MN 28, 28](#)). El propósito último de la enseñanza del origen dependiente consiste en revelar las condiciones que mantienen la ronda de los renacimientos y, de esta manera, mostrar lo que debe ser hecho para ganar la liberación de ella. La obtención de esta liberación es el asunto del desenredado patrón causal que subyace detrás de la esclavitud y, este proceso, empieza con la comprensión de este patrón casual en sí mismo; es el origen dependiente que lo define.

Un capítulo entero del Samyutta Nikaya, el [Nidanasamyutta](#) (capítulo 12) está dedicado al origen dependiente. Esta doctrina usualmente se expone en una secuencia de doce factores unidos en una cadena de once proposiciones (ver el Texto [IX.4.\(4\).\(a\)](#)). El Buda descubre esta cadena de condiciones y, después de su iluminación, su misión consiste en explicarla al mundo. El Texto [IX.4.\(4\).\(b\)](#) declara que la secuencia de las condiciones es un principio fijo, una ley estable, la naturaleza de las cosas. La serie está expuesta de dos maneras: a través del originamiento (llamado anuloma u orden ascendente) y por medio del cese (llamado patiloma u orden inverso). Algunas veces la presentación procede desde el primer factor hasta el último y otras veces empieza con el final y traza la cadena de las condiciones hacia atrás hasta el primer factor. Otros suttas toman la cadena en un momento del medio y la elaboran tanto hacia atrás como hacia adelante.

Los Nikayas en sí no ofrecen una explicación sistemática del origen dependiente de manera como lo haría un libro de texto. Por eso, para contar con una explicación clara tenemos que acudir a los Comentarios o tratados explicativos que llegaron a aparecer a partir de las escuelas budistas primitivas. A pesar de las diferencias en algunos detalles, los mismos concuerdan en el significado general de la fórmula antigua, la cual podría ser resumida brevemente cuanto sigue: Debido a (1) la ignorancia (avijja), que es la falta del conocimiento directo de las Cuatro Nobles Verdades, nos involucramos en actividades beneficiosas y perjudiciales con el cuerpo, el habla y la mente; las mismas son (2) formaciones volitivas (sankhara), en otras palabras, el kamma. Las formaciones volitivas mantienen la conciencia de una vida a otra y determinan dónde la misma va a resurgir. De esta manera las formaciones volitivas son la condición para (3) la conciencia (vinnana). Junto con la conciencia, empezando con el momento de la concepción, llega (4) el nombre-y-forma (namarupa), el organismo sintiente con su forma física (rupa) y sus capacidades sensitivas y cognitivas (nama). El organismo sintiente es equipado con (5) las seis bases de los sentidos (salayatana), las cinco facultades físicas y la mente como órgano cognitivo. Las bases de los sentidos permiten (6) el contacto (phassa) que ocurre entre la conciencia y sus objetos, y el contacto condiciona (7) la sensación (vedana). Invocada a este juego por la sensación, surge (8) el ansia (tanha) y cuando la misma se intensifica da lugar a (9) el apego (upadana), un apego fuerte a los objetos del deseo mediante la sensualidad y los puntos de vista equivocados. Impulsados por nuestro apego, nos involucramos otra vez con las acciones volitivas preñadas de (10) una nueva existencia (bhava). Al morir, este potencial por la nueva existencia se actualiza en una nueva vida que empieza con (11) el nacimiento (jati) y termina con (12) la vejez-y-muerte

(jaramarana). A partir de lo anterior podemos ver la interpretación de los Comentarios que trata a estos doce factores como esparcidos en el lapso de las tres vidas, con la ignorancia y formaciones volitivas pertenecientes a la pasada, con el nacimiento y la vejez-y-muerte a la futura y los factores del medio a la presente vida. El segmento de la conciencia de las sensaciones es la fase resultante del presente, la fase resultante de la ignorancia pasada y el kamma; el segmento del ansia a la existencia es la fase kármicamente creativa del presente, la que conduce a la renovación de la existencia en el futuro. Se distingue entre dos fases de la existencia: una llamada existencia del kamma (kammabhava) es el lado activo de la existencia y pertenece a la fase causal de la presente vida; la otra, llamada existencia del renacimiento (upapattibhava), es el lado pasivo del renacimiento y pertenece a la fase resultante de la vida futura. Los doce factores se distribuyen también dentro de las tres “rondas”: la ronda de las contaminaciones (kilesavatta) que incluye la ignorancia, el ansia y el apego; la ronda de la acción (kammavatta) que incluye las formaciones volitivas y la existencia kármica; y todos los otros factores pertenecientes a la ronda de los resultados (vipakavatta). Las contaminaciones hacen surgir las acciones manchadas, acciones que traen resultados, y esos resultados sirven como la base para más contaminaciones. De esta manera la ronda de los renacimientos gira sin un comienzo discernible.

Este método de la división de los factores no debe ser malentendido como si los factores del presente, el pasado y el futuro fueran mutuamente excluyentes. Esta distribución dentro de las tres vidas sólo es un recurso expositivo, el cual, en aras de la concisión, tiene que recurrir a cierto grado de abstracción. Tal como lo muestran los suttas del Nidanasamyutta, los grupos de los factores separados en la fórmula inevitablemente interactúan en su proceso dinámico. Dondequiera que haya ignorancia, invariablemente la acompañan el ansia y el apego; y dondequiera que haya el ansia y el apego, la ignorancia está detrás de ellos. La fórmula demuestra cómo ocurre el renacimiento sin la presencia de un yo sustancial, que mantenga la identidad transmigrando de una vida a otra. Sin un yo que mantenga la secuencia en su conjunto, lo que conecta una vida con la otra es nada más que el principio de la condicionalidad. Las condiciones en una existencia se inician con el surgimiento de los fenómenos condicionados en la siguiente; las mismas sirven como condiciones para los otros fenómenos que son, a su vez, la condición de otros fenómenos y así continua indefinidamente hacia el futuro.

El proceso entero termina, solamente, cuando sus raíces subyacentes —la ignorancia, el ansia y el apego— son extirpadas por medio de la sabiduría. El origen dependiente no es una mera teoría sino una enseñanza que debe ser directamente conocida por medio de la experiencia personal, un punto que aclara el Texto [IX.4.\(4\).\(c\)](#). Este sutta instruye al discípulo a comprender cada uno de los factores por medio del patrón de las cuatro verdades: uno debe entender el factor en sí mismo, su origen, su cese y el camino a su cese. Primero uno entiende este patrón en relación con su propia experiencia. Entonces, sobre esta base, infiere que todos aquellos que han comprendido estas cosas en el pasado, las comprendieron exactamente de la misma

manera; también que todos aquellos que van a comprender estas cosas en el futuro, las comprenderán exactamente de la misma manera. De esta forma, el origen dependiente adquiere un significado universal y atemporal.

Varios suttas sostienen el origen dependiente como una “enseñanza del medio” (*majjhena tathagato dhammam deseti*). Es la “enseñanza del medio” porque trasciende los dos puntos de vista extremos que polarizan la reflexión filosófica sobre la condición humana. Un extremo, la tesis metafísica del eternalismo (*sassatavada*), afirma que el corazón de la identidad humana es un yo eterno e indestructible, tanto individual como universal. También afirma que el mundo es creado y sostenido por una entidad permanente, un Dios o alguna otra realidad metafísica. El otro extremo, el aniquilacionismo (*ucchedavada*), sostiene que con la muerte la persona queda completamente aniquilada. No existe una dimensión espiritual de la existencia humana y, de este modo, no existe la sobrevivencia personal de tipo alguno. Para el Buda, ambos extremos plantean problemas insuperables. El eternalismo fomenta un apego obstinado a los cinco cúmulos, que en realidad son transitorios y carentes de un yo sustancial; el aniquilacionismo amenaza con socavar la ética y hace del sufrimiento un producto azaroso.

El origen dependiente ofrece una perspectiva radicalmente diferente que trasciende a ambos extremos. Muestra que la existencia individual está constituida por los actuales fenómenos condicionados desprovistos de un yo metafísico que continúa de un nacimiento a otro, mientras las causas que lo sostienen permanecen efectivas. De esta manera el origen dependiente ofrece una explicación convincente al problema del sufrimiento que, por un lado evita los dilemas filosóficos planteados por las hipótesis de un yo permanente y, por otro lado, evita el peligro de la anarquía ética, a la cual lleva finalmente el aniquilacionismo. Mientras permanecen la ignorancia y el ansia, el proceso del renacimiento continúa; el kamma produce sus frutos placenteros y dolorosos, y la gran masa del sufrimiento se acumula. Cuando la ignorancia y el ansia se destruyen, el mecanismo interno de la causación kármica se desactiva y uno llega al fin del sufrimiento en el samsara. Tal vez la exposición más elegante del origen dependiente como la “enseñanza del medio” es el famoso *Kaccanagotta Sutta*, incluido aquí como el Texto [IX.4.\(4\).\(d\)](#).

Aunque la fórmula de los doce factores es la versión más familiar de la doctrina del origen dependiente, el *Nidanamyutta* introduce un número de unas poco conocidas variaciones que ayudan a explicar la versión estandarizada. Una de ellas, el Texto [IX.4.\(4\).\(e\)](#), habla acerca de las condiciones para la “continuación de la conciencia” (*vinanassa thitiya*), en otras palabras, de cómo la conciencia pasa a una nueva existencia. Se ha dicho que las causas son las tendencias subyacentes, llamadas la ignorancia y el ansia, y “lo que intenta y planifica”, llamado las formaciones volitivas. Una vez que se establece la conciencia, empieza a producirse una nueva existencia; de esta manera, procedemos aquí directamente de la conciencia (usualmente el tercer factor) a la existencia (usualmente el décimo factor). El Texto [IX.4.\(4\).\(f\)](#) afirma que a partir de las internas y externas bases de

los sentidos (siendo antes el usual quinto factor) surge la conciencia (el tercer factor), seguida por el contacto, la sensación, el ansia y todo lo demás. Estas variaciones ponen en claro que no se debe considerar la secuencia de los factores como un proceso casual lineal, en el cual cada factor precedente hace surgir a su sucesor mediante un simple ejercicio de la causalidad eficiente. Lejos de ser lineal, la relación entre los factores siempre es compleja e involucra varios hilos de la condicionalidad que se entretajan.

IX.4.(5) – Las Cuatro Nobles Verdades. Tal como hemos visto tanto en el “sendero gradual a la liberación”, como en la “contemplación de los fenómenos” de la sección del Discurso sobre el Establecimiento de la Atención Consciente, el sendero de la liberación culmina en la realización de las Cuatro Nobles Verdades (ver el Texto [VII.4](#) v. 25 y el Texto [VIII.8](#) v. 44). Estas verdades fueron las que el Buda descubrió en la noche de su iluminación y enunció en su primer discurso: ver el Texto [II.3.\(2\)](#) v. 42 y el Texto [II.5](#). Este primer discurso está casi discretamente escondido en el Saccasamyutta ([Samyutta Nikaya, capítulo 56](#)), los Discursos Conexos sobre las Verdades, un capítulo repleto de muchos otros concisos suttas que incitan a la reflexión.

Para destacar el amplio rango del significado de las Cuatro Nobles Verdades, el Saccasamyutta las coloca dentro de un entorno universal. De acuerdo con el Texto [IX.4.\(5\).\(a\)](#), no solamente el Buda Gotama sino todos los Budas del pasado, presente y futuro fueron despiertos a estas mismas cuatro verdades. Estas cuatro verdades, dice el Texto [IX.4.\(5\).\(b\)](#), son verdades porque son “reales, infalibles y no otra cosa”. De acuerdo con el Texto [IX.4.\(5\).\(c\)](#), las cosas que enseña el Buda son tan solo un puñado de hojas en el bosque y, lo que enseña, son precisamente estas Cuatro Nobles Verdades, y las enseña precisamente porque conducen al Nibbana.

Los seres sintientes recorren y vagan en el samsara porque no entendieron ni penetraron las Cuatro Nobles Verdades (el Texto [IX.4.\(5\).\(d\)](#)). Tal como lo muestra la cadena del origen dependiente, lo que yace en la base del génesis causal del sufrimiento es la ignorancia (avijja) y la misma consiste en el desconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. De esta manera, los que fallan en comprender las cuatro verdades, generan formaciones volitivas que les hacen caer en el precipicio del nacimiento, la vejez y la muerte; el Texto [IX.4.\(5\).\(e\)](#).

El antídoto para la ignorancia es el conocimiento (vijja), que se define en consecuencia como el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades. La primera penetración de ellas ocurre con el logro de la entrada-en-la-corriente, llamada la penetración al Dhamma (dhammabhisamaya). Realizarla no es fácil, pero sin haberlo hecho es imposible poner fin al sufrimiento: el Texto [IX.4.\(5\).\(f\)](#). Por eso el Buda una y otra vez urge a sus discípulos a “hacer un extraordinario esfuerzo” para alcanzar la penetración de las verdades.

Una vez que el discípulo hace la penetración y ve las Cuatro Nobles Verdades, aún queda por hacer más trabajo. Para cada verdad se impone una tarea que debe ser completada en aras de ganar el fruto final. La verdad de la insatisfacción, que en última instancia

consiste en los cinco cúmulos, debe ser plenamente comprendida (parinneyya). La verdad sobre su origen, el ansia, debe ser abandonada (pahatabba). La verdad sobre el cese, el Nibbana, debe ser realizada (sacchikatabba). Y la verdad sobre el camino, el Noble Óctuple Sendero, debe ser desarrollada (bhavetabba). El desarrollo del sendero es el fin de las cuatro tareas, y en este punto uno alcanza la destrucción de las contaminaciones. Este proceso empieza con la penetración de la misma Cuarta Noble Verdad y por eso, el Texto [IX.4.\(5\).\(g\)](#) dice que la destrucción de las contaminaciones es para aquellos que conocen y ven las Cuatro Nobles Verdades.

IX.5 – La meta de la sabiduría. Las Cuatro Nobles Verdades no sólo sirven como el dominio objetivo de la sabiduría sino también definen su propósito, el cual está consagrado en la tercera noble verdad, el cese de la insatisfacción. Ese cese de la insatisfacción es el Nibbana, y así la meta de la sabiduría, el fin hacia el cual se mueve el cultivo de la sabiduría, es el logro del Nibbana. Pero, ¿qué es exactamente el Nibbana? Los suttas explican el Nibbana de diferentes maneras. Algunos, como el Texto [IX.5.\(1\)](#), definen el Nibbana simplemente como la destrucción de la avidez, el odio y falsa ilusión. Los otros, tales como la serie comprimida en el Texto [IX.5.\(2\)](#) emplea metáforas e imágenes para transmitir una idea más concreta de la meta última. El Nibbana sigue siendo la destrucción de la codicia, el odio y falsa ilusión, pero como tal es también, entre otras cosas, pacífica, inmortal, sublime, maravillosa y asombrosa. Semejante descripción indica que el Nibbana es un estado de suprema felicidad, paz y libertad a ser experimentado en esta presente vida.

Unos pocos suttas, los más notables de los cuales es un par proveniente de Udana — incluido aquí como el Texto [IX.5.\(3\)](#) y el Texto [IX.5.\(4\)](#)—, sugieren que el Nibbana no es simplemente la destrucción de las contaminación y una sensación exaltada del bienestar psicológico. Hablan del Nibbana casi como si fuera un estado trascendente o una dimensión de la existencia. El Texto [IX.5.\(3\)](#) se refiere al Nibbana como la “base” (ayatana) que está más allá de la experiencia común mundana, donde no están presentes los elementos físicos, ni siquiera las sutiles dimensiones de la experiencia sin forma; es el estado de la completa quietud, sin que algo surja, perezca o cambie. El Texto [IX.5.\(4\)](#) lo llama el estado que es “no nacido, no hecho, no llegado a ser, e incondicionado” (ajatam, akatam, abhutam, asankhatam), la existencia que hace posible la liberación de todo lo que es nacido, hecho, llegado a ser y condicionado.

¿Cómo vamos a correlacionar estas dos perspectivas sobre el Nibbana que encontramos en los Nikayas, una de las cuales lo trata como un estado experiencial de pureza interior y dicha sublime, y el otro como un estado incondicional que trasciende el mundo empírico? Los comentaristas, tanto externos como budistas, han tratado de conectar estos dos aspectos del Nibbana de diferentes maneras. Sus interpretaciones reflejan generalmente la proclividad de los intérpretes, pero también lo que dicen los mismos textos. La manera que parece más creíble para ambos aspectos del Nibbana delineados en los textos es considerar el logro del Nibbana como un estado de libertad y felicidad alcanzado mediante

la realización, con profunda sabiduría, del elemento incondicionado y trascendente, realización del estado que es intrínsecamente tranquilo y siempre más allá del sufrimiento. La penetración en este elemento trae la destrucción de las contaminaciones, que culmina en una completa purificación de la mente. Semejante purificación está acompañada por la experiencia de una perfecta paz y felicidad en esta presente vida. Con el quiebre del cuerpo físico en el momento de la muerte, trae la liberación irreversible de la ronda de renacimientos sin comienzo.

Los suttas hablan de dos “elementos del Nibbana”, el elemento del Nibbana con el residuo restante (sa-upadisesa-nibbanadhatu) y el elemento del Nibbana sin el residuo restante (anupadisesa-nibbanadhat). El Texto [IX.5.\(5\)](#) explica que el Nibbana con el residuo restante es la destrucción de la avidez, el odio y falsa ilusión alcanzada por un arahant mientras aún está vivo. El “residuo” que permanece es el compuesto de los cinco cúmulos que han sido traídos dentro del ser por medio de la ignorancia y el ansia de las vidas pasadas y que tienen que continuar hasta el fin del espacio vital. En cuanto al elemento del Nibbana sin el residuo restante, el sutta solamente agrega que cuando el arahant muere, todo lo que es sensorial, no habiendo más deleite en ello, llega a enfriarse justo aquí. Puesto que no existe más el apego a los cinco cúmulos ni tampoco hay el ansia por la renovada experiencia mediante un nuevo grupo de cúmulos, la ocurrencia de los cúmulos llega a su fin y no continúa más. El proceso de los cinco cúmulos está “extinguido” (el sentido literal del Nibbana). El Buda no dice nada en absoluto acerca de la condición de un arahant después de la muerte en términos de la existencia o no existencia. Podría parecer lógico el supuesto, según el cual, puesto que los cinco cúmulos que constituyen la experiencia cesan por completo con el logro del elemento del Nibbana, sin el residuo restante, este elemento en sí fuese un estado de completa no existencia, el estado de la nada. Pero no existe texto alguno en los Nikayas que lo declare de esta forma. Por el contrario, los Nikayas consistentemente se refieren al Nibbana con términos que hacen referencia a las realidades. Este es un elemento (dhatu), una base (ayatana), una realidad (dhamma), un estado (pada), y así sucesivamente. Sin embargo, por más que se lo designe de esta forma, los calificativos utilizados indican que este último estado yace más allá de todas las categorías y conceptos que nos fueran familiares.

En el Texto [IX.5.\(6\)](#) el asceta errante Vacchagotta pregunta al Buda si el Tathagata (que aquí significa alguien que ha alcanzado la meta suprema) renace o no después de la muerte. El Buda se rehúsa a aceptar ninguna de las cuatro alternativas. Ninguna de las opciones —que el Tathagata renace, no renace, renace y no renace, ni renace ni no renace— es aceptable; todas, pues, aceptan el término Tathagata como indicativo de un ser real, mientras que, desde el punto de vista interno, un Tathagata habría abandonado todo apego por las nociones de un ser real. El Buda ilustra ese punto con el símil del fuego extinguido. Al igual que del fuego que ha sido extinguido no se puede decir que se ha ido a alguna parte, sino que simplemente se tiene que decir que se “ha apagado”, de la misma manera, con el quiebre del cuerpo, el Tathagata no va a ningún lado, sino que simplemente “se apaga”. El participio pasado nibbuta, usado para describir el fuego que ha

sido extinguido, se relaciona con el sustantivo nibbana, que literalmente significa “extinción”. Si este símil sugiriese una versión budista “aniquilacionista” sobre la suerte del arahant después de su deceso, esta impresión estaría descansando sobre una incorrecta percepción del arahant como un “ser” o “persona” que se ve aniquilada. Nuestro problema en comprender el estado del Tathagata, después de la muerte, se agrava por nuestra dificultad de comprender el estado del Tathagata incluso mientras está con vida. El símil sobre el gran océano destaca esta dificultad. Puesto que el Tathagata no se identifica más con los cinco cúmulos que constituyen la identidad individual, no puede ser conceptualizado por sus términos, sea individual o colectivamente. Libre de ser conceptualizado en términos de los cinco cúmulos, el Tathagata trasciende nuestra comprensión. Como el gran océano, es “profundo, inconmensurable y difícil de entender”.

FUENTE:

Bhikkhu Bodhi (2005). Introduction en *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from The Pali Canon*. Boston, EE.UU: Wisdom Publications, pp. 301-320.

Traducido por Anton P. Baron

Editado por Federico Angulo y Anton Baron

Publicación de Bosque Theravada, 2015.