

UNA ANTOLOGÍA DE LAS ENSEÑANZAS  
DEL BUDA SOBRE NIBBĀNA

UNA ANTOLOGÍA DE LAS ENSEÑANZAS  
DEL BUDA SOBRE NIBBĀNA

# LA ISLA

AJAHN PASANNO | AJAHN AMARO

AJAHN PASANNO | AJAHN AMARO



## AJAHN PASANNO

Se ordenó en Tailandia en 1974, con el venerable Phra Khru Ñāṇasirivatana como preceptor. Durante su primer año como monje fue llevado por su maestro a conocer a Ajahn Chah, a quien solicitó permiso para permanecer en su monasterio y entrenarse allí.

Ajahn Pasanno fue uno de los primeros residentes de Wat Pah Nanachat (monasterio internacional de la tradición del bosque, en Tailandia) y posteriormente abad de este monasterio en su noveno año como monje. Durante este tiempo, Wat Pah Nanachat se desarrolló considerablemente en materia de instalaciones y expandió su reputación. Después de residir durante 24 años en Tailandia, Ajahn Pasanno llegó a ser muy conocido y respetado como monje y maestro del Dhamma. En la víspera del año nuevo de 1997 trasladó su residencia a California para compartir la abadía del monasterio budista Abhayagiri con Ajahn Amaro. En 2010 Ajahn Amaro aceptó una invitación para ser abad del monasterio budista Amaravati, en Inglaterra.

A partir de entonces, Ajahn Pasanno ha sido el único abad de Abhayagiri.

## AJAHN AMARO

Nació en Inglaterra en 1956 y recibió su diploma BSc en psicología y fisiología en la Universidad de Londres. La búsqueda lo llevó a Tailandia, donde se internó en el monasterio budista Wat Pah Nanachat, de la tradición del bosque, establecido para discípulos occidentales por el maestro en meditación Ajahn Chah, quien lo ordenó como *bhikkhu* en abril de 1979.

Volvió a Inglaterra en 1979 y se unió a Ajahn Sumedho en el entonces recientemente establecido monasterio de Chithurst, en el oeste del condado de Sussex.

En julio de 1985 se mudó al monasterio budista Amaravati, situado al norte de Londres, donde residió por muchos años. Al principio de los años noventa, comenzó a visitar California cada año y estableció finalmente el monasterio Abhayagiri, cerca de Ukiah, en el norte de California, en junio de 1996.

Tomó la responsabilidad de la abadía de Abhayagiri, conjuntamente con Ajahn Pasanno, hasta el verano de 2010, cuando retornó a Amaravati para desempeñar el cargo de abad de esa gran comunidad monástica.

Ajahn Amaro es autor de numerosos libros, entre los cuales se cuenta la reseña de un viaje a pie de 1 335 kilómetros, desde Chithurst al Harnham Vihara, llamado *Tudong / The Long Road North*, publicado nuevamente como parte de un libro titulado *Silent Rain*. Otras publicaciones incluyen *Small Boat, Great Mountain* (2003); *Rain on the Nile* (2009); una guía de meditación llamada *Finding the Missing Peace*; y libros que tratan de varios aspectos del budismo.

La Isla

# La Isla

Una antología  
de las enseñanzas del Buda  
sobre Nibbāna

Editada y con comentarios  
de Ajahn Pasanno y Ajahn Amaro

MONASTERIO BUDISTA AMARAVATI

St. Margarets Lane  
Great Gaddesden  
Hemel Hempstead  
Hertfordshire HP1 3BZ  
Inglaterra  
Reino Unido  
[www.amaravati.org](http://www.amaravati.org)

Edición original en inglés: *The Island / An Anthology of the Buddha's Teachings on Nibbāna*

DR© Abhayagiri Monastic Foundation, 2009

DR© Amaravati Publications, 2018

Primera edición en español: 2018

Traducción: *Doctor Miguel Ángel Romero y Ricardo Szwarczer*

Cuidado de la edición: *Miguel Ángel Guzmán / Versal*

Diseño de forros: *Nicholas Halliday <HallidayBooks.com>*

Formación y salida digital: *Rosana de Almeida / Versal*

ISBN: 978-1-78432-103-1 / Versión 1.0

Para permisos de reimpresión o traducción de este texto y publicación en cualquier formato o medio, incluyendo impresión en papel y versión electrónica, contacte por favor a Amaravati Publications: [publications@amaravati.org](mailto:publications@amaravati.org)

También disponible para descarga en [www.fsbooks.org](http://www.fsbooks.org)

Este trabajo está bajo licencia pública de creación intelectual Licencia internacional de atribuciones no comerciales y no derivativas 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4>

(Ver la página 583 de este libro para más detalles sobre sus derechos y restricciones con esta licencia)

LA EDICIÓN E IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO HAN SIDO SUBSIDIADAS PARA PERMITIR SU DISTRIBUCIÓN LIBRE Y GRATUITA

*SABBADĀNAM DHAMMADĀNAM JINĀTI*

El obsequio del Dhamma excede cualquier otro obsequio

*A Luang Por Chah,  
que con su generosidad y sabiduría  
pudo transformar caracteres errantes y variados  
en dedicados buscadores de la verdad*

*Y a Luang Por Sumedho,  
que con su altruismo generoso y perseverancia  
ha trasplantado tan exitosamente una rama  
de la Sangha en Occidente*

*El efecto de la integridad de estas dos vidas  
es difícil de imaginar,  
pero es probable que Luang Por Chah  
estuviera feliz de ver los resultados  
tal como existen hoy*

*Que sus ejemplos sean fuente de inspiración  
para todos nosotros  
por mucho tiempo en el futuro*

DEDICATORIAS DE LOS TRADUCTORES

*A mis padres y mis maestros*

Miguel Ángel Romero

*A la memoria  
de Kitty y Ted Herbert,  
y de Sara y Abraham  
Szwarczer*

Ricardo Szwarczer



*Es lo no formado, lo no condicionado, el final,  
la verdad, la otra orilla, lo sutil,  
lo imperecedero, lo invisible, lo no diversificado,  
la paz, lo inmortal, lo bienaventurado, lo seguro,  
lo estupendo, lo maravilloso,  
Nibbāna, pureza, libertad, la Isla,  
el refugio, el más allá.*

(S 43.1-44)

*Teniendo nada, aferrándose a nada:  
ésa es la Isla, no hay otra;  
eso es Nibbāna, yo les digo,  
el final absoluto de la vejez y la muerte.*

(SN 1094)



## ÍNDICE

Agradecimientos	13
Prefacios	18
Una nota acerca del texto y la traducción	27
Introducción, <i>Ajahn Sumedho</i>	29

### **Semillas: nombres y símbolos**

1. ¿Qué es?	39
2. Fuego, calor y frescura	62

### **El terreno**

3. Esto y aquello, y otras cosas	85
4. “Todo lo que es condicionado...”	103
5. “Ser o no ser”, ¿es ésa la pregunta?	133
6. <i>Atammayatā</i> : no hecho de eso	175
7. Prestando atención a lo inmortal	196
8. La conciencia sin soporte y que no sostiene	209
9. Lo incondicionado y la no localización	248

10. La cualidad inaprensible del iluminado	263
11. “ <i>Reaparece</i> no es de aplicación...”	289
12. El saber, la vacuidad y la mente radiante	304

## **El cultivo y el fruto**

### PRÁCTICAS Y PERSPECTIVAS

13. El camino gradual	355
14. La penetración súbita	393
15. Vía y objetivo	423

### SOTĀPANNA: EL PUNTO DE INFLEXIÓN ESPIRITUAL

16. Entrando en la corriente	445
17. Lo que es visto	471
18. ¿Cuáles son los resultados?	484
19. Lo que se cosecha	517
20. “¡Ah, qué dicha!”, las bendiciones de Nibbāna	542

## **Anexos**

Concordancias por capítulo	567
Concordancias por <i>sutta</i>	573
Bibliografía	579

## AGRADECIMIENTOS

COMO EDITORES NOS HEMOS APOYADO en gran medida, y agradecidamente, sobre los hombros amplios y competentes de varios amigos monásticos a fin de dar a luz este volumen de enseñanzas.

Primero, debemos agradecer a Ajahn\* Sucitto, del monasterio Cittaviveka, en Inglaterra, que hizo una lectura rigurosa de un primer manuscrito y proveyó muchas sugerencias razonadas con respecto a elementos importantes de la estructura y el contenido, así como también a aspectos menores de la fraseología. Más aún, como no somos de ninguna manera expertos en pali, agradecemos la atención cuidadosa de Bhikkhu Gavesako a la traducción y la ortografía de muchos términos pali. Ajahn

\* Aunque los vocablos *ajahn*, *bhikkhu*, *ācariya*, *majjhima*, son nombres comunes, los traductores decidieron que en forma de antenombres fuesen publicados con mayúsculas y en fuente blanca redonda, como parte del antropónimo. (Nota del editor.)

Thānissaro (Tan Geoff), del monasterio del bosque Metta, California, amablemente hizo una lectura exhaustiva similar de un borrador posterior y ofreció sugerencias abundantes y útiles con respecto a la estructura general y en particular con la traducción del pali. También nos permitió, con gran generosidad, incluir aquí numerosos pasajes de sus propios trabajos publicados, ensayos y citas de las escrituras. El ojo cuidadoso de Ajahn Jayasāro y sus vastas habilidades literarias también nos beneficiaron en gran medida, tanto en lo que hace al estilo, como al contenido.

Además de la ayuda provista por quienes ya hemos mencionado, muchos otros amigos, monásticos o laicos, contribuyeron con comentarios útiles y otras aportaciones en el camino. El venerable Bhikkhu Bodhi, aunque severamente agobiado por la enfermedad, escribió una respuesta de cuatro páginas, detallada y esclarecedora, en referencia a una consulta que le hicimos respecto de un texto que él había traducido; y la *sangha* del monasterio Abhayagiri, durante el tiempo en el que varios borradores del libro habían ya sido leídos en voz alta a la comunidad, ofrecieron a menudo consejo constructivo y señalaron áreas que necesitaban clarificación. Bhikkhu Karuna-dhammo debe particularmente ser reconocido por sus provechosas sugerencias en el ordenamiento de los capítulos en la primera parte de la colección.

Richard Smith decidida y generosamente consagró varios años a la tarea de darle al libro su forma final. Tenemos por costumbre distribuir libros del Dhamma

gratuitamente a aquellos que están interesados en las enseñanzas. Esta práctica es solamente posible a través de la generosidad de personas que patrocinan de antemano la producción. Que ellos, y todos los demás que tan amablemente han contribuido con este libro de diferentes maneras, alcancen en breve la paz suprema de Nibbāna.

Los autores también desean expresar su gratitud por los permisos recibidos para reproducir extractos de las siguientes publicaciones:

*Los discursos largos del Buda*, traducción de Maurice Walshe; *Discursos de extensión media del Buda*, traducción de Bhikkhu Bodhi y Bhikkhu Ñāṇamoli; *Los discursos conectados del Buda*, traducción de Bhikkhu Bodhi; *Alimento para el corazón / Antología de enseñanzas de Ajahn Chah*, de Ajahn Chah; y *El duramen del Árbol Bodhi / Las enseñanzas del Buda sobre la vacuidad*, de Ajahn Buddhādāsa; todos reproducidos con el amable permiso de Wisdom Publications.

*La magia de la mente y Concepto y realidad*, de Bhikkhu Ñāṇananda; *La vida del Buda*, de Bhikkhu Ñāṇamoli; y *El Udāna y el Itivuttaka*, traducción de John D. Ireland; todos reproducidos con la gentil autorización de la Buddhist Publication Society.

*El corazón del Sūtra Prajñā Pārāmitā y comentario, La joya del Dhamma del sexto patriarca Sūtra Plataforma y Una explicación general del Sūtra Vajra Prajñā Pārāmitā*, traducción de la Sociedad de Traducción de Textos Budistas, con comentarios del maestro Hsüan Hua; y *El*

*Sūtra Sūrangama / Texto y suplementos del sūtra*, traducción de la Sociedad de Traducción de Textos Budistas, todos reproducidos con el amable consentimiento del Dharma Realm Buddhist Association / Sociedad de Traducción de Textos Budistas / Dharma Realm Buddhist University.

*Las cuatro nobles verdades*, reproducido con permiso de Harper Collins Publishers, *copyright* del Dalai Lama, 1997.

*El Sutta Nipāta*, traducido por H. Saddhatissa, *copyright* 1985, Curzon Press, reproducido por gentil permiso de Taylor & Francis Books.

*Siendo Dhamma*, de Ajahn Chah, *copyright* 2001, de Paul Breiter, y *Todo surge, todo decae*, de Ajahn Chah, *copyright* 2005, de Paul Briter. Ambos reproducidos por acuerdo con Shambhala Publications <[www.shambhala.com](http://www.shambhala.com)>.

*Hsin-hsin Ming: versos en la mente-fe*, de Seng-Ts'an, traducido por Richard B. Clarke, *copyright* 1973, 1984, 2001, de Richard B. Clarke. Reimpreso con el amable permiso de White Pine Press, Búfalo, Nueva York <[www.whitepine.org](http://www.whitepine.org)>.

Los discursos numéricos del Buda, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi, reimpreso con la amable autorización de AltaMira Press.

*El dhammapada*, traducción de Balangoda Ananda Maitreya, reimpreso con el gentil permiso de la Fundación Metta.

*Origen dependiente*, de P.A. Payutto, reimpreso con el amable permiso del autor.



*Cómo comenzó el budismo / La génesis condicionada de las primeras enseñanzas*, de Richard F. Gombrich, reimpresso con la gentil autorización del autor.

*Mūlamadhyamaka -kārikā-*, del Ācariya Nāgārjuna, traducción de Stephen Batchelor, reimpresso con el amable permiso del traductor.

## PREFACIOS

**HABIENDO SIDO UNA PERSONA** que ha disfrutado la lectura, mi intervención en elaborar esta obra ha infundido en mí un aprecio mucho mayor hacia quienes escriben libros. Cuando el tema es el fin del sufrimiento (Nibbāna), uno pensaría que escribir sobre ello podría implicar menos sufrimiento. Es curioso cómo algunas cosas no son como parecen.

Mi participación en esto comenzó al anotar una variedad de citas de los *suttas* con las que me encontré a lo largo de mis lecturas, que hallé inspiradoras y me ayudaron a clarificar el camino directo e inmediato del Buda. En su mayoría eran pasajes que consideré útiles para mi propia práctica, que resultaba conveniente tener en un solo lugar para leerlos de tanto en tanto. Tenía también en mente una pregunta acerca del interés en Occidente respecto de las enseñanzas sobre la no dualidad, tanto dentro del entorno budista, como fuera de él.

Al enfrentarme con pasajes que la gente citaba, me sorprendió qué pocas veces las palabras del Buda eran usadas

para ilustrarlos. Reflexionando lentamente sobre varios *suttas* que parecían interesantes o impactantes, la naturaleza de lo que es considerado no dual empezó a cambiar para mí. Enseñanzas básicas comenzaron a tomar otro sentido. La enseñanza sobre el *no yo*, que es absolutamente fundamental, es un ejemplo. No se trata de una enseñanza oscura de los *suttas*: si hay algún indicio del *yo*, hay una posición que se toma y el reino completo del *samsāra* se despliega.

El Buda señala esto de muchas maneras, en detalle y en discursos breves. La enseñanza del origen dependiente es otro ejemplo. Puede resultar muy compleja y embriagadora, pero, en esencia, se trata de una descripción de la iluminación del Buda y una manera de ver los fenómenos que nos alejan de la narrativa que creamos fácilmente, mostrando que la experiencia es sólo esas condiciones mentales y físicas funcionando juntas dentro de un cierto modelo –sea para la liberación o para el enredo–. Generalmente se señala que el Buda no enseñó mucho acerca de Nibbāna, que se enfocó más en el camino de la práctica y dejó Nibbāna para que lo descifráramos nosotros mismos –si seguíamos el camino correcto–. En un cierto nivel esto puede ser correcto, aunque, como la presente compilación muestra, el Buda ciertamente dijo mucho acerca de Nibbāna. Una gran parte de la motivación para ayudar a crear este libro ha sido la de agrupar las citas con las propias palabras del Buda de los discursos que ayudan a ilustrar y (con suerte) clarificar las enseñanzas del Buda, en particular aquellas sobre la meta: Nibbāna.

En cierto modo aprovechamos la oportunidad para sacar a relucir las joyas y tesoros de la cueva o del lugar oculto, y permitiéndoles que resplandezcan. Idealmente, es una oportunidad para recoger las palabras del Buda sobre un tema particular, reuniéndolas en un solo lugar para deleite de la gente. Esperemos que los editores no se hayan puesto demasiado en el camino y que las palabras y el camino del Buda hayan quedado claros.

Quiero expresar mi reconocimiento a todas las personas que me ayudaron a hacer que este libro sea una realidad, y particularmente a Ajahn Amaro, que continuó empujándome amablemente y fue muy paciente con mi ritmo (o falta de él).

*Ajahn Pasanno*

**P**ARA MÍ, la verdadera primera semilla de la idea de esta compilación de las enseñanzas del Buda fue sembrada en algún momento de los años ochenta. Residía por unos pocos meses en el recientemente abierto monasterio de Chithurst, en West Sussex, Inglaterra. Había apenas llegado allí el otoño precedente, desde Tailandia, donde fui ordenado monje sólo un año antes y era todavía muy nuevo en todo este asunto.

Mientras escuchaba las charlas diarias sobre el Dhamma de Ajahn Sumedho –que era el abad y fundador

del monasterio—, noté que una y otra vez hacía mención de la realidad última, lo incondicionado, lo no nacido y Nibbāna. Era muy impactante, ya que, durante mi par de años en los monasterios de Tailandia, casi no había escuchado una palabra acerca de esto, aun cuando se trataba de la meta de la vida espiritual.

Ciertamente esa meta, la realización de Nibbāna, se reconocía como el objetivo predominante de la práctica. No obstante, se señalaba repetidamente que el énfasis del Buda estaba en el camino, los medios a partir de los cuales la meta podría ser genuinamente alcanzada, más que en proveer descripciones inspiradoras del fin al que conducía el camino. “¡Hagan el viaje!”, se decía, “la naturaleza del destino se hace cargo de sí misma y se hará evidente en forma vívida a la llegada. Además, la verdadera naturaleza de la realidad última es necesariamente inexpresable por medio del lenguaje o de un concepto. De manera que hagan sólo el viaje y estén contentos”. Esto tuvo sentido para mí, de modo que me preguntaba por qué era que Ajahn Sumedho ponía tanto énfasis en ello.

Siendo de naturaleza inquisitiva, y no muy bueno para contenerme, un día le formulé directamente la pregunta. Su respuesta me impactó profundamente y afectó el modo en el que he pensado y hablado desde entonces. Dijo:

—Luego de haber enseñado en Occidente por un periodo muy corto, comencé a ver que mucha gente estaba decepcionada con ambos, el materialismo y las religiones teístas. Para ellos el budismo tenía gran atractivo,

pero, careciendo de un sentido fundamental de lo trascendente –o de fe en ello–, la práctica del budismo se volvía casi un procedimiento seco, técnico –intelectualmente satisfactorio, pero también extrañamente estéril–.

”En su mayoría han marginado de su pensamiento la idea de una realidad última, a la que consideraban intrínsecamente un sinsentido teísta, de modo que me di cuenta de que la gente necesitaba estar consciente de que también había tal principio en las enseñanzas del Buda, sin que hubiese ningún indicio de un dios creador en éstas. En Tailandia, dado que ya hay una muy fuerte y amplia base de fe en estas cualidades trascendentes, no hay necesidad de hablar sobre la realidad última, lo incondicionado, etcétera –para ellos puede ser una distracción–. Aquí vi que la gente necesitaba algo para admirar o respetar –por eso hablo de ello todo el tiempo–. El cultivo de la fe llega lejos y le provee una cualidad vívida y expansiva a la vida espiritual; hay una alegría natural cuando el corazón se abre a su verdadera naturaleza.”

Ahora, un avance rápido hasta finales de 1997:

Otras semillas para esta antología comenzaron a venir de varias direcciones. Una de éstas fue una conversación con Nancy van House en el estacionamiento de la Iglesia Episcopal, en Palo Alto, al finalizar una sesión de fin de semana sobre el tema de “Las Enseñanzas Graduales” (*anupubbīkathā*). El fin de semana había sido organizado por el Sati Center, un grupo de estudios budistas asentado en el área de la bahía de San Francisco, y la gente

tenía muchas ganas de participar en más sesiones como éstas en el futuro.

—¿Tiene alguna sugerencia para el tema? –pregunté, mientras caminábamos hacia nuestros vehículos, con los brazos cargados con una variedad de tapetes, carpetas y objetos del santuario.

—¿Qué tal Nibbāna? –contestó Nancy, sonriendo alegremente—. “Bueno, *eso sí* que sería interesante...”, pensé yo.

El tema, como era de esperar, había surgido algunas veces durante el fin de semana, y era claro que la gente tuvo todo tipo de conflictos o sentimientos e impresiones inmaduros acerca de lo que significaba la palabra, cuán importante era o no y cuánto de alcanzable o inalcanzable sería. En sus mentes parecía ser como un país antiguo o mítico –como Wallachia o Ávalon, Bactria o Uddiyana–, del cual se escribía y hablaba como si fuese un lugar común y familiar, aunque misterioso y distante, lleno de complejidades para el neófito.

—Gran idea –respondí.

Poco tiempo después, mientras comenzaba a reconcentrarme, entreabría algunos libros de los *suttas* en pali y le preguntaba a Ajahn Pasanno sobre el tema, se me acercó James Baraz con el pedido de ayudarlo con su programa de entrenamiento para líderes comunitarios del Dhamma. Éste es un esfuerzo para darle a la gente que lidera los grupos de meditación –o que de otro modo tienen tareas de responsabilidad en sus comunidades Dhamma por todas partes en los Estados Unidos– una

fundación más completa de las enseñanzas y un soporte externo a su trabajo y práctica. Iban a tener su sesión de fin de semana inaugural en el centro de retiros de Santa Sabena, en San Rafael, y James quería saber qué quería yo ofrecerles cuando fuese ahí.

—¿Acerca de qué querrías que hable? –le contesté.

—Bueno, hay tanto interés en *advaita* Vedanta y *dzogchen* en la comunidad *vipassanā* en estos días que pensé que podría ser interesante si usted pudiera hablar sobre enseñanzas no dualistas similares, correspondientes a la tradición *theravāda* –sé que hay algunas, pero no soy suficientemente conocedor para rastrearlas todas–. Sería realmente interesante si pudiera hacer eso: la gente parece tener la idea de que tales enseñanzas no existen en el mundo *theravāda*, de modo que sienten que tienen que buscarlas en otra parte. Sería fantástico que pudiese presentar algo sobre esto.

Le dije que había empezado una búsqueda sobre ese mismo tema, y de ese modo el impulso ganó fuerza. Mientras nos establecíamos en nuestro retiro de invierno en enero y febrero del 98, entré en más discusiones sobre el tema con Ajahn Pasanno. Ocurrió que él había estado recogiendo por años citas en esa misma área de las enseñanzas; tenía joyas almacenadas que nunca hubiese soñado que existían. Poco a poco la pila de papeles creció, el escáner zumbaba y el material se fue organizando en forma de un número conveniente, aunque no definitivo, de encabezamientos.



Mientras el tiempo pasaba y la colección se presentó en distintas ocasiones, más y más elementos encontraron su lugar y la forma de las notas se hizo más refinada.

Lo que se presenta aquí no se presume que sea ni definitivo, ni exhaustivo. Es simplemente un intento de Ajahn Pasanno y mío de juntar un pequeño compendio de estas enseñanzas esenciales del Buda, tal como aparecen en el Canon Pali\* y han sido transmitidas por los linajes que confían en ellas (la tradición Theravāda del Bosque, en particular), con la esperanza de que podrían beneficiar a aquellos que se regocijan con la liberación del corazón. Todas las otras referencias que se hacen aquí, sea que provengan de los maestros de meditación de la tradición Theravāda del Bosque, la ciencia moderna, la literatura clásica, el budismo del norte o cualquier otra fuente, se enuncian sólo para ayudar a ilustrar el sentido del pali –los editores tienen fe en que las palabras del Buda pueden hablar por sí mismas, y este trabajo ha sido compilado con esa intención–.

Debe ser dicho también que hemos citado, en gran medida, pasajes y fuentes contemporáneos con los cuales

\* Los traductores decidieron que ‘Canon Pali’, aunque nombres comunes ambos términos y su expresión pluriverbal fija, se publicará en mayúsculas para individualizar ese texto budista. Así, por convención, en mayúsculas se refiere al *corpus* original de las enseñanzas del Buda. (Nota del editor.)

Ajahn Pasanno y yo hemos tenido contacto directo. En consecuencia, la voz que representa aquí el mundo *theravāda* es principalmente aquella de la tradición Theravāda del Bosque, más que la de los maestros de Birmania o Sri Lanka.

Con respecto al mundo del budismo del norte, se trata principalmente de las escrituras y enseñanzas que hemos recibido a través de contactos personales, las cuales encontraron su camino dentro de estas páginas; en particular hemos tenido una conexión cercana y amistosa con la ciudad de Diez Mil Budas (el difunto abad fundador, venerable maestro Hsüan Hua, donó la mitad de la tierra de la que se compone el monasterio Abhayagiri).

Una vez más, no hay intención de excluir ningún otro valioso punto de vista. Lo que ha definido la selección del material es solamente el deseo de presentar prácticas y enseñanzas que hemos usado y de las que nos hemos beneficiado nosotros mismos.

Por último, estaríamos encantados de ser introducidos a cualquier pasaje similar o compatible del Canon Pali, o de otras fuentes, para su posible inclusión en futuras ediciones.

*Ajahn Amaro*  
Monasterio Abhayagiri  
del Bosque, California

## UNA NOTA ACERCA DEL TEXTO Y LA TRADUCCIÓN

LOS CAPÍTULOS 1 al 12 fueron compilados por Ajahn Amaro y del capítulo 13 al 20 por Ajahn Pasanno.

Cuando una traducción ha sido citada literalmente de otro trabajo, los nombres de los traductores han sido incluidos con la referencia. Si no hay traductores mencionados, entonces la traducción o versión ha sido realizada por los editores de la presente obra.

En cuanto a la fidelidad respecto de las escrituras, se han hecho sinceros esfuerzos tanto en el espíritu como en la letra; ofrecemos disculpas respetuosamente si algunas de estas representaciones de los textos antiguos resultan insuficientes en cuanto a su precisión.

### *Abreviaciones*

A	<i>Anguttara Nikāya</i>	Discursos relacionados por número
D	<i>Dīgha Nikāya</i>	Los discursos largos del Buda
Dhp	<i>Dhammapāda</i>	Colección de enseñanzas del Buda en forma de versos

Iti	<i>Itivuttaka</i>	Dichos del Buda
MV	<i>Mahāvagga</i>	El gran capítulo de los libros de disciplina monástica
M	<i>Majjhima Nikāya</i>	Los discursos de extensión media del Buda
Miln	<i>Milindapañha</i>	Las preguntas del rey Milinda
Nid	<i>Niddesa</i>	Comentario canónico sobre el Sutta Nipāta
S	<i>Saṃyutta Nikāya</i>	Los discursos relacionados por tema
SN	<i>Sutta Nipāta</i>	Colección de <i>suttas</i> del Buda en forma de versos
Thag	<i>Theraḡāthā</i>	Los versos de los monjes mayores
Thig	<i>Therīḡhātā</i>	Los versos de las monjas mayores
Ud	<i>Udāna</i>	Declaraciones inspiradas
Vsm	<i>Visuddhimagga</i>	El camino de la purificación, colección de comentarios

(Nota de los traductores: Las prescripciones ortográficas utilizadas en esta traducción corresponden a los usos en América Latina y especialmente en México, sobre todo en lo relativo a la acentuación. Por lo tanto, en esos aspectos no se han seguido necesariamente las pautas o sugerencias en casos potestativos de la Real Academia Española.)

## INTRODUCCIÓN

UNA DIFICULTAD con la palabra Nibbāna es que su significado está más allá del poder de las palabras para describirlo. Es, esencialmente, indefinible.

Otra dificultad es que muchos budistas ven Nibbāna como algo inalcanzable –tan elevado y remoto que no seríamos lo suficientemente merecedores siquiera de intentarlo–. O vemos Nibbāna como una meta, como algo desconocido, indefinido, que deberíamos de algún modo tratar de alcanzar.

Muchos de nosotros estamos condicionados de esa manera. Queremos lograr o alcanzar algo que no tenemos ahora. Entonces, a Nibbāna lo vemos como algo que, si trabajamos duro, conservamos nuestra *sīla*, meditamos diligentemente, nos ordenamos como monásticos, consagramos nuestras vidas a la práctica, entonces la recompensa podría ser que quizá alcanzáramos Nibbāna –aunque no estemos seguros de lo que es–.

Ajahn Chah solía usar para definir Nibbāna las palabras “la realidad del no apego”: materializando la realidad del no

aferrarse. Esto ayuda a ponerlo en un contexto porque el énfasis está en el despertar a cómo nos aferramos y agarramos con palabras como Nibbāna o budismo, o práctica o *sīla*, o lo que fuere.

Se dice a menudo que el camino del budismo es el *no aferrarse*. Pero eso puede transformarse en sólo otra declaración que aferramos y retenemos. Es un dilema sin salida: no importa cuán duramente traten de darle sentido, termina en una total confusión a causa de la limitación del lenguaje y la percepción. Tenemos que ir más allá de éstos. Y la única manera de ir más allá del hábito del pensamiento y las emociones es a través de la conciencia de ellos, a través de la conciencia del pensamiento, a través de la conciencia de la emoción. “La Isla de la que no se puede ir más allá” es la metáfora para este estado de ser consciente y despierto, como opuesto al concepto de volverse consciente y despierto.

En las clases de meditación la gente a menudo comienza con un engaño básico al que nunca desaffian: la idea de “Soy alguien que se aferra y tiene un montón de deseos; tengo que practicar a fin de liberarme de estos deseos y dejar de aferrarme y apegarme a las cosas. No debería apegarme a nada”. Ésta es a menudo la posición desde la que empezamos.

De modo que comenzamos nuestra práctica a partir de esta base y, en muchas ocasiones, el resultado es la desilusión y la decepción, porque nuestra práctica está basada en el aferrarse a una idea.

Eventualmente nos damos cuenta de que no importa cuánto intentemos liberarnos del deseo y no aferrarnos a nada, no importa lo que hagamos –nos hagamos monjes, ascetas, nos sentemos por horas y horas, hagamos retiros todo el tiempo, hagamos todas las cosas que creemos que eliminarán esas tendencias al apego–, terminamos decepcionados porque el engaño básico no ha sido nunca reconocido.

Es por esto que la metáfora de “La Isla de la cual no se puede ir más allá” es tan poderosa, ya que apunta al principio de una conciencia de la que no se puede ir más allá. Es muy simple, muy directo, y no lo pueden concebir. Tienen que confiar en ello. Tienen que confiar en esta simple habilidad que todos tenemos de estar totalmente presentes y totalmente despiertos, y comenzar a reconocer el aferrarse y las ideas que hemos establecido acerca de nosotros, acerca del mundo que nos rodea, acerca de nuestros pensamientos, de nuestras percepciones y sensaciones.

El camino de la plena atención es el camino del reconocer las condiciones tal como son. Simplemente reconocemos y admitimos su presencia, sin culparlas o juzgarlas o criticarlas o alabarlas. Les permitimos *ser*, ambos: lo positivo y lo negativo. Y, mientras confiamos en este camino de la plena atención más y más, comenzamos a materializar la realidad de “La Isla de la cual no se puede ir más allá”.

Al comienzo de mi práctica de meditación, sentí que era alguien que estaba muy confuso y quería salir de esa confusión y liberarme de mis problemas, transformándome

en alguien que no estaba confundido, alguien que era un pensador claro, alguien que tal vez un día sería un iluminado. Ése era el ímpetu que me mantuvo en la dirección de la meditación budista y la vida monástica.

Pero luego, reflexionando sobre esta postura de “soy alguien que necesita hacer algo”, empecé a verla como una condición creada. Era una suposición que yo había creado. Y si operaba desde esa suposición entonces podría desarrollar todo tipo de habilidades y vivir una vida que sería digna de valoración, y buena, de beneficio para mí y los demás, pero, al final del día, tal vez me sentiría bastante decepcionado de no haber logrado la meta de Nibbāna.

Afortunadamente, la dirección completa de la vida monástica es una en la que todo se dirige al presente. Siempre estamos aprendiendo a desafiar y ver a través de nuestras suposiciones acerca de uno mismo. Uno de los mayores desafíos es la suposición de “soy alguien que necesita hacer algo a fin de llegar a ser iluminado en el futuro”. Sólo reconociendo esto como una suposición que yo creé, aquello que es consciente sabe que es algo creado a partir de la ignorancia, a partir del no comprender. Cuando vemos y reconocemos esto totalmente, entonces dejamos de crear las suposiciones.

Tener conciencia no implica hacer juicios de valor sobre nuestros pensamientos o emociones, nuestras acciones o lenguaje. Tener conciencia es conocer estas cosas totalmente –que son lo que son, en este momento–. Entonces encontré que era muy útil aprender a ser consciente de las



condiciones sin juzgarlas. De esta manera, al karma resultante de las acciones pasadas y al habla tal como surge en el presente se les reconoce totalmente, sin agravarlos, sin hacerlos un problema. Es lo que es. Lo que surge, cesa. Mientras reconocemos eso y les permitimos a las cosas cesar según su naturaleza, la realización del cese nos provee un incremento de fe en la práctica del no apego y del dejar ir.

Los apegos que tenemos, aun a cosas buenas como el budismo, también pueden ser vistos como apegos que nos enceguecen. Eso no significa que tengamos que deshacernos del budismo. Simplemente reconocemos el apego como apego, y que lo creamos nosotros mismos a partir de la ignorancia. Mientras continuamos considerando esto, la tendencia al apego disminuye, y la realidad del no apego, del no aferrarse, se revela a sí misma en lo que podemos decir que es Nibbāna.

Si lo miramos de esta manera, Nibbāna está aquí y ahora. No es un logro para el futuro. La realidad es aquí y ahora. Es tan simple, pero más allá de la descripción. No puede ser dado ni aun transmitido, sólo puede ser conocido por cada persona, por sí misma.

A medida que uno comienza a reconocer el no apego como el camino, entonces, emocionalmente, uno puede sentirse bastante asustado de ello. Puede parecer como que una especie de aniquilación esté ocurriendo: todo lo que pienso que soy en el mundo, todo lo que observo como estable y real, comienza a derrumbarse y puede ser temible. Pero si tenemos fe para continuar soportando

estas reacciones emocionales y permitimos que las cosas que surjan cesen, que aparezcan y desaparezcan de acuerdo con su naturaleza, entonces encontraremos nuestra estabilidad, no en el lograr o alcanzar, sino en ser –ser consciente, estar despierto–.

Hace muchos años, en el libro de William James *Las variedades de experiencias religiosas*, encontré un poema de A. Charles Swinburne. A pesar de haber tenido una mente que algunos describieron como degenerada, Swinburne produjo reflexiones muy poderosas:

Aquí comienza el mar que no termina  
sino al finalizar el mundo.

Desde donde estamos,  
podríamos conocer la próxima marca  
de la marea alta, fijada más allá de estas olas  
que resplandecen.

Deberíamos saber lo que ningún hombre ha sabido  
ni un ojo del hombre haya visto...

Ah, pero aquí el corazón del hombre salta,  
anhelante hacia la pesadumbre con osado regocijo,  
desde la orilla que no tiene otra orilla más allá,  
fijada en todo el mar.

(De “En el límite”, en *Una vacación del verano*)

Encuentro en este poema un eco de la respuesta del Buda a la pregunta de Kappa, en el Sutta Nipāta:

Siguió el estudiante brahmán Kappa:

—Señor –dijo–, ésta es gente atrapada en el medio de la corriente, en el temor y el miedo del torrente del río del ser; la muerte y la decadencia los abruma. Por su bien, señor, dígame dónde encuentro una isla, dígame dónde hay terreno firme más allá del alcance de todo este dolor.

—Kappa –dijo el maestro–, por el bien de esta gente atrapada en el medio del río del ser, abrumada por la muerte y la decadencia, te diré dónde encontrar terreno firme.

”Hay una isla, una isla de la que no puedes ir más allá. Es un lugar de la nada, un lugar de no posesión y de no apego. Es el fin total de la muerte y la decadencia, y es por ello que se le llama Nibbāna [lo extinguido, lo fresco].

”Hay personas que, en plena atención, han realizado esto y están completamente refrescadas aquí y ahora. No se transforman en esclavos trabajando para Māra, para la muerte; no pueden caer dentro de su poder.”

SN 1092-1095 (traducción  
del venerable Saddhatissa)

La nada puede sonar como aniquilación, nihilismo. Pero podemos también enfatizar la *cosa-idad*, de modo que se transforme en *no cosa-idad*. Entonces, Nibbāna no es una cosa que podamos encontrar. Es el lugar de la *no-cosa-idad*, un lugar de no posesión, un lugar de no apego. Es un lugar, como Ajahn Chah decía, donde experimentamos “la realidad del no apego”.

Esta antología, *La Isla*, reflexiona sobre esto. Sus citas y enseñanzas espirituales son más señaladoras que definiciones o direcciones específicas. A través del uso de varias enseñanzas, referencias, escrituras y algunas de sus propias experiencias en la práctica, Ajahn Pasanno y Ajahn Amaro apuntan a Nibbāna, señalando que Nibbāna es una realidad que cada uno de nosotros puede conocer por sí mismo una vez que reconozcamos el no apego, una vez que materialicemos la realidad del no aferrarse.

*Ajahn Sumedho*

Monasterio Budista Amaravati

# **Semillas: nombres y símbolos**



## 1. ¿QUÉ ES?

**NIbbĀNA** (NIRVĀṆA EN SĀNSCRITO) es una palabra que se emplea para describir una experiencia. Cuando el corazón está libre de toda confusión y está totalmente en acuerdo con la naturaleza –la realidad última (Dhamma)–, experimenta la paz perfecta, alegría y contento. Es este conjunto de cualidades lo que describe Nibbāna. El propósito de este libro es resumir las enseñanzas específicas del Buda que señalan e iluminan maneras para que estas cualidades puedan comprenderse. Desde la perspectiva budista, la realización de Nibbāna es la consumación del más alto potencial humano –un potencial que existe en todos nosotros, sin importar la nacionalidad o la religión–.

Al considerar la terminología budista y muchas de las formas de expresión empleadas en esta antología, es importante tener en mente un par de cosas. En primer lugar, es una característica de las enseñanzas del Buda, particularmente en las escrituras Theravāda, que la verdad y el camino que conduce a ella son indicados a menudo hablando de lo que no son, más que de lo que son.

Este modo de expresión tiene un paralelo aproximado en la filosofía clásica hindú de los Upaniṣads, en aquello que se conoce como principio del *neti... neti*, que significa ‘no esto... no esto’ –es la frase por la cual se rechaza la realidad de las apariencias–. En el lenguaje de la teología cristiana esta estrategia de referirse a lo que las cosas no son se llama *método apofático*, también conocido como la *vía negativa*, y fue usado por muchos eminentes cristianos a través de los siglos.

El Canon Pali tiene mucho del mismo sabor de *vía negativa*, y es la causa de que muchos lectores la hayan confundido con una visión nihilista de la vida. Nada podría estar más alejado de la verdad, pero es fácil ver cómo el error pudo haber ocurrido, particularmente si uno proviene de una cultura dedicada a la afirmación de la vida, tal como a menudo es el caso en Occidente.

La historia nos dice que poco después de su Despertar, el Buda caminaba por una ruta de campo de Magadha, en el valle del Ganges, hacia el encuentro con los cinco compañeros con quienes había practicado austeridades antes de seguir su camino solo, para buscar la verdad a su propia manera. En ese camino un asceta errante de nombre Upaka lo vio aproximarse, y quedó muy impresionado por la apariencia del Buda. No sólo era un príncipe noble y guerrero, que tenía un porte propio de su educación, sino que era de una altura inusual, extraordinariamente bien parecido, estaba vestido con harapos de los ascetas errantes y brillaba con un deslumbrante esplendor. Upaka se sintió inclinado a preguntarle:



1.1) —¿Quién eres, amigo? Tu rostro es tan claro y brillante, tus modos son formidables y serenos. Seguramente debes haber descubierto una gran verdad. ¿Quién es tu maestro, amigo, y qué es lo que has descubierto?

El recientemente iluminado Buda replicó:

—Soy uno que ha trascendido todo, un conocedor de todo. No tengo maestro. En todo el mundo soy el único que está completamente iluminado. Nadie me enseñó esto, llegué a través de mis propios esfuerzos.

—¿Intentas decir que tú afirmas haber vencido el nacimiento y la muerte?

—Ciertamente, amigo, soy un victorioso; y ahora, en este mundo de los ciegos espirituales, voy hacia Benares para proclamar lo inmortal.

—Bueno, muy bien por ti, amigo —dijo Upaka y, moviendo la cabeza, se fue por otro camino.

( MV 1.6)

El Buda se dio cuenta por la partida de Upaka de que la mera declaración de la verdad no necesariamente despertó la fe y no fue efectiva en comunicarla a otros. De modo que para el momento en que llegó al parque de los Ciervos, en las afueras de Benares, y se encontró con sus antiguos compañeros, había adoptado un método mucho más analítico (*vibhajjavāda*). Comenzó su primera enseñanza sistemática, el Dhammacakkappavattana Sutta (El Discurso que Pone en Marcha la Rueda de la Verdad), explicando la verdad cruda de la enfermedad espiritual (*dukkha*, 'lo insatisfactorio, el descontento,

el sufrimiento’) y luego se ocupó de la causa de la enfermedad (*taṇhā*, el deseo o anhelo compulsivo), el diagnóstico (sí, *dukkha* puede ciertamente cesar: *nirodha*) y finalmente describió la medicina (el Noble Óctuple Sendero: *magga*). El propósito de este libro no es el de entrar en el detalle de esta formulación. Basta decir que todo lo que declara como “el estado saludable” (para continuar con la analogía) es que este Camino Medio que ha descubierto “aporta visión, aporta conocimiento, guía hacia la calma, a la visión interior, al Despertar y a Nibbāna”.

Este método de la *vía negativa* se expone aún más claramente en el segundo discurso del Buda, el Anattalakkhaṇa Sutta (MV 1.6), también pronunciado en el parque de los Ciervos, en Benares, y fue la enseñanza que causó que sus cinco compañeros alcanzaran el Despertar, la liberación del corazón de toda confusión e impureza. En este discurso el Buda usa la búsqueda del *yo* (*attā*, en pali; *ātman*, en sánscrito) como tema y, usando un método analítico, demuestra que no puede ser encontrado un *yo* en relación con ninguno de los factores del cuerpo o de la mente; y luego afirma: “el discípulo noble y sabio se torna desapasionado hacia el cuerpo, las sensaciones, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia”. De esta manera, dice, su corazón es liberado.

Esta explicación implica que, una vez que dejamos ir lo que no somos, la naturaleza de lo que es real se hace evidente –ésta fue la realización que el Buda trató de comunicar a Upaka cuando se encontraron en el camino–. Y como esa realidad está más allá de la descripción, es más apropiado y

menos desorientador dejar que permanezca sin ser descrita. Ésta es la esencia de la *vía de la negación* y va a ser un tema recurrente a lo largo de las próximas páginas.<sup>1</sup>

A través de las enseñanzas del Buda durante cuarenta y cinco años, la mayor parte de su atención la puso en ofrecer descripciones del camino. Si se hablaba de la meta, era a menudo en términos simples y generales (por ejemplo en § 1.5). Sin embargo, uno de los efectos de haber puesto tanto énfasis en el camino es que la tradición *theravāda* se inclinó a hablar muy poco acerca de la naturaleza de la meta y, en consecuencia, a ocasionar que el objetivo –Nibbāna– desaparezca de la vista, se transforme en un concepto vago o aun que se niegue la posibilidad de que pueda alcanzarse en esta época. Uno de los objetivos de este libro es compilar muchos de los pasajes del Canon Pali en los que el Buda habla ciertamente de la naturaleza del objetivo, elucidando esta profunda verdad y alentando su realización.

### *Etimologías*

1.2) Nibbāna: Nirvāṇa en sánscrito. Literalmente, ‘extinción’ (*nir + vā*, irse en un soplo, extinguirse); de acuerdo con

<sup>1</sup> Pasajes particularmente útiles acerca de la filosofía detrás de este principio se encuentran en el capítulo 10, en “La cualidad inaprensible del Iluminado”, y en el capítulo 11, especialmente en los pasajes de “Las preguntas de Upasīva” (11.6 y 11.7).

los comentarios: 'liberación del deseo'. Nibbāna constituye el más alto y último objetivo de todas las aspiraciones budistas, *i. e.*, la absoluta extinción de esa voluntad afirmativa de la vida que se manifiesta como avidez, odio y confusión, aferrándose compulsivamente a la existencia, y por lo tanto también la última y absoluta liberación de todo renacimiento, vejez, enfermedad y muerte, de todo el sufrimiento y la miseria.

Nyanatiloka Bhikkhu, *Diccionario budista*, p. 105.

1.3) 'Des-' (*nir*) + 'atar' (*vāna*). Para comprender las implicaciones de Nibbāna en la vida presente es necesario saber algo de la manera en que el Canon Pali describe el fuego. Ahí el fuego –se dice– es producido por la agitación de la propiedad del calor. Para continuar ardiendo debe tener un sustento (*upādāna*). Su relación con ese sustento es una de dependencia, de aferrarse y estar atrapado. Cuando el sustento desaparece, la propiedad del calor no sigue siendo agitada y el fuego se dice que es liberado. En consecuencia, la metáfora de Nibbāna en este caso tendría la acepción de calmar, junto con una liberación de la dependencia, el apego y el cautiverio. Esto a su vez sugiere que, de todos los intentos para describir la etimología de la palabra Nibbāna, el que más se aproxima es el de Buddhaghosa propuesto en *El camino de la purificación: des (nir) + atar (vāna): 'desatar'*.

Ṭhānissaro Bhikkhu, *La mente como fuego desatado*, p. 2.

## Definiciones

1.4) Antes de mi Despertar, cuando era aún sólo un *bodhi-satta* no iluminado, estando sujeto al nacer, a envejecer, a la enfermedad, a la muerte, a la pena y a las impurezas, busqué lo que estaba también sujeto a estas cosas. Entonces pensé: “¿Por qué estando sujeto al nacer, a envejecer, a la enfermedad, a la pena y a la impureza busco aquello que también está sujeto a estas cosas? Supongamos, estando yo mismo sujeto a estas cosas, viendo el peligro en ellas, buscara lo no creado, lo que no envejece, no enferma, lo inmortal, sin pena, la pura liberación del cautiverio, Nibbāna”.

(M 26.13)

1.5) Aquello que es la extinción de la codicia, del odio y de la confusión se llama Nibbāna.

(S 38.1)

1.6) Esto es verdaderamente lo más pacífico y refinado, es decir, el quietarse de todas las formaciones, la renuncia a todas las adquisiciones y todo sustrato del renacer, el desaparecer del anhelo compulsivo, el cese, Nibbāna.

(A 10.60)

1.7) El completo consumirse, el cese, Nibbāna ocurre con el definitivo cesar de todo anhelo.

Cuando un monje alcanza Nibbāna a través del desapego, no hay renovación del ser; Māra ha sido vencido y la

batalla ganada, puesto que uno que es así –o tal– ha sobrepasado todo ser.

(Ud 3.10)

El término ‘así’ o ‘tal’ es traducción del vocablo pali *tādi* –epíteto usado ocasionalmente para el Iluminado–. Lo veremos también en 6.7 y 6.8, en pasajes de Nāṇananda Bhikkhu.

1.8) Extasiados con la lujuria (*rāga*), enfurecidos con ira (*dosa*), cegados por la confusión (*moha*), abrumados, con la mente atrapada, la gente apunta a su propia ruina, a la ruina de otros, a la ruina de ambos, y experimenta dolor mental y aflicción. Pero si se abandonan la lujuria, la ira y la confusión, uno no apunta ni a la propia ruina, ni a la ruina de otros, ni a la de ambos, y no experimenta dolor mental o aflicción. De este modo Nibbāna es visible en esta vida, inmediato, apetecible, atractivo y comprensible para el sabio.

(A 3.55)

1.9) Así como una roca de masa sólida permanece imperturbable con el viento, de la misma manera ni las formas visibles, ni los sonidos, ni los olores, o los gustos, ni las sensaciones corporales, ni lo deseado, ni lo no deseado pueden causar que uno así vacile. Su mente es firme, ganada es la liberación.

(A6.55)

1.10) El cese de la codicia, del odio y de la confusión es lo no formado, lo incondicionado (*asaṅkhata*).

el fin	( <i>Anata</i> )
lo impoluto	( <i>Anāsava</i> )
la verdad	( <i>Sacca</i> )
la otra orilla	( <i>Pāra</i> )
lo sutil	( <i>Nipuṇa</i> )
lo muy difícil de ver	( <i>Sududdasa</i> )
lo que no se debilita	( <i>Ajajjara</i> )
lo imperecedero	( <i>Dhuva</i> )
lo que no se desintegra	( <i>Apalokita</i> )
lo invisible	( <i>Anidassana</i> )
lo no diversificado	( <i>Nippapañca</i> )
la paz	( <i>Santa</i> )
lo inmortal	( <i>Amata</i> )
la meta suprema	( <i>Paṇīta</i> )
lo bendito	( <i>Siva</i> )
la seguridad	( <i>Khema</i> )
el agotamiento del anhelo	( <i>Taṇhākkhaya</i> )
lo asombroso	( <i>Acchariya</i> )
lo maravilloso	( <i>Abbhuta</i> )
no angustia	( <i>Anītika</i> )
lo naturalmente no angustiado	( <i>Anītika-dhamma</i> )
Nibbāna	
no hostil	( <i>Abyāpajjha</i> )
la ausencia de pasión	( <i>Virāga</i> )
la pureza	( <i>Suddhi</i> )

la liberación	<i>(Mutti)</i>
lo independiente	<i>(Anālayo)</i>
la Isla	<i>(Dīpa)</i>
el cobijo	<i>(Leṇa)</i>
el puerto	<i>(Tāṇa)</i>
el refugio	<i>(Saraṇa)</i>
el más allá	<i>(Parāyana)</i>

(S 43.1-44, editado y traducido por Ñāṇamoli Bhikkhu)

Además de estos epítetos, hay muchos otros empleados por el Buda a través del Canon Pali; por ejemplo:

lo sin fin	<i>(Accanta)</i>
lo no creado	<i>(Akatā)</i>
lo interminable	<i>(Ananta)</i>
el cese del sufrimiento	<i>(Dukkakkhaya)</i>
la liberación del anhelo	<i>(Annāsa)</i>
lo no compuesto	<i>(Asaṅkāra)</i>
el más allá	<i>(Para)</i>
la salvación	<i>(Mokkha)</i>
el cese	<i>(Nirodha)</i>
lo absoluto	<i>(Kevala)</i>
la ley	<i>(Pada)</i>
lo inmortal	<i>(Accuta)</i>
lo perdurable	<i>(Akkhara)</i>
el alivio	<i>(Vimutta)</i>
la liberación	<i>(Vimutti)</i>



finalización total	<i>(Apavagga)</i>
liberación de las ataduras	<i>(Yogakkhema)</i>
la quietud	<i>(Santi)</i>
la pureza	<i>(Visuddhi)</i>
la calma, el alivio	<i>(Nibbuti)</i>
lo no nacido	<i>(Ajāta)</i>
lo no originado	<i>(Abhūta)</i>
la liberación con respecto a la lujuria	<i>(Vītarāga)</i>
la destrucción de las pasiones	<i>(Khīṇāsava)</i>
el elemento incondicionado	<i>(Asañkhata dhātu)</i>
el detenerse del ciclo de la existencia	<i>(Vivaṭṭa)</i>

Estos términos son modos de referirse a la misma cualidad esencial e inefable. Se necesitaba tal variedad de expresión, ya que el mismo Buda reconoció que era difícil expresar la comprensión de la verdad en palabras; y describe poco después de su Despertar:

1.11) Consideré: “Este Dhamma que comprendí es profundo, difícil de ver y de comprender, pacífico y sublime, inalcanzable por el mero razonamiento, sutil, experimentable solamente por los sabios”. Pero esta generación se deleita en lo mundano (*ālaya*), se regocija en lo mundano. Es difícil para tal generación ver la verdad, concretamente la condicionada específica (*idappaccayatā*), el origen dependiente (*paṭicca-samuppāda*). Y es difícil de ver esta verdad, específicamente el aquietarse de todas las formaciones, el abandono de todos los apegos (*upadhi*), la destrucción del anhelo

profundo, el *des-apasionamiento*, el cesar, Nibbāna. Si enseñara el Dhamma, los demás no me entenderían, y eso sería agotador y problemático para mí.

(MV 1.5, S 6.1, M 26.19)

Esta visión introspectiva del Buda fue profundamente clarividente, pues ciertamente la gente mundana con frecuencia encuentra esta enseñanza inaceptable (por ejemplo en su encuentro con Upaka, en § 1.1, y en los pasajes § 5.21-26). Afortunadamente, poco después de que este pensamiento se formara en la mente del Buda, fue persuadido a enseñar, y lo hizo libremente de ahí en adelante. Viajó ampliamente a través del noreste de India (Jambudīpa) y, cuando lo invitaban, hablaba con quienquiera estuviese interesado en oír sus enseñanzas.

Mientras viajaba y encontraba oyentes, el Buda se preocupó por hacer llegar su mensaje tan efectivamente como fuese posible. A fin de conseguirlo, empleó una variedad de maneras de hablar. Uno de sus estilos de expresión era el de yuxtaponer quizá seis sustantivos o adjetivos (como los varios epítetos de Nibbāna) con significados superpuestos o que resuenan del mismo modo –ejemplos de este estilo pueden verse en los pasajes de § 1.11, en la segunda hasta la última oración, y en § 1.13, párrafo 2–. Hay varias razones para hablar de tal manera.

En primer lugar, ofrece una constelación de significados, de modo que, de entre las palabras familiares, sería más probable que cuando menos una pudiera alcanzar el

corazón. El Buda casi siempre utilizó una variedad de términos, en vez de definir una cualidad con una sola expresión estándar.

En segundo lugar (y ésta fue la teoría del venerable Ānanda Maitreya, un erudito altamente respetado entre los ancianos de Srī Lanka), porque el Buda hablaba a una gran variedad de públicos –no sólo gente de las cuatro castas, desde granjeros analfabetos hasta especialistas eruditos, como también gente de diferentes regiones que hablaban muchos dialectos– necesitaba utilizar una variedad de términos; de otro modo una gran parte de su audiencia podría perder el significado de lo que estaba exponiendo.

Como maestro, el Buda se destacaba en tomar en cuenta las facultades, disposiciones y condicionamientos de quienes escuchaban, y, si nos basamos solamente en ese hecho, la teoría del venerable Ānanda Maitreya tiene mucho sentido.

El esfuerzo por enseñar el Dhamma y describir Nibbāna efectivamente continuó siendo una tarea exigente, desde el tiempo del Buda hasta el presente. No obstante, a través de los años, muchos sabios ancianos y comentaristas formularon explicaciones y comparaciones que ayudaron a transmitir la profundidad y simplicidad de estas verdades a quienes las escuchaban o leían.

Una de tales exposiciones clásicas se encuentra en “Las preguntas del rey Milinda” –un texto que proviene del tiempo del dominio griego en el norte de la India,

luego de la invasión de Alejandro Magno-. El “Milinda” del título se conoce en la historia europea como Menandro I, un rey griego que gobernó en el noroeste de India desde el año 163 al 150 a.C. La colección está formada con los diálogos entre el rey interesado en la espiritualidad y el monje budista Nāgasena. Aquí se muestran algunas de las preguntas del rey y las respuestas que recibieron de Nāgasena:

1.12) —Reverendo Nāgasena, usted está continuamente hablando sobre Nibbāna. Ahora bien, ¿es posible aclarar la forma o figura o la edad o las dimensiones de Nibbāna, sea por una ilustración o por una razón o por una causa o método?

—Nibbāna, gran rey, no se parece a nada; es imposible.

—Esto, reverendo Nāgasena, no lo puedo admitir –que, si Nibbāna verdaderamente existe, sería imposible hacer conocer su forma o figura, o edad o dimensiones, aun por una ilustración o por una razón o una causa o un método-. Dígame por qué.

—De acuerdo, gran rey; le diré por qué. ¿Hay, gran rey, algo como un gran océano?

—Sí, reverendo señor, hay una cosa tal como un gran océano.

—Si, gran rey, alguien le preguntara: “Gran rey, ¿cuánta agua hay en el gran océano? Y ¿cuántas criaturas vivientes moran en el gran océano?”. Si, gran rey, algún hombre le hiciera esta pregunta, ¿cómo le contestaría?

—Si, reverendo señor, alguien me preguntara: “Gran rey, ¿cuánta agua hay en el gran océano? Y ¿cuántas criaturas vivientes moran en el gran océano?”, yo, reverendo señor, le diría a él: “La pregunta que me hace, señor, es una que no tiene derecho a preguntar; es una pregunta que nadie puede formular; esa pregunta tiene que dejarse a un lado. Los detallistas nunca entraron en el tema del gran océano. Es imposible medir el agua del gran océano o contar los seres vivientes que ahí viven”. Ésa es la respuesta que le daría, reverendo señor.

—Pero, gran rey, si el gran océano realmente existe, ¿por qué le daría una respuesta como ésa? Seguramente tendría usted que medir y contar, y entonces decirle: “¡Hay tanta agua en el gran océano y hay tantos seres vivientes que viven en el gran océano!”.

—Es imposible, reverendo señor. Esa pregunta no es justa.

—Gran rey, así como —si bien el gran océano existe— es imposible medir la cantidad de agua o de contar los seres vivientes que moran en él, precisamente por eso, gran rey, aunque Nibbāna realmente existe, es imposible aclarar su forma o figura o edad o dimensión, sea por una ilustración o por una razón o causa o método. Gran rey, una persona que posea poderes mágicos, o una maestría sobre la mente, podría estimar la cantidad de agua en el gran océano y el número de seres vivientes que ahí habitan; pero esa persona con poderes mágicos, y maestría sobre la mente, no podría jamás ser capaz de aclarar la forma o figura

o edad o dimensiones de Nibbāna, sea por medio de una ilustración o por una razón o una causa o un método.

—Reverendo Nāgasena, demos por hecho que Nibbāna es un éxtasis genuino, puro, y que es imposible aclarar su forma o figura o edad o dimensiones, sea por una ilustración o por una razón o por una causa o método. Pero, reverendo señor, ¿tiene Nibbāna algunas cualidades en común con otras cosas, algo que pudiera servir como una ilustración o ejemplo?

—En cuanto a su forma, gran rey, no lo tiene. Pero en cuanto a las cualidades, hay algunas ilustraciones y ejemplos que podrían ser usados.

—¡Bien, reverendo Nāgasena! Y que yo pueda recibir, aun con referencia a las cualidades de Nibbāna, alguna pequeña luz en un único punto, ¡hable rápido! ¡Apague la fiebre en mi corazón! ¡Atenúela con las frescas y dulces brisas de sus palabras!

—Así como el loto no se contamina con el agua, de la misma manera Nibbāna no está contaminado con ninguna de las corrupciones.

”Así como el agua es fresca y extingue la fiebre, del mismo modo Nibbāna es fresco y extingue cada una de las corrupciones.

”Pero aún más –el agua atenúa la sed de los hombres y animales que corren, cuando están cansados, agobiados y sedientos, y vencidos por el calor. Precisamente del mismo modo, Nibbāna apaga la sed del anhelo por los placeres de los sentidos, el anhelo por la existencia, el anhelo del poder y las riquezas.

”Así como la medicina es el refugio de los seres vivientes angustiados por el veneno, del mismo modo Nibbāna es el refugio de los seres vivientes oprimidos por el veneno de las corrupciones.

”Y más aún: la medicina termina con las enfermedades del cuerpo. Del mismo modo Nibbāna pone fin a todos los sufrimientos.

”Así como... el gran océano es vasto, ilimitado y no se llena con todos los ríos que entran en él. Del mismo modo Nibbāna es vasto, ilimitado y no se llena con todos los seres vivientes que pasan ahí.

”Pero nuevamente más: el gran océano está en flor, por así decirlo, con las flores de sus olas –poderosas, variadas, innumerables–. Del mismo modo Nibbāna florece, por así decirlo, con las flores de la pureza, el conocimiento y la liberación –poderosas, variadas, innumerables–.

”Así como el alimento es el soporte para la vida de todos los seres vivos, así también Nibbāna, una vez realizado, es el soporte de la vida, pues destruye la vejez y la muerte.

”Pero aún más, el alimento es la fuente de la belleza de todos los seres vivos. Y del mismo modo Nibbāna, una vez realizado, es la fuente de la belleza de todas las virtudes de los seres vivos...

”Así como el espacio no es producido, no envejece, no sufre con la muerte, no deja de existir, no nace, no puede ser manoseado a la fuerza, no puede ser robado por los ladrones, reposa sobre nada, es el camino de los pájaros,

no presenta obstáculos, es interminable –del mismo modo Nibbāna no es producido, no envejece, no sufre de muerte, no desaparece de la existencia, no nace, no puede ser manipulado por la fuerza, no puede ser robado por los ladrones, no reposa en nada, es el camino para el noble, no presenta obstáculos, es interminable–.

”Así como... la joya deseada provoca una sonrisa de satisfacción. Del mismo modo Nibbāna provoca una sonrisa de satisfacción...

”Así como un pico de montaña es extremadamente elevado, del mismo modo Nibbāna es extremadamente elevado.

”Pero aún más, el pico de la montaña es inamovible. Del mismo modo Nibbāna es inamovible.

”Y nuevamente más, es difícil ascender al pico de la montaña.

”Del mismo modo, es difícil ascender por las corrupciones, una y todas.

—Y aún más, en el pico de una montaña –cualquiera y todas– las corrupciones no crecerán.”

—¡Bien, reverendo Nāgasena! ¡Es así! ¡Estoy completamente de acuerdo!

Miln 315-323 (abreviado, traducción de E.W. Burlingame)

Utilizando tal abundancia de ejemplos gráficos, el venerable Nāgasena sigue firmemente los pasos del Buda, ya que a lo largo de su carrera ésta fue una herramienta que usó frecuentemente para transmitir o expresar un punto



y ayudar a que se estableciera firmemente en la memoria de quien escuchaba. Otro método similar empleado era la formulación de una lista numerada de cualidades, por ejemplo, “las cuatro nobles verdades”, “las tres características”, “los siete factores del Despertar”, etcétera, establecer este sistema en la memoria y luego ayudarla en su búsqueda.

Como un resumen de esta sección sobre el tema de las definiciones, seguimos con una breve pero completa descripción de los significados de Nibbāna dada por uno de los más eminentes traductores de las escrituras del presente:

1.13) El estado que sobreviene cuando la ignorancia y el anhelo profundo han sido arrancados de raíz se llama Nibbāna (sánscrito, Nirvāṇa) y ningún otro concepto en las enseñanzas del Buda es tan refractario a ser identificado conceptualmente como éste. En cierta manera, que sea tan esquivo era de esperar, ya que Nibbāna se describe precisamente como “profundo, difícil de ver y difícil de entender... inalcanzable mediante el mero razonamiento” (M 26.19). Pero en este mismo pasaje el Buda también dice que es para ser experimentado por el sabio y en sus discursos da suficientes indicaciones de su naturaleza para transmitir alguna idea de su atractivo. El Canon Pali ofrece suficiente evidencia para dejar de lado la opinión de algunos intérpretes de que Nibbāna es mera aniquilación; y aun las visiones más sofisticadas de que Nibbāna es solamente la destrucción de

las impurezas y la extinción de la existencia no pueden sostenerse en pie al examinarlas. Probablemente el testimonio más convincente contra este punto de vista es el bien conocido pasaje del Udāna que declara, con referencia a Nibbāna, que “hay lo no nacido, no devenido, no creado, no condicionado”, cuya existencia hace posible “escapar de lo nacido, devenido, creado y condicionado” (Ud. 8.3). El Majjhima Nikāya caracteriza a Nibbāna en forma similar. Es “Lo no nacido, sin edad, infalible, eterno, sin pena, incorrupto y supremamente seguro respecto al cautiverio”, que el Buda alcanzó en la noche de su Despertar (M 26.18). El Buda afirma su realidad preeminente cuando llama a Nibbāna “la suprema fundación de la verdad”, cuya naturaleza está fuera del engaño y que tiene rango de suprema noble verdad (M 140.26). Nibbāna no puede ser percibido por aquellos que viven en la lujuria y el odio, pero puede ser visto con el surgir de la visión espiritual, y, fijando la mente sobre ella en las profundidades de la meditación, el discípulo puede alcanzar la destrucción de los efluentes (*āsava*, también usualmente traducida como ‘corrupciones’ o ‘manchas’) (M 26.19, M 75.24, M 64.9).

El Buda no dedica muchas palabras a la definición filosófica de Nibbāna. Una razón es que, siendo Nibbāna no condicionado, trascendente y supramundano, no se presta fácilmente a una definición en términos de conceptos que están de modo ineludible atados a lo condicionado, manifiesto y mundano. Otra razón es que el objetivo del Buda

es de orden práctico, de liberar a los seres del sufrimiento, de modo que su acercamiento principal a la caracterización de Nibbāna es para inspirar el incentivo de alcanzarlo y mostrar qué debe ser hecho para lograrlo. Para mostrar que Nibbāna es deseable, como meta del esfuerzo, lo describe como el éxtasis más alto, como el estado de paz más sublime, eterno, libre de pena, y como la suprema seguridad respecto del cautiverio. Para mostrar lo que tiene que ser hecho para alcanzar Nibbāna, para indicar que la meta implica una tarea definida, la describe como el aquietar de todas las formaciones (pensamientos activos), el abandono de todas las adquisiciones, la destrucción del ansia o anhelo profundo, el *desapasionamiento* (M 26.19). Sobre todo, Nibbāna es el cese del sufrimiento, y para aquellos que buscan el fin del sufrimiento esa denominación es suficiente para atraerlos al camino.

Bhikkhu Bodhi, “Introducción  
al Majjhima Nikāya”, pp. 31-32.

Finalmente, como el término Nibbāna tiene de alguna manera una definición amplia, a través de los años ha habido a menudo malentendidos y mal empleo de la palabra. Aquí mencionamos sólo un ejemplo del tiempo del Buda; se remonta a ambas el simbolismo (mencionado luego de § 1.1, más arriba) de *dukkha* como la enfermedad espiritual fundamental y su cese, es decir, el establecimiento de la perfecta salud espiritual por medio de medicina del Noble Óctuple Sendero.

1.14) —Pero, Māgandiya, cuando escuchaste que se dijo eso [de Nibbāna como “la suprema salud”] por errantes predecesores en la tradición de los maestros, ¿qué es esa salud, qué es ese Nibbāna?

Cuando eso fue dicho, el errante Māgandiya se frotó las piernas con sus manos y dijo:

—Ésta es esa salud, maestro Gautama, ésta es ese Nibbāna; pues ahora estoy sano y feliz, sin nada que me aqueje...

—Entonces, Māgandiya, también los errantes de otras sectas son ciegos y sin visión. No conocen la salud, no ven Nibbāna, y sin embargo dicen esta estrofa así:

“El mayor de los bienes es la salud,  
Nibbāna es la más grande felicidad.”

—Esta estrofa fue pronunciada por los primeros seres realizados, completamente despiertos, así:

“El mayor de los bienes es la salud,  
Nibbāna es la más grande felicidad,  
el *óctuple sendero* es el mejor de los caminos,  
ya que conduce con seguridad a lo eterno.”

—Ahora gradualmente se hizo corriente entre la gente común. Y aunque este cuerpo, Māgandiya, es una enfermedad, un tumor, una calamidad y un sufrimiento, refiriéndote a este cuerpo, tú dices:

“Ésta es la salud, maestro Gautama, esto es ese Nibbāna.”

“No tienes esa noble visión, Māgandiya, por medio de la cual tú podrías conocer la salud y ver Nibbāna.”

( M 75.19-21, traducción de Bhikkhu Ñaṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Las diferentes definiciones y descripciones incluidas hasta aquí podrían darles una idea de ambas, la dificultad de dar esas definiciones y también el rango de aproximaciones que el Buda usó para aludir a esto, lo más alto del potencial espiritual.

En el próximo capítulo exploraremos más en detalle la metáfora central que el Buda emplea para describir esta meta espiritual definitiva.

## 2. FUEGO, CALOR Y FRESCURA

*2.1) Los resúmenes de las enseñanzas del Buda raramente transmiten cuánto uso hizo de la metáfora o la comparación. Mucha gente sabe que Nibbāna-Nirvāṇa significa 'apagarse' (como una llama), pero probablemente pocos de entre ellos saben, o aun ni se lo preguntan, ¿qué es lo que se apaga? El Buda tenía un mensaje simple y urgente que transmitir, y fue ingenioso en encontrar siempre términos nuevos y analogías para expresarlo. Sus discursos están llenos de esta creatividad. Cuando recurría a sentidos figurados u otros modos indirectos de expresión, esto se llama pariyāya, literalmente 'un rodeo'; es una 'manera de decir'.*

Richard Gombrich, "Metáfora, alegoría, sátira", en *Cómo comenzó el budismo: la génesis condicionada de las primeras enseñanzas*, p. 65.

**UNA Y OTRA VEZ EL BUDA** usa imágenes de calor y fuego para indicar los estados de insatisfacción y sufrimiento (*dukkha*) inducidos por la pasión, la avidez, el odio y la confusión en todas sus variadas formas. De manera similar emplea imágenes de sombra y frescura para indicar los estados de pura trascendencia. Es importante notar que, generalmente hablando, el Buda usaba términos familiares comunes y comparaciones o símiles para describir aun conceptos y cualidades de difícil comprensión.

No estaba inclinado a *cegar con la ciencia* –como parecía ser la costumbre de muchos de sus contemporáneos–,

pero estaba preocupado por transmitir la verdad de manera que toda la gente interesada pudiera entenderla. La palabra *Nibbāna* misma parece haber sido de uso común: Ajahn Buddhādāsa, un maestro de meditación y estudioso contemporáneo que goza de alta veneración, dijo que la palabra se usaba a menudo en referencia a la cocina, que, cuando el arroz había hervido, uno tenía que dejarlo “*Nibbāna*” por un tiempo para que la temperatura bajara al nivel necesario para comerlo.

Quizá resulte también importante tener en mente que el Buda enseñó en India, una tierra de calor abrasador, y en ese ambiente la frescura puede fácilmente adscribir un aura de bondad y atractivo intrínsecos (esto no obstante la búsqueda de *tapas* –calor espiritual– de los ascetas inspirados en los Vedas, especialmente a través de sus prácticas de automortificación).

En las regiones nórdicas, donde el idioma inglés se originó, *calor* adquiere un aura de atractivo similar; la fuente de opresión y peligro no es el impiadoso sol sino el amargo escalofrío del invierno –“A través del oscuro frío y el desolado vacío”, como T.S. Eliot se refiere en *East Coker*–. De ese modo, es útil tomar nota de los condicionantes personales cuando exploramos y consideramos los términos e imágenes que aparecen en este libro y en las escrituras *theravāda* en general.

Al ser *Nibbāna* la última meta de la práctica budista, es justificable que se considere el término más significativo del Canon Pali. El Buda una vez se refirió a él como la “suprema noble verdad” (M 140.26), de modo que es

en consecuencia valioso tomarse algo de tiempo para explorar este *pariyāya* particular; para investigar por qué el Buda eligió este término específico para referirse a la culminación de la vida espiritual, de dónde vino ese término, qué connotaciones tenía y, por cierto –para seguir la pregunta del profesor Gombrich–, mirar qué es lo que se *apaga*.

Lo que está inmediatamente claro es que el término Nibbāna se refiere a los reinos del calor y la frescura, al fuego y a su extinción. Seguidamente unos pasajes de los escritos de Ṭhānissaro Bhikkhu que tocan este mismo tema. En *La mente como fuego desatado* Ṭhānissaro Bhikkhu nota particularmente los dos contextos en los que el Buda usa la analogía del fuego y los diferentes puntos que extrae de esa analogía, dependiendo del contexto; por ejemplo, si es que le estaba hablando a brahmanes no budistas o a sus seguidores.

2.2) Nibbāna –que literalmente significa la extinción de un fuego– deriva de la forma en que se veía la física del fuego en los tiempos del Buda. Mientras el fuego ardía, se veía como pegado a su combustible, en un estado de agitación y estando atrapado. Cuando se apagaba, se soltaba de su combustible y se tornaba calmo y libre. Por eso, cuando los hindúes de ese momento veían el fuego apagarse, no sentían que estaban viendo la extinción. Más bien veían una lección metafórica de cómo la libertad podía conseguirse con el desapego o ‘dejar ir’.

Ṭhānissaro Bhikkhu, *Las alas del Despertar*, p. 6.



2.3) La imagen de un fuego extinguido no tenía connotaciones de aniquilación para los budistas tempranos. Más bien, los aspectos del fuego que para ellos tenían significación para la analogía del fuego-mente eran éstos: el fuego, cuando está ardiendo, está en un estado de agitación, dependencia, apego y atrapado –aferrado y entrampado con su sustento–. Cuando se extingüía, se tornaba calmo, independiente, indeterminado y desapegado: suelta su sustento y es liberado. Este mismo nexo de acontecimientos, aplicados al funcionamiento de la mente, se da repetidamente en los pasajes canónicos que describen el logro de la meta.

Ṭhānissaro Bhikkhu, *La mente como fuego desatado*, p. 41.

Es en el contexto espiritual y cultural descrito en los párrafos citados sobre el fuego que deberíamos considerar la elección de la terminología del Buda cuando acuña la frase “los tres fuegos” refiriéndose a la pasión, el odio y la confusión (*rāga, dosa y mohā*). Más aún, escogió estos términos muy temprano en su prédica –tradicionalmente se dice que fue en el tiempo de su tercer discurso, el Sermón del Fuego–.

Aunque en el siguiente pasaje Richard Gombrich no hace referencia a la noción védica de que el fuego está latente en todas partes, de todos modos tiene algunas perspectivas muy intuitivas acerca de la función simbólica del fuego en India, particularmente desde la perspectiva del sacerdote brahmán.

2.4) Nirvāna forma parte de una extendida estructura metafórica que abarca la iluminación y sus opuestos. Lo que tiene que desaparecer o extinguirse es el conjunto de los tres fuegos: pasión (o codicia), odio y confusión. De acuerdo con la tradición, el Buda introdujo el concepto de estos tres fuegos en su tercer sermón (MV 1.21 = S 35.28). Este sermón se conoce en inglés como el Sermón del Fuego, pero en pali se llama el *Āditta-pariyāya*, ‘La manera de poner las cosas como si estuvieran en llamas’. El sermón comienza con el simple y sorprendente enunciado “Todo, oh monjes, está en llamas”. El Buda explica entonces qué quiere decir con “todo”. Son todas nuestras facultades (los cinco sentidos más la conciencia), sus objetos y operaciones, y las sensaciones que hacen surgir. Todos éstos están en llamas, con las llamas de la pasión, el odio y la confusión.

Mostré en un artículo anterior (R. Gombrich, 1990: 17-20) que el número de fuegos es de tres, porque el Buda aludía al conjunto de tres fuegos que un hogar brahmán se comprometía a mantener ardiendo, ocupándose de ello cotidianamente, de modo que llegaron a simbolizar la vida en el mundo, la vida de un hombre de familia. Esto se aclara de una manera cristalina en el sermón (A 7.44) en el que el Buda primero yuxtapone los tres fuegos expiatorios con los fuegos de la pasión, el odio y la confusión, y luego, con la ayuda de un juego de palabras, metafóricamente reinterpreta el primero: el fuego del este (*āhavanīya* en sánscrito) dice que representa a los padres; el del oeste (*gārhapatya*) es el del hogar de uno y sus dependientes; el del sur

(*dakṣiṇāgni*), para los hombres santos (renunciantes y brahmanes) merecedores de recibir ofrendas. Es de esta manera –le dice a un brahmán obeso– que un hogar debiera cuidar sus fuegos: sosteniendo a la *gente*.

Generaciones posteriores de budistas no tenían razón en interesarse en los brahmanes védicos o en el debate del Buda con ellos, de modo que el origen de esta metáfora fue olvidado. Por lo que yo sé, no se encuentra en los comentarios. En el Mahāyāna la metáfora fue tan completamente olvidada que la pasión, el odio y la confusión se conocían como los tres venenos...

Dado que aun el núcleo de la metáfora del fuego fue así pronto olvidado por la tradición budista, no sorprende que sus extensiones se olvidaran también. La palabra *upādāna* tiene a la vez un significado concreto y abstracto. En el abstracto significa apegarse, aferrarse; en este sentido es muy usado por los budistas dogmáticos. Concretamente significa aquello que alimenta este proceso. El diccionario pali-inglés, en la entrada correspondiente al vocablo: “[literalmente el sustrato [material] por medio del cual un proceso activo se mantiene vivo y continuando), combustible, suministro, provisión”. De modo que, cuando el contexto trata del fuego, simplemente significa combustible. Los cinco *khandhās*, de la forma [material] a la conciencia, en los textos se refieren a menudo como los *upādāna-kkhandhā*, y esto se traduce a menudo como ‘los agregados del apego’. Aunque no es incorrecta, esta traducción perdió la metáfora.

En mi opinión está claro que el término *khandhā* también formaba parte de la metáfora del fuego. Lo refiero a un pequeño *sutta*... el sermón sobre el “agobio o carga” en el Saṃyutta Nikāya Khandha-vagga, *sutta* 22 = S 22.22. Como en muchos de estos sermones cortos en el Saṃyutta Nikāya, en éste no hay contexto narrativo. El Buda comienza simplemente diciendo: “Monjes, les enseñaré la carga, quien lleva la carga, el levantar de la carga y el dejar la carga”. Está exponiendo una metáfora. La carga, dice, es lo que podríamos llamar los cinco *upādāna-kkhandhā*; luego nombra a los cinco conocidos, desde la materia a la conciencia, llamando a cada uno *upādāna-kkhandhā*. Cada uno es llamado metafóricamente un “paquete de combustible”. El combustible normal era la madera, y podemos –si queremos– extender la imagen a una del brahmán estudiante (*brahmacārin*), una de cuyas tareas diarias era la de recolectar la madera para alimentar los fuegos sagrados...

Éste es un texto corto del Saṃyutta Nikāya, en S 22.61, que establece que los cinco *khandhās* están en llamas (*āditta*), de modo que uno debiera dejar de preocuparse por ellos. Me pregunto si ésta no sería la forma original de la metáfora de “estar en llamas”: las experiencias de quien no está iluminado es como cinco paquetes de madera en llamas. ¡Eso haría muy incómodo cargarlas! Ciertamente, me pregunto si estos textos cortos, S 22.22 y 22.61, no estaban originalmente juntos.

Richard Gombrich, *Cómo comenzó el budismo: la génesis condicionada de las primeras enseñanzas*, pp. 65-68.

Otra influencia en la sociedad en la que vivía y enseñaba el Buda, junto con los brahmanes y sus cuidados del fuego, era la presencia de los *samañas* –la variedad de yoguis errantes y ascetas, entre los que se contaba el Buda a sí mismo y a sus discípulos (muy a menudo se conocía con el nombre de *samaña Gautama* por quienes no eran sus seguidores). Junto con el hecho de poner una sordina a los brahmanes y alentar que se apaguen los fuegos en lugar de cuidarlos y mantenerlos vivos, también chocó con el foco principal de la tradición yoga de su tiempo y también apagó su imagen de la meta espiritual.

2.5) Para los *ṛṣis* [ascetas yoguis] la palabra clave era *tapas*, ‘calor’. Para el Buda, era Nirvāṇa, ‘extinción’ [frescura]. Correspondencia perfecta en el polo opuesto. Inversión. En la tierra en que vivían, la extinción era vista como el fuego yéndose a su casa, retirándose a su morada oscura.

Roberto Calasso, *Ka*, pp. 369-370.

2.6) *Tapas*: Calor, ardor, de la raíz indoeuropea *tap-*, que origina el *tepeo* del latín. Durante mucho tiempo traducido con una variedad de términos (austeridades, penitencia, mortificación, ascetismo)... *tapas* significa al mismo tiempo el calor cósmico y el de dentro de la mente, el que rumia, en el sentido de incubar.

Roberto Calasso, *Ka*, p. 435.

2.7) *Tapas*: Ardor o calor ascético; un tipo de explosión psíquica que en el caso de los dioses conduce a la creación de universos y en los humanos a la adquisición de poderes tales que incluso los dioses tiemblan ante ellos. Shiva, como el asceta supremo, sostiene el universo por medio de sus *tapas*.

Gita Mehta, *Un río sūtra*, p. 290.

2.8) A través de su resistencia, los peregrinos esperaban poder generar el calor, las *tapas*, que ligan a los hombres con la energía del universo, así como el río Narmanda se cree que une la humanidad con la energía de Shiva.

Gita Mehta, *Un río sūtra*, p. 8.

El Buda se opuso al concepto de *tapas* (calor), como la cualidad espiritual más deseada, con su elogio de Nibbāna (frescura). En un gesto único, como el del alentar que se apaguen los tres fuegos, llamó de ese modo la atención de quienes lo escuchaban empleando tácticas de choque –¡que forma de hablar tan audaz y herética!–. Indicaba cómo sus enseñanzas se diferenciaban de las tradiciones que habían heredado de alguna parte y, más importante, proveía metáforas frescas para la meta de la vida espiritual y el camino que conducía hacia ella: apaguen los tres fuegos de la pasión, el odio y la confusión, y llegarán a la plenitud espiritual absoluta de Nibbāna –la paz perfecta e imperturbable–.

Dicho esto, es también importante reconocer que todas las analogías son parciales y que el Buda no siempre se refirió a *tapas* en forma peyorativa; por ejemplo, en el *Ovāda Pāṭimokkha*, una enseñanza impartida a 1250 discípulos *arahant*, las palabras de apertura del Buda fueron: “La resistencia paciente es la austeridad suprema (*tapas*)”, refiriéndose a su misión central y benéfica en la vida espiritual. En forma similar, como se señala en § 2.2 y 2.3, con referencia a la antigua física hindú, la extinción del fuego podía ser vista como su *liberación*, y de ese modo tendría connotaciones positivas también.

No obstante, en las expresiones y entendimiento comunes de la época, los brahmanes y adoradores del fuego que cuidaban sus llamas, junto con los ascetas yoguis empeñados en generar tanto *calor* psíquico como fuese posible, forman parte del contexto dentro del cual el Buda formuló estas metáforas centrales de sus enseñanzas. Este cambio de perspectiva, del fuego y el calor a la frescura, se evidencia probablemente mejor en su primera instancia misma –y la más famosa– en que usó esa expresión: el Sermón del Fuego.

2.9) En una ocasión el Bienaventurado estaba morando en Gayā, en la Cabeza de Gayā, junto con unos mil monjes. Ahí el Bienaventurado se dirigió a los monjes de esta manera:

—Monjes, todo está ardiendo. ¿Y qué, monjes, es el todo que está ardiendo? El ojo está ardiendo, las formas están ardiendo, la conciencia visual está ardiendo, el contacto

visual está ardiendo, y cualquier sensación que surja con el contacto del ojo como condición –sea placentera, dolorosa o neutra– también está ardiendo. ¿Ardiendo con qué? Ardiendo con el fuego de la pasión, con el fuego del odio, con el fuego de la confusión; ardiendo con el nacimiento, la vejez y la muerte; con la tristeza, la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperanza, digo yo.

”El oído está ardiendo... La nariz... La lengua... El cuerpo... La mente está ardiendo... y cualquier sensación que surja con el contacto de la mente como condición –sea placentera, dolorosa o neutra– ésta también está ardiendo. ¿Ardiendo con qué? Ardiendo con el fuego de la pasión, con el fuego del odio, con el fuego de la confusión; ardiendo con el nacimiento, la vejez y la muerte; con la tristeza, la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperanza, digo yo.

”Viendo eso, monjes, el noble discípulo sabio experimenta desencanto hacia el ojo, hacia las formas, hacia la conciencia visual, hacia el contacto del ojo, hacia cualquier sensación que surja con el contacto del ojo como condición –sea placentera, dolorosa o neutra; experimenta desencanto hacia el oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... hacia la mente... hacia cualquier sensación que surja con el contacto de la mente como condición...

”Experimentando desencanto, se vuelven desapasionados. A través del *des-apasionamiento*, el corazón es liberado. Cuando es liberado llega el conocimiento: *Está liberado*. Ellos comprenden: ‘El nacimiento está terminado, la



vida santa se vivió completamente, lo que tuvo que ser hecho fue hecho, no hay más nacimiento en ningún estado del ser’.”

Esto es lo que dijo el Bienaventurado. Inspirados, los monjes se deleitaron en las palabras del Bienaventurado. Y mientras este discurso se decía, las mentes de esos miles de monjes fueron liberadas de los efluentes (*āsava*) a través del desapego.

(S 35.28, MV 1.21)

Toda esta enseñanza gira sobre dos simples palabras: “Viendo esto”, *evaṃ passaṃ*. Dada suficiente claridad de visión –es decir, conocimiento directo e introspectivo (*insight*) de la verdadera naturaleza de las cosas–, los fuegos de la pasión, el odio y la confusión pueden ser completamente enfriados y extinguidos. Es también importante tener en mente la *visión hindú* de un fuego apagándose –mientras que en la mente condicionada occidental la extinción del fuego puede implicar la muerte y la oscuridad, en la cultura espiritual de la India en los días del Buda los fuegos de la pasión, odio y confusión apagándose revelarían la presencia del Dhamma, caracterizado por la pureza, el brillo y la paz (como en § 12.2). El Sermón del Fuego no sólo es de gran importancia a causa de la extinción de los tres fuegos mediante el poder de la sabiduría, sino también porque se le acuerda gran peso en virtud del hecho de que durante su exposición miles de oyentes lograron el Despertar.

Aun si el lector duda de la veracidad histórica de tales afirmaciones, es no obstante significativo que éste sea el

más alto número de personas liberadas a través de la escucha de un solo discurso del Buda, según lo registraron las escrituras. El acontecimiento resulta así adicionalmente cargado por el renombre que adquirió.

Aquí se dan otros ejemplos del uso del simbolismo del fuego, ambos por el Buda y una cantidad de sus discípulos, tal como se encuentran en las escrituras pali.

2.10) Esto dijo el maestro...

—Monjes, hay estos tres fuegos. ¿Cuáles tres? El fuego de la pasión, el fuego del odio, el fuego de la confusión. Éstos, monjes, son los tres fuegos.

El fuego de la lujuria quema a los mortales  
ebrios de placer sensual;  
el fuego del odio quema al malevolente  
que mata otros seres vivientes.

La confusión quema a los desorientados,  
no conscientes del noble Dhamma,  
no conscientes de estos tres fuegos,  
se deleitan en la autoidentificación.

Presos en las ataduras de Māra  
aumentan las filas del infierno,  
las hordas del reino animal,  
los *asuras* y los fantasmas.

Pero aquellos que practican sinceramente  
el Dhamma día y noche,  
considerando la fealdad del cuerpo,  
y sofocan el fuego de la lujuria.

Aquellos nobles, a través de la bondad,  
apagan el fuego del odio,  
y soplan el fuego de la confusión  
con la sabiduría que conduce al penetrar.

Habiendo extinguido estos fuegos,  
esos sabios,  
infatigables día y noche,  
alcanzan el Nibbāna definitivo  
y comprenden el reino del dolor.

Estos nobles que ven, los maestros,  
sabios que realmente conocen,  
han visto ciertamente el fin del nacimiento,  
no experimentarán más el devenir.

(Iti 93)

El siguiente pasaje incluye nuestro primer encuentro, en estas páginas, con Vacchagotta, un personaje cuyas preguntas persistentes dieron lugar a algunas de las más memorables enseñanzas del Buda.

2.11) El *samaṇa* Gautama... declara el renacimiento de un

discípulo que falleció de esta manera: “Ese que renació aquí, ese que renació allí”. Pero en el caso de un discípulo que era una persona del tipo más elevado, una persona suprema, uno que alcanzó el logro supremo, cuando ese discípulo falleció, no declara su renacimiento de este modo: “Ese que renació aquí, quien renació allí”. Más bien declara de ellos: “Cortaron el anhelo, se extirparon de sus ataduras y, atravesando por completo la arrogancia, pusieron fin al sufrimiento”.

—Había perplejidad en mí, maestro Gautama, había duda: ¿cómo debe entenderse aquí el Dhamma del *samaṇa* Gautama?

—Es normal para ti que estés perplejo, Vaccha, es normal para ti que dudes. La duda surgió en ti acerca de un asunto desconcertante.

“Yo declaro, Vaccha, el renacimiento para quien se impulsa con el apego como combustible, no para quien no se impulsa con el apego. Así como el fuego arde con combustible, pero no sin combustible, del mismo modo, Vaccha, yo declaro el renacer para uno con combustible, no para quien no lo tiene.” (*Sa-upādānassa khvāhaṃ Vaccha upapattiṃ paññāpemi no anupādānassa.*)

Aquí tenemos un caso de doble sentido deliberado, con *upādāna*, que significa a la vez “combustible” y “apego” subjetivo.

—Pero, maestro Gautama, cuando una llama es alimentada

por el viento y dura un tiempo, ¿qué dice que es el combustible en esta ocasión?

—Vaccha, cuando una llama es alimentada por el viento y dura un tiempo, yo digo que está alimentada por el viento. El viento, Vaccha, es su combustible en esta ocasión.

—Y, maestro Gautama, cuando el cuerpo de un ser es depositado y no ha renacido aún en otro cuerpo, ¿cuál dice el maestro Gautama que es su combustible en esa ocasión?

—Vaccha, cuando un ser ha depositado su cuerpo y no ha renacido aún en otro cuerpo, digo que su anhelo es el combustible. El anhelo profundo es, Vaccha, el combustible en ese caso." (*Tam ahaṃ taṅhūpādānaṃ vadāmi*).

(S 44.9)

## 2.12) Sumedhā:

Cuando lo inmortal existe  
¿por qué buscar los placeres sensuales  
como fiebres ardientes?  
Cada deleite sensual  
está en llamas, ardiendo-hirviendo.

Cuando una tea  
en tu mano está prendida  
suéltala  
y no te quemarás.

La sensualidad es como esa tea:  
aquellos que no la sueltan se queman.

(Thig 504-506)

2.13) Supongan, *bhikkhus*, que una persona arroja una antorcha de paja ardiendo en una espesura de pasto seco. Si ese individuo no la extingue rápidamente con sus pies y manos, las criaturas que viven en el pasto y la madera se encontrarán con la calamidad y el desastre. Del mismo modo, si cualquier *samaña* o brahmán no abandona pronto, disipa, anula y extingue las percepciones malsanas que surgen en ellos, vivirán en el sufrimiento en esta misma vida, con irritación, desesperanza y fiebre; y con la separación del cuerpo, después de la muerte, se podría esperar un mal destino para ellos.

Supongan, *bhikkhus*, una persona que arroja una antorcha de paja en una espesura de pasto seco. Si ese individuo la extingue rápidamente con sus manos y pies, las criaturas que viven en el pasto y la madera no encontrarán la calamidad y el desastre. Del mismo modo, si un *samaña* o brahmán rápidamente abandona, disipa, anula y extingue las percepciones malsanas que han surgido en ellos, vivirán felizmente esta misma vida, sin irritación, desesperanza y fiebre; y con la separación del cuerpo, después de la muerte, se podría esperar un buen destino para ellos.

(S 14.12)

Este capítulo se cierra con una colección de versos de algunos de los monjes y monjas de la época del Buda.

Comenzamos con las expresiones menos sutiles de la analogía del fuego, las llamas de la pasión, y concluimos con las más refinadas –el apagarse de la llama como símbolo de la absoluta liberación, la liberación verdadera y feliz del corazón, la transformación de todo el calor mental y la llama en la pura luz del Dhamma e igualmente en la frescura de Nibbāna–.

2.14) Vaṅgīsa:

Ardo con lujuria  
mi mente está en llamas,  
por favor, maestro Gautama,  
tenga compasión,  
¿cómo las apago?

Las percepciones torcidas  
son las que mantienen tu mente en llamas.  
Mira a través del glamur  
la lujuria que enciende,  
mira todas las cosas compuestas,  
como otras, no atractivas,  
no yo.

Deja que la lujuria enorme  
se enfríe  
del ardor sin fin.

(Thag 1223-1224)

2.15) Sumedhā:

Hay esto: más allá de la vejez,  
esto: más allá de la muerte,  
esto: lo que no envejece, el estado inmortal,  
esto: libre de aflicción  
de toda animosidad,  
sin obstrucciones, sin trabas,  
libre de todo miedo,  
no ardiendo.

(Thig 512)

2.16) A Hemaka:

Cuando se disipan  
la pasión y el deseo  
por las cosas apreciadas,  
sonidos y visiones agradables,  
pensamientos y sensaciones,  
el estado inmortal,  
Nibbāna,  
aparece.

Con plena atención  
en el aquí y ahora,  
aquellos que saben esto  
son calmados para siempre,  
han cruzado



al más allá del mundo.

(SN 1086-1087)

2.17) Paṭācārā:

Cuando aran sus campos  
y siembran la tierra con semillas,  
nutriendo a las mujeres y los niños,  
la gente laica gana recompensas.

Yo he cultivado bien la virtud,  
seguí las reglas de mi maestro,  
no soy orgullosa ni perezosa,  
¿por qué no encontré Nibbāna?

Lavando mis pies, miré el agua  
fluyendo de lo alto a lo bajo,  
mi mente estaba concentrada,  
contenida como un noble caballo.

Luego, tomando la lámpara  
y entrando a mi cabaña,  
revisé mis sábanas,  
me senté en la cama.

Levantando una aguja  
apagué la mecha ardiente con ella:  
como el fuego que partía

el corazón fue entonces liberado.

(Thig 112-116)

Nuestro verso final fue dicho por el venerable Anuruddha, uno de los *arahants* discípulos del Buda; apropiadamente lo pronunció inmediatamente luego del Parinibbāna, la desaparición del maestro.

2.18) Anuruddha:

Las corrientes de la respiración han cesado todas,  
inalteradas,  
con corazón firme el sabio,  
el que tenía visión,  
inclinándose  
al Nibbāna  
arribó a la paz.

Imperturbable,  
impávido frente al dolor;  
como una llama que parte  
el corazón fue entonces liberado.

(S 6.15)

**El terreno**



### 3. ESTO Y AQUELLO, Y OTRAS COSAS

**TAL VEZ UN BUEN LUGAR** para empezar a contemplar la naturaleza de Nibbāna es en el reino más mundano de las cosas, ya que, así como el Buda comenzó su discurso de las Cuatro Nobles Verdades con la experiencia común y tangible de *dukkha* –lo insatisfactorio–, será muy conveniente comenzar esta investigación dentro del reino de lo familiar y luego desde ahí progresar hacia lo más sutil y de difícil comprensión.

Hay, por supuesto, muchas maneras de mirar el mundo de las cosas. La mayoría de la gente tiende a encuadrar el dominio empírico en términos de agradable-desagradable, mío-tuyo, existe-no existe, etcétera; mas para los fines de esta exploración vamos a limitar nuestra manera de mirar las cosas a dos principales: *a)* el estudio de cómo las cosas se relacionan entre sí y *b)* la consideración de las cosas en términos de una relación de sujeto-objeto.

El Buda y los maestros de meditación que siguieron sus pasos hablaron extensamente sobre las dos aproximaciones.

La razón principal es que, desarrollando un entendimiento de la naturaleza de lo condicional, así como se manifiesta en ambos modos señalados, se hace posible ver que hay un medio y una apertura para escapar de la condicionalidad.

El Óctuple Sendero descrito por el Buda es exactamente este medio. No obstante, en este punto la gente a menudo encuentra una paradoja: si la meta, Nibbāna, es por definición no causada, ¿cómo puede un camino de práctica –que es causado por naturaleza– traer aparejada tal meta? En el Milindapañha el monje Nāgasena responde a esta pregunta con una analogía. Dice: el camino de la práctica no causa Nibbāna, simplemente te lleva ahí. Así como el camino de la montaña no causa que la montaña exista, simplemente nos guía adonde ya está.

Para comenzar esta exploración sobre la causalidad y en consecuencia aproximarnos a la *montaña*, veamos algunos comentarios hechos por maestros contemporáneos del Buda.

3.1) *Idappaccayatā* o *condicionalidad* es la ley natural, la verdad natural de que todo depende de causas y condiciones. En todas las cosas que son *no yo*, en todas las cosas que cambian naturalmente, el cambio siempre opera de acuerdo con causas y condiciones. *Idappaccayatā* es el hecho de que, *con eso* como causa, *esto* existe. Con *eso* como condición, *esto* existe. La existencia de cualquier cosa y el cambio de esa existencia dependen de causas y condiciones. Saquen las condiciones y *esto* no existirá.

Usamos la palabra *idappaccayatā* para aplicarla a todo –el universo entero; ambos, físico y mental–, pero cuando hablamos solamente de cosas vivientes, especialmente de la conciencia de cosas vivientes, hablamos de una manera más específica. Hablamos de *paṭiccasamuppāda*, el origen dependiente: debido a estas, y estas, y estas, y estas, y estas condiciones, *dukkha* surge. También hablamos de *paṭicca-nirodha*, la extinción dependiente. Por medio de la extinción de esa condición, que depende de la extinción de esta condición, *dukkha* se extingue, termina...

La comprensión de *idappaccayatā* –la condicionalidad– y de *paṭiccasamuppāda* –el origen dependiente– es crucial para entender la mente, cómo el sufrimiento se elabora y cómo eliminarlo.

*Venerable Buddhādāhsa Bhikkhu*,  
charla sobre el Dhamma no publicada, 1988  
(traducción de Santikaro Bhikkhu).

3.2) El Buda expresó la condicionalidad del *esto-aquello* [*idappaccayatā*] en una fórmula que parece simple:

1. Cuando esto es, aquello es.
2. Del surgir de esto ocurre el surgir de aquello.
3. Cuando esto no es, aquello no es.
4. Del cesar de esto ocurre el cesar de aquello.

(A 10.92)

Hay muchas maneras posibles de interpretar esta fórmula, pero sólo una hace justicia a ambas, la manera en que la fórmula es puesta en palabras y la manera compleja y fluida en que los ejemplos específicos de las relaciones causales se describen en el Canon. Esa manera es la de ver la fórmula como la interacción de dos principios causales, uno lineal y el otro sincrónico, que se combinan para formar un patrón no lineal. El principio lineal –tomando 2 y 4 como un par– conecta los eventos, en vez de los objetos, a través del tiempo; el principio sincrónico –1 y 3– conecta objetos y eventos en el momento presente. Los dos principios se cruzan, de modo que cualquier momento dado está influido por dos conjuntos de condiciones: una entrada o aporte actuando desde el pasado y una entrada o aporte actuando desde el presente. Aunque cada principio parece simple, el hecho de que interactúen hace que sus consecuencias sean muy complejas (por ejemplo A 6.63). Para comenzar, todo acto tiene repercusiones en el momento presente, junto con reverberaciones que se extienden al futuro. Dependiendo de la intensidad del acto, estas reverberaciones pueden durar por un tiempo muy breve o muy largo. Por consiguiente, cada evento ocurre en un contexto determinado por los resultados combinados de eventos pasados que provienen de un amplio alcance en el tiempo, junto con los resultados o consecuencias de los hechos del presente. Estos efectos o resultados pueden intensificarse unos a otros, pueden coexistir con poca interacción o pueden anularse entre sí. De este modo, aun cuando es posible predecir



que un cierto tipo de acto tenderá a dar un cierto tipo de resultado –por ejemplo, actuar con ira llevará al dolor– no hay manera de predecir cuándo o dónde el resultado se hará sentir (por ejemplo, M 136.8-21).

La complejidad del sistema se destaca aún más por el hecho de que ambos principios causales se juntan en la mente. A través de sus puntos de vista e intenciones la mente asume un papel causal en el mantener los dos principios en acción. A través de sus poderes sensoriales es afectada por el resultado de las causas que puso en movimiento. Esto crea la posibilidad de que los principios causales se retroalimenten, y a que la mente reaccione frente a los resultados de sus propias acciones.

Estas reacciones pueden tomar la forma de bucles de realimentación positiva, intensificando la participación o contribución inicial y sus resultados, en forma parecida al rugido de un parlante ubicado cerca de un micrófono que toma el sonido. También pueden crear bucles de realimentación negativa, contrarrestando o neutralizando la participación original, a la manera de la acción de un termostato que apaga un calefactor cuando la temperatura en un cuarto es demasiado alta, y lo vuelve a encender cuando baja demasiado. Dado que los resultados de la acción pueden ser inmediatos, y la mente puede reaccionar frente a ellos inmediatamente, estos bucles realimentadores pueden a veces derrapar fuera de control rápidamente; en otros momentos pueden actuar como controles hábiles de nuestra conducta. Por ejemplo, un hombre puede actuar

basado en la ira, lo cual le da un sentido inmediato de malestar, frente al cual puede reaccionar con más ira, creando de ese modo un efecto de *bola de nieve*. Por otro lado, podría llegar a entender que la ira le está causando malestar, de modo que inmediatamente hace lo que puede para pararla. No obstante, puede también ocurrir a veces que el resultado de su acción en el pasado pueda oscurecer el malestar que se está causando a sí mismo en el presente, de modo que no reacciona inmediatamente frente a esto de una manera u otra. De este modo, la combinación de dos efectos causales –influencias del pasado interactuando con aquéllas en el presente inmediato– explica la complejidad de las relaciones causales tal como funcionan en el nivel de la experiencia inmediata. De todos modos, la combinación de los dos principios también abre la posibilidad de encontrar un modo sistemático para romper la red causal. Si las causas y efectos fuesen completamente lineales, el cosmos sería totalmente determinista, y nada podría hacerse para escapar del mecanismo del proceso causal. Si fuesen enteramente sincrónicos, no habría una relación de un momento al siguiente, y todos los acontecimientos serían arbitrarios. La red podría romperse totalmente o reformarse espontáneamente sin ninguna razón. Sin embargo, con los dos modos trabajando juntos, podemos aprender de modelos causales observados en el pasado y aplicar su visión introspectiva y directa (*insight*) para desenredar el operar en el presente del mismo modelo causal. Si nuestra visión instrospectiva y directa es verdadera, podemos

entonces liberarnos de esas pautas. Por esta razón, el principio de condicionalidad de *esto-aquello* provee un fundamento ideal, tanto teórico como práctico, para una doctrina de liberación. Y, como maestro, el Buda tomó gran ventaja de sus implicaciones, usándolo de forma tal que explica o justifica no sólo la presentación y el contenido de sus enseñanzas, sino también su organización, sus funciones y su utilidad. Explica incluso la necesidad de las enseñanzas y el hecho de que el Buda fuera capaz de enseñarlas en primer lugar.

Ṭhānissaro Bhikkhu,

*Las alas del Despertar*, pp. 10-12.

Ejemplos de estos dos tipos de relaciones también serían: *a)* para el principio lineal que conecta eventos, en vez de objetos, a través del tiempo –si te envían un regalo de bienvenida, la próxima vez que los ves te sientes inmediatamente agradecido y amigable en relación con ellos–; *b)* para el principio sincrónico que conecta objetos y eventos en el momento presente –cuando la luz del sol ilumina nuestro cuerpo, una sombra se forma simultáneamente–. Los pasajes siguientes resumen las definiciones del Buda acerca del origen dependiente, la condicionalidad específica y la relación entre ellas:

3.3) ¿Y qué, *bhikkhus*, es el origen dependiente? Con el nacimiento como condición, vejez-y-muerte aparecen: haya un surgir de *tathāgatas* o no, esta naturaleza de las cosas aún

se mantiene, la estabilidad del Dhamma, este orden causal, el relacionarse de esto con aquello (*idappaccayatā*, condicionalidad específica). Un *tathāgata* despierta frente a esto y se abre paso, lo supera. Totalmente iluminado, comprendiéndolo completamente, lo explica, lo enseña, lo proclama, lo establece, lo revela, lo analiza, lo elucida. Y dice: “¡Vean! Con el nacimiento como condición, *bhikkhus*, vejez-y-muerte aparecen”.

Con el devenir como condición, el nacimiento (...) Con el apego como condición, el devenir (...) Con el deseo como condición, el apego (...) Con las sensaciones como condición, el deseo (...) Con el contacto como condición, las sensaciones (...) Con las seis bases sensoriales como condición, el contacto (...) Con la mentalidad-materialidad como condición, las seis bases sensoriales (...) Con la conciencia como condición, la mentalidad-materialidad (...) Con las formaciones volitivas como condición, la conciencia (...) Con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas: haya o no haya el surgir de *tathāgatas*, esta naturaleza de las cosas aún se mantiene, la estabilidad del Dhamma, este orden causal, la relación de esto con aquello. Un *tathāgata* despierta frente a esto y se abre camino, lo supera. Totalmente iluminado, comprendiéndolo completamente, lo explica, lo enseña, lo proclama, lo establece, lo revela, lo analiza, lo elucida. Y dice: “¡Vean! Con la ignorancia como condición, *bhikkhus*, las formaciones volitivas aparecen”.

De este modo, *bhikkhus*, ese *ser-así* en ello [de acuerdo con su naturaleza intrínseca] (*tathatā*) –la invariabilidad

(*avitathatā*), el *no-de-otra-manera* (*anaññathatā*), el relacionarse de esto con lo otro –a esto se le llama el origen dependiente–.

¿Y qué, *bhikkhus*, son los fenómenos que surgen en forma dependiente? *Vejez-y-muerte* es no permanente, compuesto, surgido en forma dependiente, sujeto a declinar, a desvanecerse, a desaparecer y a cesar. Del mismo modo el nacimiento, el devenir, el aferrarse, el deseo, las sensaciones, el contacto, las seis bases sensoriales, la mentalidad-materialidad, la conciencia, las formaciones volitivas y la ignorancia. Éstos son también no permanentes, compuestos, surgidos en forma dependiente, sujetos a declinar, a desvanecerse, a desaparecer y a cesar. Éstos, *bhikkhus*, son llamados los fenómenos surgidos en forma dependiente.

(S 12.20)

3-4) ¿Y cuál es el noble método que es bien observado y bien penetrado por el conocimiento directo?

Está el caso en que un noble discípulo nota:

Cuando está esto, está aquello.

Del surgir de esto viene el surgir de aquello.

Cuando no está esto, no está aquello.

Del cesar de esto viene el cesar de aquello.

En otras palabras:

Con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas aparecen.

Con las formaciones volitivas como condición, la conciencia aparece.

Con la conciencia como condición, la mentalidad-materialidad aparece.

Con la mentalidad-materialidad como condición, las seis bases sensoriales aparecen.

Con las seis bases sensoriales como condición, el contacto aparece.

Con el contacto como condición, la sensación aparece.

Con la sensación como condición, el deseo aparece.

Con el deseo como condición, el apego aparece.

Con el apego como condición, el devenir aparece.

Con el devenir como condición, el nacimiento aparece.

Con el nacimiento como condición, entonces la vejez y la muerte, la pena, la lamentación, el dolor, la tristeza y la desesperanza, todas aparecen.

Así es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

Ahora, con el desaparecer sin dejar rastro, cesar o la ausencia de esa misma ignorancia, viene el cesar de las formaciones volitivas.

Con el cesar de las formaciones volitivas, viene el cesar de la conciencia.

Con el cesar de la conciencia, viene el cesar de la mentalidad-materialidad.

Con el cesar de la mentalidad-materialidad, viene el cesar de las seis bases de los sentidos.

Con el cesar de las seis bases de los sentidos, viene el cesar del contacto.

Con el cesar del contacto, viene el cesar de la sensación.

Con el cesar de la sensación, viene el cesar del deseo.

Con el cesar del deseo, viene el cesar del apego.  
Con el cesar del apego, viene el cesar del devenir.  
Con el cesar del devenir, viene el cesar del nacimiento.  
Con el cesar del nacimiento, entonces la vejez y la muerte,  
la pena, la lamentación, el dolor, la tristeza y la desesperanza, todas cesan.  
Así es el cesar de toda esta masa de sufrimiento.  
Éste es el noble método que es bien observado y bien penetrado por el conocimiento directo.

(S 12.41, A 10.92)

Dicen las escrituras que durante las semanas que siguieron inmediatamente a su Despertar, el Buda contempló este modelo del conocimiento directo o introspectivo; era uno completamente nuevo para él. Describe la esencia de ambos la enfermedad espiritual central y su solución.

Este proceso del origen dependiente, resumido muy sucintamente en este *sutta*, contiene en él material más que suficiente para un libro sobre ese tema. Sin embargo, para permanecer enfocados en los temas al alcance de la mano, presentaremos simplemente el texto para su propia investigación, en vez de continuar aquí con explicaciones detalladas.

El sujeto de la causalidad, y las muchas maneras en que las diferentes cosas se condicionan mutuamente –tal como se enumeran en las 24 categorías del *paṭṭhanā* (relaciones condicionadas) en el Abhidhamma Piṭaka y tal como se resumen en § 3.2– se refieren a las diferentes

maneras en que los aspectos de la realidad objetiva interactúan. Contemplando la naturaleza dependiente de todos estos fenómenos estamos en una mejor posición para apreciar su naturaleza esencialmente vacía y relacionarnos con ellos con menos confusión y apego.

Ahora daremos un paso atrás figurado, desde el ver solamente la interrelación de varios objetos y mirar un poco la relación entre todos estos objetos y aquello que los experimenta, el aparente sujeto.

A menudo sentimos que hay un *yo* ahí que está haciendo la experiencia del mundo allí afuera, y podemos incluso hacer la experiencia de pensamientos y sensaciones como parte del mundo del que *yo* estoy consciente. No obstante, una de las más profundas y liberadoras visiones intuitivas del Buda fue que la sensación de la *yo-idad* (*ahaṃ-kara*) era sólo una construcción causal creada, como cualquier otro objeto de la percepción. Vio que la solidez del mundo de las cosas y la del *yo* que aparentemente hace la experiencia de ellas eran ambas ilusorias, ambas desprovistas de sustancia. Vio que era más preciso hablar en términos de un *ojo* –pero de la sabiduría–, que es el verdadero agente de la conciencia.

3.5) Amigo, uno entiende un estado que puede ser conocido con el ojo de la sabiduría (*paññācakkhu*).

(M 43.11, traducción  
de Bhikkhu Bodhi  
y Bhikkhu Ñāṇamoli)



Esta visión perspicaz e introspectiva nos lleva a contemplar la relación de los aparentes sujeto y objeto; cómo la tensión entre los dos genera el mundo de las cosas y quién lo experimenta, y más importante aún: cómo, cuando esa dualidad es penetrada y se aclara, resulta en la liberación del corazón.

Probablemente la más clara y más a menudo citada de las enseñanzas del Buda sobre esto es la que le dio a un errante llamado Bāhiya Dārucīriya. De acuerdo con las escrituras, Bāhiya era un respetado maestro religioso que vivía en el norte de la India, en algún lugar de la costa. Era un asceta de un cierto logro espiritual que asumía que era un ser completamente iluminado. Una noche un *devatā*, que había sido un pariente suyo en una vida anterior, vino hacia él y le informó: “No, no eres un *arahant* y no estás en camino de ser uno tampoco”. Bāhiya quedó afectado por este anuncio y preguntó si había algunos genuinos *arahants* en el mundo. Se le dijo: “Sí, ciertamente”, y su visitante celestial describió al Buda y el lugar en que estaba residiendo. Se dice que Bāhiya comenzó ahí mismo, y en ese momento, una caminata de muchos cientos de kilómetros.

Algunos días después, habiendo llegado al distrito capital de Sāvaththī, encontró al Buda y a un grupo de sus monjes mientras caminaban en su ronda de limosna matinal, a través de los polvorientos y estrechos senderos del pueblo. Con unas zancadas se acercó e hizo una reverencia al Buda, deteniéndolo en su camino, y le pidió recibir una enseñanza sobre el Dhamma. El Buda le señaló que no era ése un

tiempo conveniente para enseñarle, ya que en ese momento estaban recolectando la limosna de sus comidas, y alrededor había toda una oleada de gente y el ajetreo propio de un mercado de pueblo en India al comienzo del día. De todos modos Bāhiya no pudo ser disuadido y respondió diciendo: “La vida es algo incierto, venerable señor, no se conoce cuándo sea que usted o yo podríamos morir; entonces, por favor, enséñeme el Dhamma aquí y ahora”.

Como a menudo ocurre en las escrituras budistas, este intercambio fue repetido tres veces. Finalmente, tanto porque el Buda pudo ver la verdad de la afirmación de Bāhiya (él mismo usaba regularmente el hecho de tal incertidumbre para alentar un sentido de urgencia en sus alumnos), como porque cuando se insistía por tercera vez en cualquier pregunta un Buda tenía que responder, cedió entonces y le dio a Bāhiya esta breve pero concisa enseñanza:

3.6) En lo visto, hay sólo lo visto,  
en lo oído, hay sólo lo oído,  
en lo sentido, hay sólo lo sentido,  
en lo conocido, hay sólo lo conocido:  
Así, Bāhiya, es como tienes que practicar.

Cuando, Bāhiya, hay para ti,  
en lo visto sólo lo visto,  
en lo oído sólo lo oído,  
en lo sentido sólo lo sentido,

en lo conocido sólo lo conocido,  
entonces, Bāhiya, no hay *tu*  
en conexión con eso.

Cuando, Bāhiya, no hay *tu*  
en conexión con eso,  
no hay *tu* ahí.

Cuando, Bāhiya, no hay *tu* ahí,  
entonces, Bāhiya, no estás ahí ni aquí  
ni en el medio de los dos.

Esto, sólo esto, es el fin del sufrimiento.

(Ud. 1.10)

Bāhiya completó la iluminación aún escuchando esas pocas palabras de la enseñanza, arrodillado en el polvo y el ruido de esa mañana en Sāvattthī; y más, coincidiendo con su propio sentido de la frágil naturaleza de la existencia, momentos más tarde fue atropellado por una vaca desbocada y dio su último suspiro.

Era costumbre del Buda honrar a aquellos de sus discípulos que sobresalían en aspectos particulares, por ejemplo, Sāriputta fue declarado como el más aplicado en sabiduría, Dhammadinnā como la monja más hábil en exponer el Dhamma y a Bāhiya le concedió (póstumamente) el honor de ser quien más velozmente ganó completa comprensión de sus enseñanzas.

Esta instrucción a Bāhiya tiene relación próxima con el Kālakārāma Sutta, A 4.24 (en § 6.8) y vale la pena analizarlo en conexión con esa enseñanza. Además, este discurso a Bāhiya, particularmente en sus referencias a no localidad, es comparable con Ud 8.1 (en § 9.2), mientras que también tiene resonancias en el breve comentario hecho por Ajahn Mahā Boowa (incluido en § 9.1). Este abandono de la dualidad de sujeto-objeto en gran medida está supeditado a la correcta comprensión del proceso perceptivo y por consiguiente el derribar de la aparente dicotomía dentro-fuera, del observador y lo observado.

3.7) Un *bhikkhu* debe así investigar que, mientras investiga, su conciencia no se distraiga y se disperse externamente, e internamente no esté fijada, y por medio del no aferrarse a nada deberá permanecer imperturbable. Si su conciencia es... imperturbable, entonces no hay devenir a la existencia, el nacimiento, la vejez, la muerte y el sufrimiento.

(Iti 94)

Este pasaje es comparable a uno dicho en referencia a la monja Jaṭilā Bhāgikhā, A 9.37 (incluido en § 7.7). También evoca el siguiente comentario en un *sūtra* de la tradición budista del norte, dado por un erudito y maestro de meditación contemporáneo:

3.8) Usando su sabiduría innata, observe interiormente la mente y el cuerpo, y exteriormente el mundo. Comprenda

completamente los dos, como si mirara a través de un panel de vidrio: desde el exterior mirando hacia adentro y desde el interior mirando hacia fuera. Interiormente no hay cuerpo ni mente y exteriormente no hay mundo. Pero, a pesar de no haber ni cuerpo, ni mente, ni mundo, el cuerpo, la mente y el mundo funcionan de acuerdo entre sí. A pesar de que funcionan juntos, no están apegados el uno al otro. Esto se llama *reconociendo su propia mente original*. La naturaleza original misma, la mente verdadera, claramente penetra por dentro y por fuera. El reconocimiento de tu mente original es liberador. Cuando no estás apegado a los objetos de los sentidos o al falso pensamiento, obtienes la liberación.

Máster Hsüan Hua, *El Sutra Plataforma, la joya del dharma del Sexto Patriarca*, p. 149.

Un análisis espectacularmente riguroso del proceso perceptivo y la inhabilidad de encontrarse a uno mismo en algún lugar dentro de aquél (como se demostró en la breve enseñanza a Bāhiya) se encuentra en el Sūrangama Sūtra, un texto clave sobre meditación de la escuela Ch'an, de China.

Este pasaje gira en torno al Buda apremiando a Ānanda –su discípulo más cercano y siempre atento asistente– a describir exactamente dónde está su mente:

3.9) Es la culpa de tu mente y ojos que tú fluyes y giras. Te estoy preguntando ahora específicamente sobre tu mente

y ojos, ¿dónde están ahora?

*The Sūrangama Sūtra*, 1.169, p. 7 (edn BTTS 2003).

La investigación es escrupulosa en extremo, con el confiable Ānanda repetidamente perplejo por la sabiduría del Buda, como regularmente ocurría. Cada matiz del objeto, el órgano de los sentidos, la conciencia de los sentidos, toda posible dimensión de sujeto y objeto, son exploradas y se demuestra que no hay lugar donde resida una entidad independiente.

Al final el análisis llega a la misma conclusión que la enseñanza a Bāhiya: cualquier apego que sea a esto/aquello, aquí/allá, sujeto/objeto, dentro/fuera o cualquier cosa en el medio es sinónimo de *dukkha*; abandonen tal apego y *dukkha* necesariamente cesa.

#### 4. “TODO LO QUE ES CONDICIONADO...”

ESTE CAPÍTULO y los dos que lo siguen inmediatamente explorarán más a fondo las cualidades del reino de lo condicionado (*sāṅkhata dhamma*) y la necesidad de abandonarlo y alejarse de él. En primer lugar, señalamos aquí algunas de las evaluaciones del Buda sobre el mundo de lo condicionado y las experiencias habituales de estar enredado en él. Este pasaje corresponde a las reflexiones en soledad del Buda en las primeras semanas que siguieron a su Despertar.

4.1) Este mundo está angustiado, afligido por el contacto de los sentidos, aun lo que se llama el *yo* es de hecho insatisfactorio; porque no obstante cómo él lo conciba el hecho es siempre distinto de eso.

Siempre convirtiéndose en algo diferente, el mundo es asido por *ser*, aquejado por *ser* y sin embargo se deleita en *ser*, pero lo que disfruta produce miedo, y lo que le da miedo es el dolor.

Ahora, esta vida sagrada se vive para abandonar el sufrimiento.

(Ud 3.10)

Fue también en este tiempo que el Buda reflexionó: “Este Dhamma que he comprendido es profundo... sutil, que sólo los sabios pueden experimentar... Si enseño el Dhamma a otros no me entenderán” (como se relata en § 1.11).

Resulta aleccionador que, viendo la densidad y complejidad del reino condicionado de la mente, la materia y los seres vivientes, el recientemente iluminado Buda consideró –al menos momentáneamente– que la tarea de transmitir esta visión interior fundamental estaba fuera de su alcance. Especialmente si uno toma en cuenta los mitos acerca de los innumerables nacimientos del Bodhisattva, todos conduciendo hacia esta última vida como Sammāsambuddha –uno que realiza la total iluminación por sí mismo: “¿toda esa preparación, y luego..?, ¿sería imposible señalar el camino a nadie más?”–.

Afortunadamente la intervención del dios Brahmā Sahampati y su imploración llevaron al Buda a intentar enseñar a “aquellos con sólo un poco de polvo en sus ojos”, y el mundo heredó en consecuencia estas enseñanzas profundas y liberadoras.

No obstante, la duda del Buda es una reflexión saludable acerca de la tarea entre manos para quienes aspiran a la liberación impasible del corazón. El reino de lo condicionado tiene diferentes capas, es multifacético, sutil, formidable, colorido, absorbente, inspirador, aterrador, irritante y en general muy convincente en lo que hace a su sustancialidad, sentido y valor.



Las enseñanzas que veremos aquí están confinadas al área que es la más fundamental y sutil, la insatisfacción inherente a la naturaleza compuesta, condicionada y dependiente del mundo mental y físico. Esto no es porque sea el único aspecto que valga la pena investigar, sino más bien porque es la raíz del tema. Si podemos entender esta cualidad esencial del reino de lo condicionado y cómo funciona, y luego aprendemos a romper este encantamiento, habremos completado la mitad de la tarea de la liberación.

Los siguientes pasajes provienen de dos eminentes comentaristas contemporáneos: el venerable Bhikkhu Payutto, monje tailandés y autor del enciclopédico comentario *Buddhadhamma*, del cual hemos tomado estas citas, y su santidad el Dalai Lama –sus palabras aquí fueron tomadas de una sesión de enseñanzas sobre las Cuatro Nobles Verdades, dadas en el Barbican Centre, de Londres, en 1996–.

En ambas instancias los autores ya se habían referido a los dos primeros tipos de *dukkha*: *dukkha-dukkhatā* –el sufrimiento de las sensaciones dolorosas– y *vipariṇāma-dukkha* –la insatisfacción inherente a la experiencia del cambio–. El tercer tipo, que abordaremos más adelante, es el más refinado de los tres.

4.2) *Saṅkhāra-dukkhatā*: El sufrimiento inherente a todos los *saṅkhāra* (fenómenos), todas las cosas que surgen de causas determinantes; específicamente, los cinco *khandhas*. Esto se refiere a la sujeción de todas las cosas condicionadas a las fuerzas contrarias del nacimiento y la disolución;

de cómo no son perfectas dentro de sí mismas sino que existen sólo como parte del continuo de causa y efecto. Como tales, es muy probable que causen sufrimiento (esto es, la sensación de sufrimiento o *dukkha-dukkhatā*) cada vez que haya un inflexible deseo profundo y apego a ellas a través de la ignorancia (*avijjā-taṇhā-upādāna*).

El tipo de sufrimiento más importante es el tercero, que describe la naturaleza inherente de todas las condiciones, ambas físicas y mentales. *Saṅkhāra-dukkhatā* como un atributo natural asume un significado psicológico cuando se reconoce que las condiciones son incapaces de producir ninguna satisfacción perfecta, y como tales causarán sufrimiento a cualquiera que trate de aferrarse a ellas.

El principio del *origen dependiente* muestra la interdependencia e interrelación de todas las cosas en la forma de un continuo. Como un continuo, puede ser analizado desde diferentes perspectivas:

Todas las cosas están interrelacionadas y son interdependientes; todas las cosas existen en relación entre sí, todas las cosas existen en dependencia de determinantes; todas las cosas no tienen existencia imperecedera, ni siquiera por un momento; todas las cosas carecen de entidad intrínseca; todas las cosas carecen de causa primera o génesis.

Dicho de otro modo, el hecho de que todas las cosas aparezcan en sus diferentes formas de crecimiento y declinación muestra que su verdadera naturaleza es la de ser un continuo o proceso. Siendo un proceso, lo muestra como un compuesto de numerosos determinantes. La forma de un

continuo o proceso surge porque los diferentes determinantes están interrelacionados. El continuo se mueve y cambia su forma porque los diferentes factores implicados no pueden perdurar, siquiera por un momento. Las cosas no pueden perdurar siquiera por un momento porque no tienen una entidad intrínseca. Dado que no tienen una entidad intrínseca, son enteramente dependientes de los determinantes. A causa de que los determinantes están interrelacionados y son interdependientes, mantienen la forma de un continuo y siendo así interrelacionados e interdependientes indica que no tienen una causa primera.

Para expresarlo en una forma negativa: si las cosas tuvieran una entidad intrínseca, tendrían que tener alguna estabilidad; si fuesen estables, aun por un momento, no estarían verdaderamente interrelacionadas; si no estuviesen interrelacionadas, no podrían formarse como un continuo; si no hubiese un continuo de causa y efecto, el funcionamiento de la naturaleza sería imposible; y, si hubiera algún ser intrínseco real dentro del continuo, no podría haber un verdadero proceso interdependiente de causa y efecto. El continuo de causa y efecto que permite que todas las cosas existan como son sólo puede operar porque tales cosas son transitorias, efímeras, constantemente surgiendo y cesando y no teniendo una entidad intrínseca propia.

La propiedad de ser transitorias, efímeras, surgiendo y cesando se llama *aniccatā*. La propiedad de estar sujetas al nacimiento y la disolución, que en forma inherente implican tensión y conflicto, y de ser intrínsecamente imperfectas,

se llama *dukkhatā*. La cualidad de vacío o carencia de cualquier *yo* real se llama *anattatā*. El principio de *origen dependiente* ilustra estas tres propiedades en todas las cosas y muestra la interrelación e interacción de todas las cosas para producir los diferentes eventos de la naturaleza.

Bhikkhu Payutto, *Origen dependiente*, pp. 14-15.

4.3) Finalmente, llegamos al tercer tipo de sufrimiento, el sufrimiento del condicionamiento. Esto nos remite a la pregunta principal: ¿por qué es ésta la naturaleza de las cosas? La respuesta es porque todo lo que ocurre en *samsāra* se debe a la ignorancia. Bajo la influencia o el control de la ignorancia no hay posibilidad de un estado de felicidad permanente. Siempre surge algún tipo de complicación, algún tipo de problema. Mientras permanezcamos bajo el poder de la ignorancia, es decir, nuestra fundamental incomprensión o confusión acerca de la naturaleza de las cosas, entonces los sufrimientos vienen uno después de otro, como las ondas en el agua.

El tercer nivel de sufrimiento, en consecuencia, se refiere al puro hecho de nuestra existencia no iluminada, que está bajo la influencia de esta fundamental confusión y del karma negativo que surge de ella. La razón por la que se le llama sufrimiento del condicionamiento es porque este estado de existencia es la base no sólo de las experiencias dolorosas en esta vida, sino también de las causas y condiciones del sufrimiento en el futuro.

El *Comentario sobre el compendio del conocimiento válido (Pramāṇavarttika)*, de Dharmakīrti, y los *Cuatrocientos versos sobre el camino medio (Chatusṣataka śāstrakarika)*, de Āryadeva, ambos ofrecen una manera útil de ver este tercer nivel del sufrimiento, y ayudan a profundizar nuestra comprensión de él. Ambos trabajos ponen el énfasis en la reflexión sobre el nivel sutil de la naturaleza transitoria, no permanente, de la realidad.

Es importante tener en mente que hay aquí dos niveles de significado. Uno puede entender la transitoriedad en términos de cómo algo surge, permanece por un tiempo y luego desaparece. Este nivel de transitoriedad o inconstancia se puede entender fácilmente. Podríamos agregar que en este nivel la disolución de algo requiere una condición secundaria que actúa como catalizador para destruir su continuidad. No obstante, hay también una segunda y más sutil comprensión de lo transitorio. Desde esta perspectiva más sutil, el proceso obvio de cambio que acabamos de describir es solamente el efecto o resultado de un proceso dinámico subyacente, más profundo, de cambio. En un nivel más profundo todo está cambiando de un momento a otro, constantemente. Este proceso de cambio momentáneo no se debe a una condición secundaria que surge para destruir algo, sino que la misma causa que lleva a que algo surja es también la causa de su destrucción. En otras palabras, dentro de la causa de su origen yace la causa de su cesar.

Lo momentáneo debiera ser entonces entendido de dos maneras. Primero, en términos de los tres momentos

de existencia de cualquier entidad: en el primer momento, surge; en el segundo instante, permanece; en el tercer instante, se disuelve. Segundo, en términos de cada instante mismo. Un instante no es estático; ni bien surge, se mueve hacia su propio cese.

Siendo que todo surge completo desde el principio, el nacimiento de las cosas viene junto con la semilla o potencial de su disolución. Con respecto a esto, uno podría decir que su cesar no depende de ninguna condición adicional o secundaria. En consecuencia, en el budismo se dice que todos los fenómenos están *accionados por otro*, es decir, están bajo el control de sus causas.

Una vez que hemos desarrollado esta comprensión de la naturaleza transitoria de los fenómenos, podemos situar el entendimiento que tenemos de *dukkha* en este contexto, y reflexionar sobre nuestras vidas como individuos en este mundo *samsárico*. Sabemos que, siendo que el mundo aparece como resultado de sus propias causas y condiciones, debe también ser *accionado por otro*. En otras palabras, debe estar bajo el control del proceso causal que condujo a su surgir. No obstante, en el contexto de *samsāra*, las causas a las que nos referimos aquí no son más que nuestra fundamental confusión o ignorancia (*marigpa*, en tibetano) y los estados engañosos que surgen con la confusión. Sabemos que, mientras estemos bajo la influencia de esta confusión fundamental, no hay lugar para la alegría o la felicidad duraderas. Desde luego, dentro de los tres reinos hay estados que son comparativamente más alegres que

otros. De todos modos mientras permanezcamos en *saṃ-sāra*, sea en el reino de la forma, en el reino sin forma o el reino del deseo, no hay un ámbito en el que la alegría sea duradera. En un análisis final, estamos en un estado de *dukkha*. Éste es el significado del tercer tipo de sufrimiento.

Su santidad el Dalai Lama,  
*Las cuatro nobles verdades*, pp. 53-57.

Ahora volvemos al Canon Pali. Los siguientes pasajes demuestran claramente el poder de la sabiduría reflexiva en el proceso de liberación y la necesidad de apartarse de la fijación en el reino condicionado, si es que la verdad debe realizarse y el corazón liberarse.

4.4) Aquí, padre de familia, un *bhikkhu* bastante apartado de los placeres sensuales, apartado de los estados mentales malsanos, entra y permanece en la primera *jhāna*, que está acompañada por el pensamiento aplicado y sostenido, con gozo y felicidad que surgen de su reclusión. Considera esto y lo entiende de este modo: “Esta primera *jhāna* es condicionada y producida voluntariamente (*abhisāṅkhatam abhisāñcetayitam*), pero todo lo que es condicionado y producido por la voluntad es transitorio, sujeto al cese”. Basado en esto, logra la destrucción de las *āsava* (efluentes o corrupciones). Pero si no logra la destrucción de las *āsava*, a causa de ese deseo por el Dhamma, ese deleite en el Dhamma, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores se

transforma en uno que reaparecerá espontáneamente en las moradas puras para conseguir el Nibbāna final desde ahí, sin retornar más desde ese mundo.

Este pasaje es luego repetido con referencia a las otras tres *rūpa-jhāna*; luego, los cuatro *brahma-vihāra* (*mettā*, afecto bondadoso; *karuṇā*, compasión; *muditā*, alegría apreciativa; y *uppekkhā*, ecuanimidad) y los tres primeros de los *arūpa-jhāna* –el cuarto de éstos (la esfera de ni percepción ni no percepción) y el estado de *nirodha samāpatti* (la cesación de la percepción y la sensación) no se mencionan porque, se dice, son estados demasiado sutiles para que sus factores constituyentes sean usados como objetos de contemplación en la visión directa o introspectiva–.

Después de cada uno de estos párrafos el venerable Ānanda (que es quien expone este discurso) dice:

Esto también es algo que proclamó el Bendito... si un monje permanece diligente, ardoroso y resuelto... logra la suprema protección respecto de la esclavitud que no consiguió anteriormente.

(M 52.4-14, A 11.17 [abreviado])

En el próximo discurso el Buda agrega más detalles respecto de la naturaleza esencialmente insatisfactoria de todas las formaciones. También, de nuevo, apunta al reconocimiento simple y directo de esa misma insatisfacción



a través del hecho de la transitoriedad, como el método clave de contemplación para liberar el corazón de la esclavitud del reino de lo condicionado.

4.5) Entonces el venerable Ānanda y un grupo de monjes fueron adonde permanecía el Bendito en Pārileyyaka, al pie del auspicioso árbol *sāla*, y al llegar, luego de hacer las reverencias a él, se sentaron a su lado. Mientras estaban sentados ahí, el Bendito los instruyó, urgió, estimuló y animó hablando del Dhamma. Entonces surgió este pensamiento en uno de los monjes: “Ahora, me pregunto: ¿conociendo de qué modo, viendo de qué modo, puede uno poner fin inmediatamente a las impurezas mentales?”.

El Bendito, viendo perceptivamente el hilo del pensamiento de la mente del monje, dijo a los monjes: “He analizado y enseñado a ustedes el Dhamma, monjes. He analizado y enseñado a ustedes los cuatro fundamentos de la atención, los cuatro esfuerzos correctos, las cuatro bases del éxito, las cinco facultades, los cinco poderes, los siete factores de la iluminación y el óctuple noble sendero... Y todavía aparece este hilo de pensamiento en la mente de uno de los monjes: ‘Ahora, me pregunto: ¿conociendo de qué modo, viendo de qué modo, puede uno poner fin inmediatamente a las impurezas mentales’.

”Entonces, ¿conociendo de qué modo, viendo de qué modo, puede uno poner fin inmediatamente a las impurezas mentales? Está el caso de cuando una persona ordinaria, no instruida... supone que el cuerpo y la forma son *yo*.

Esa suposición es una formación. Ahora, ¿cuál es la causa, cuál es el origen de esa formación, de dónde nace y se produce? Cuando una persona ordinaria, no instruida, es tocada por una sensación nacida del contacto acompañado de ignorancia, surge el anhelo profundo. Esa formación nace de esto. Y esa formación es transitoria, condicionada, surgida en forma dependiente. Ese anhelo... esa sensación... ese contacto... esa ignorancia es transitoria, condicionada, originada en forma dependiente. Es conociendo y viendo de esta manera que uno puede terminar inmediatamente con las impurezas mentales.

”O no suponen que el cuerpo y la forma son *yo*, pero suponen que el *yo* posee forma... forma como en el *yo*... *yo* como en la forma... o la sensación siendo *yo*... el *yo* como teniendo sensación... sensación como en el *yo*... *yo* como en sensación... o percepción siendo el *yo*... *yo* como teniendo percepción... percepción como en el *yo*... *yo* como en la percepción... o formaciones siendo el *yo*... el *yo* teniendo formaciones... formaciones como en el *yo*... *yo* como en las formaciones... o conciencia siendo el *yo*... el *yo* teniendo conciencia... conciencia como en el *yo*... *yo* como en la conciencia. Ahora, esa suposición es una formación. ¿Cuál es la causa... de esa formación? Cuando una persona ordinaria, no instruida, es tocada por la sensación nacida del contacto acompañado por la ignorancia, surge el anhelo profundo. Esa formación nace de esto. Y esa formación es transitoria, condicionada, surgida en forma dependiente. Ese anhelo... Esa sensación... Ese contacto... esa ignorancia es

transitoria, condicionada, surgida en forma dependiente. Es conociendo y viendo de este modo que uno puede poner fin inmediatamente a las impurezas mentales.

”O... pueden tener una visión como ésta: ‘Este *yo* es el mismo que el universo. Entonces después de la muerte seré constante, duradero, eterno, no sujeto al cambio’. Esta visión sobre la eternidad es una formación... O... pueden tener una visión como ésta: ‘Yo podría no ser, y también podría no ser lo que es mío’. Esta visión nihilista es una formación... O... podrían estar perplejos, dudosos e indecisos con respecto al Dhamma verdadero. Esa perplejidad, duda e indecisión es una formación.

”Ahora, ¿cuál es la causa, cuál es el origen de esa formación, de dónde nace y se produce? Cuando una persona ordinaria, no instruida, es tocada por una sensación nacida del contacto y acompañada por la ignorancia, surge el anhelo profundo. Esa formación nace de eso.

”Entonces esa formación, *bhikkhus*, es transitoria, condicionada y originada en modo dependiente. Ese anhelo... Esa sensación... Ese contacto... Esa ignorancia es transitoria, condicionada, originada en modo dependiente. Cuando uno conoce y ve de este modo, las impurezas o proliferaciones mentales terminan inmediatamente.”

(S 22.81)

Otro pasaje clave del Canon Pali que se relaciona con este tema se encuentra en el colorido y rico Dhātuvibhaṅga Sutta.

4.6) Supongan, *bhikkhus*, un hábil orfebre o su aprendiz que se apresta a preparar el horno calentara el crisol, tomara el oro con las pinzas y lo pusiera en el crisol. De tanto en tanto soplaría sobre él, de tanto en tanto lo rociaría con agua y de tanto en tanto solamente lo miraría. Ese oro se refinaría, bien refinado, completamente refinado, sin fallas, libre de escoria, maleable, fácil de manejar y radiante. Cualquier ornamento que quisiera hacer con él, sea una cadena de oro, o aros, o un collar, o una guirnalda dorada, sería posible. Del mismo modo, *bhikkhus*, ahí entonces queda [en la mente del meditador] sólo ecuanimidad, purificada y brillante, maleable, fácil de manejar y radiante.

Él comprende entonces: “Si dirigiera esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base del espacio ilimitado y para desarrollar mi mente en consecuencia esta ecuanimidad mía, sostenida por esa base, aferrada a él, permanecería por un muy largo tiempo. Si dirigiera esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base de la conciencia ilimitada... a la base de la nada... a la base de ni percepción ni no percepción y desarrollara mi mente en consecuencia, entonces esta ecuanimidad mía, sostenida por esa base, aferrándose a ella, permanecería por un muy largo tiempo”.

Él entiende que “Si dirigiera esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base del espacio ilimitado y para desarrollar mi mente en consecuencia, eso sería condicionado. Si dirigiera esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base de la conciencia ilimitada... a la base de la nada... a la base de ni percepción ni no percepción y para

desarrollar mi mente en consecuencia, eso sería condicionado”. Él no genera ninguna actitud o ninguna intención yendo sea hacia el ser o el no ser. Siendo que no forma ninguna actitud, genera ninguna intención tendiendo sea hacia ser o al no ser, no se aferra a nada en este mundo. Cuando no se aferra, no se agita. Cuando no se agita, personalmente alcanza Nibbāna. Entiende entonces: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tuvo que ser hecho ha sido hecho, no hay nada más que esté yendo hacia ningún estado del ser”.

(M 140.20-22)

Uno de los mensajes que repetidamente aparece en estas enseñanzas concierne al resultado emocional de comprender completamente la realidad condicionada. Una y otra vez es el ver de verdad toda la inestabilidad, la insatisfacción y el vacío en todas las cosas que guía al desencanto y al desapasionamiento respecto del reino de los sentidos, la mente que piensa y aun los estados refinados de conciencia.

Con el encanto roto, la actitud se mueve radicalmente y el corazón cambia. Hay un alejarse natural de lo condicionado, lo nacido y lo que muere. Esta emotiva respuesta al ver claramente la realidad condicionada es para muchos la que más provee el ímpetu para dejar todo, y de ese modo lleva a la posibilidad de alcanzar lo incondicionado.

La reflexión sobre estas limitaciones de la condicionalidad es un tema recurrente en otro de los discursos

significativos del Majjhima Nikāya, el Pañcattaya Sutta. Este discurso describe cómo la naturaleza de la experiencia es sabiamente analizada en meditación, a fin de ver claramente y abandonar todas las formas sutiles o burdas del apego. La descripción del Buda acerca de rastrear “el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de las seis bases del contacto de los sentidos” es una sinopsis muy concisa del proceso de la meditación de la visión clara o de conocimiento directo e introspectivo.

4.7) Sea [basado en] percepciones de la forma o de lo informe, de lo limitado o de lo inconmensurable –algunos afirman la base de la nada, inconmensurable e imperturbable [como el *yo*]–. Sin embargo, todo eso es condicionado y en consecuencia ordinario, pero hay el cese de las formaciones. Habiendo sabido “Hay esto”, y viendo el eludir todo eso, el *tathāgata* fue más allá de eso.

Esta fórmula es luego repetida con respecto a una amplia variedad de visiones especulativas: tres más sobre la naturaleza del *yo* después de la muerte, dieciséis acerca de la relación del *yo* con el mundo y cuatro finales acerca de la confusión sobre Nibbāna aquí y ahora. Todos estos párrafos concluyen con el mismo estribillo:

Todo eso es condicionado y en consecuencia ordinario, pero hay el cese de las formaciones. Habiendo sabido “Hay

esto”, y viendo el eludir todo eso, el *tathāgata* fue más allá de eso.

El Buda concluye entonces su discurso con las siguientes palabras:

*Bhikkhus*, este estado supremo de paz sublime fue descubierto por el Tathāgata, es decir, la liberación a través del no apego, entendiendo cómo realmente son el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de las seis bases del contacto de los sentidos.

(M 102.4-25 [abreviado])

Para continuar a partir de esta enseñanza, aquí hay el ejemplo de un individuo aplicando este útil análisis al reino de los puntos de vista especulativos. Hay, desde luego, muchas otras áreas donde el hábito del apego puede alimentarse y florecer. Por ejemplo, en el perseguir los placeres de los sentidos, en el apego a las convenciones sociales o religiosas y, el más insidioso y sutil de todos, el aferrarse a las sensaciones del *yo*, *mi* y *mío*. Lo que Anātapīṇḍika demuestra aquí, y que Ajahn Chah explica con gran rigor en el pasaje siguiente, es el arte sutil de emplear una convención o un punto de vista y al mismo tiempo sin hipocresía, viéndola como originada en forma dependiente, vacía de sustancia y por lo tanto no apropiable, como todas las demás cosas.

4.8) Entonces el dueño de casa Anātapinḍika fue adonde moraban algunos nómadas de otras sectas. Al llegar los saludó con cortesía y, después de intercambiar comentarios amigables, se sentó a un lado. Cuando iba a sentarse ahí, los nómadas le dijeron:

—Dinos, dueño de casa, qué puntos de vista tiene el *samaṇa* Gautama.

—Venerables señores, no sé exactamente qué puntos de vista tiene el Bendito.

—Bueno, bueno, de modo que no sabes exactamente qué puntos de vista tiene el Bendito; bien, dinos entonces qué puntos de vista tienen sus discípulos monásticos.

—Venerables señores, no sé exactamente qué puntos de vista tienen sus discípulos monásticos tampoco.

—Bueno, bueno, entonces no sabes exactamente qué puntos de vista tiene el *samaṇa* Gautama y no sabes exactamente qué puntos de vista tienen sus discípulos monásticos tampoco. ¿Puedes decirnos entonces qué puntos de vista tienes tú?

—No sería difícil para mí explicar a ustedes los puntos de vista que tengo. Pero si los venerables pudieran por favor exponer primero sus puntos de vista, cada uno de acuerdo con su propia perspectiva, entonces eso haría más fácil para mí explicar a ustedes los puntos de vista que tengo.

Cuando esto fue dicho, uno de los errantes le dijo a Anātapinḍika:

—El universo es eterno, sólo esto es verdad, todo lo demás es errado. Éste es el punto de vista que sostengo.



Otro nómada le dijo a Anātapīṇḍika:

—El universo no es eterno, sólo esto es verdad, todo lo demás es errado. Éste es el punto de vista que sostengo.

Otro errante afirmó:

—El universo es finito... El universo es infinito... El *yo* y el cuerpo son lo mismo... El *yo* es una cosa y el cuerpo otra... Después de la muerte un *tathāgata*, ambos, existe y no existe... Después de la muerte un *tathāgata* ni existe ni no existe; sólo esto es verdadero, todo lo demás es errado. Éste es el punto de vista que sostengo.

Cuando todo esto fue dicho, el dueño de casa Anātapīṇḍika dijo a los errantes:

—Respecto del venerable que dice: “El universo es eterno, sólo esto es verdadero, todo lo demás es errado. Éste es el punto de vista que sostengo”, este punto de vista surgió de su propia consideración insensata o dependiendo de las palabras de otro. Ahora, este punto de vista fue creado, es fabricado, voluntariamente producido y se originó dependiendo de causas. Cualquier cosa que haya sido creada, fabricada, voluntariamente producida y originada en dependencia es transitoria e incierta, y todo lo que es transitorio e incierto es insatisfactorio. Entonces este venerable que adhiere a aquello que es intrínsecamente insatisfactorio se compromete a sí mismo con la insatisfacción.

Anātapīṇḍika procede entonces a tratar estas diez posiciones filosóficas clásicas de la misma manera.

Cuando esto fue dicho, los nómadas dijeron al dueño de casa Anātapīṇḍika:

—Todos expusimos nuestros puntos de vista, cada uno de acuerdo con su propia perspectiva. Ahora dínos qué punto de vista sostienes.

—Cualquier cosa que es creada, fabricada, voluntariamente producida, y es originada en forma dependiente, es transitoria e incierta, y cualquier cosa que es transitoria e incierta es insatisfactoria. Lo que es insatisfactorio no me pertenece, no es lo que soy, no es mi *yo*. Éste es el punto de vista que sostengo.

—Dueño de casa, tú crees que “cualquier cosa que es creada, fabricada, voluntariamente producida, y es originada en forma dependiente, que es transitoria e incierta, y cualquier cosa que es transitoria e incierta es insatisfactoria”, ¡está sujeta a la misma lógica! Entonces tú también adhieres a aquello que es intrínsecamente insatisfactorio, tú también te comprometes a ti mismo a la insatisfacción.

—Venerables señores, cualquier cosa que es creada, fabricada, voluntariamente producida, y es originada en forma dependiente, es transitoria e incierta, y cualquier cosa transitoria e incierta es insatisfactoria. Lo que es insatisfactorio no me pertenece, no es lo que yo soy, no es mi *yo*. Habiendo entendido esto con verdadera sabiduría, del modo en que realmente es, también he discernido los medios genuinos para trascenderlo.”

Cuando esto fue dicho, los errantes permanecieron en silencio, abatidos, con sus hombros colgando y sus

cabezas hundidas en el pecho, taciturnos y, sin nada para decir, se levantaron y abandonaron el lugar.

(A 10.93)

Finalmente, en este capítulo encontramos algunas cosas dichas por Ajahn Chah en relación con el tema del reino de lo condicionado y su vinculación con lo incondicionado.

4.9) El Buda habló sobre los *sañkhata dhammas* y *asañkhata dhammas*, las cosas condicionadas y no condicionadas. Las cosas condicionadas son innumerables, materiales o inmateriales, grandes o pequeñas; si nuestra mente está bajo la influencia de la confusión, va a propagarse sobre estas cosas, dividiéndolas entre buenas y malas, cortas y largas, toscas y refinadas. ¿Por qué prolifera la mente de este modo? Porque no conoce la realidad determinada convencionalmente, no tiene conocimiento acerca de las condiciones. No conociendo estas cosas, la mente no ve el Dhamma. No viendo el Dhamma, la mente está llena de apego. Mientras la mente sea retenida por el apego no puede haber escape del mundo de lo condicionado. Mientras no haya escape, hay confusión, nacimiento, vejez, enfermedad y muerte, aun en el proceso del pensamiento. Este tipo de mente se llama *sañkata dhamma* (mente condicionada).

*Asañkata dhamma*, lo incondicionado, se refiere a la mente que ha visto el Dhamma, la verdad de los cinco *khandas* como son –transitorios, imperfectos y sin dueño–. Todas las ideas

de *yo* y *mío*, *ellos* y *de ellos*, pertenecen a la realidad determinada.

Realmente son todas condiciones. Cuando conocemos la verdad de las condiciones, sabemos la verdad de las convenciones. Cuando conocemos las condiciones como ni siendo nosotros o perteneciendo a nosotros, dejamos ir las condiciones y convenciones. Cuando dejamos ir las condiciones, alcanzamos el Dhamma, entramos y comprendemos el Dhamma. Cuando alcanzamos el Dhamma, conocemos claramente. ¿Qué sabemos? Sabemos que hay solamente condiciones y convenciones, no *yo*, no *nosotros* ni *ellos*. Esto es el conocer las cosas como son. Viendo de esta manera, la mente trasciende las cosas. El cuerpo podrá envejecer, enfermarse y morir, pero la mente trasciende este estado. Cuando la mente trasciende las condiciones, conoce lo incondicionado. La mente se vuelve lo incondicionado, el estado que no contiene más factores de condicionamiento. La mente no es más condicionada por las preocupaciones del mundo, las condiciones no contaminan más la mente. El placer y el dolor no la afectan más. Nada puede afectar la mente o cambiarla, la mente está asegurada, ha escapado de todas las construcciones. Viendo la verdadera naturaleza de las condiciones y lo determinado, la mente se libera.

Esta mente liberada se llama lo incondicionado, aquello que está más allá del poder de las influencias de la construcción. Si la mente no conoce realmente las condiciones y determinaciones, es afectada por ellas. Encontrando el bien, el mal, el placer o el dolor, se propaga sobre ellos. ¿Por qué

se propaga? Porque hay todavía una causa. ¿Cuál es la causa? La causa es el entendimiento de que el cuerpo es uno mismo o pertenece al *yo*; que las sensaciones son *yo* o pertenecen al *yo*; que la percepción es *yo* o pertenece al *yo*; que el pensamiento conceptual es *yo* o pertenece al *yo*; que la conciencia es *yo* o pertenece al *yo*. La tendencia a concebir las cosas en términos de *yo* es la fuente de la insatisfacción, el sufrimiento, el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. Ésta es la mente mundana, girando alrededor y cambiando con las directivas de las condiciones mundanas. Ésta es la mente condicionada.

La razón por la que no puedan ver estas cosas alineadas con la verdad es porque siguen creyendo en lo no verdadero. Es como ser guiado por una persona ciega. ¿Cómo pueden viajar seguros? Una persona ciega va a guiarlos solamente a los bosques y matorrales. ¿Cómo podrían guiarlos con seguridad si no pueden ver? Del mismo modo, nuestra mente está confundida por las condiciones, creando sufrimiento mientras busca la felicidad, creando dificultad en la búsqueda del alivio. Una mente así sólo crea dificultad y sufrimiento. Realmente queremos liberarnos del sufrimiento y la dificultad, pero en su lugar creamos esas mismas cosas. Todo lo que podemos hacer es quejarnos. Nosotros creamos las malas causas, y la razón por la que lo hacemos es porque no conocemos la verdad sobre las apariencias y condiciones.

Las apariencias son determinadas en la existencia. ¿Por qué debemos determinarlas? Porque no existen intrínsecamente.

Por ejemplo, supongamos que alguien quisiera hacer una marca. Tomaría un trozo de madera o una piedra, lo colocaría en el piso y lo llamaría una *marca*. En realidad no es una marca, no hay ninguna marca, por eso es que debemos determinarla en la existencia. De la misma manera determinamos ciudades, gente, ganado, ¡todo! ¿Por qué debemos determinar estas cosas? Porque en su origen no existen.

Conceptos tales como *monje* o *laico* también son determinaciones. Determinamos o fijamos esas cosas en la existencia porque intrínsecamente no están allí. Es como tener un plato vacío –pueden poner lo que quieran en él, ya que está vacío–. Ésta es la naturaleza de la realidad determinada. Hombre y mujer son simplemente conceptos determinados o fijados, como lo son todas las cosas a nuestro alrededor.

Si conocemos claramente la verdad de la determinación, sabremos que no hay *seres*, ya que *seres* son cosas determinadas.

Al comprender que estas cosas son simplemente determinaciones, pueden estar en paz. Pero si creen que la persona, el ser, lo *mío*, lo de *ellos* y así seguidamente son cualidades intrínsecas, entonces van a llorar y reír sobre ellas. Éstas son las propagaciones de los factores condicionados. Si tomamos esas cosas como *nuestras*, habrá siempre sufrimiento. Esto es *micchādiṭṭhi*, visión errada. Los nombres no son intrínsecamente realidades, son verdades provisionales. Sólo después de nacer nos otorgan nombres, ¿no es así? ¿O ya tenían el nombre cuando nacieron? El nombre

viene después, ¿correcto? ¿Por qué debemos determinar esos nombres? Porque intrínsecamente no están allí.

Deberíamos entender claramente estas determinaciones. *Bien, mal, alto, bajo, negro y blanco* son todas determinaciones. Estamos todos perdidos en las determinaciones. Es por eso que en las ceremonias funerales los monjes cantan *Aniccā vata saṅkhārā...* “las condiciones son transitorias, surgen y desaparecen...” Ésa es la verdad. ¿Qué es aquello que habiendo surgido no desaparece? Todo surge y luego cesa. La gente nace y luego se muere. Malos estados de ánimo surgen y luego cesan. Buenos estados de ánimo surgen y luego cesan. ¿Han visto alguna vez a alguien llorar durante tres o cuatro años? Cuando mucho podrían ver gente llorando toda una noche, y luego las lágrimas se secan.

Habiendo surgido, cesan...

*Tesaṃ vūpasamo sukho* (“y en el pasar hay paz”). Si comprendemos los *saṅkhāra*, las proliferaciones y, en consecuencia, las contenemos, ésta es la más grande felicidad. Esto es verdadero mérito, el calmarse de las proliferaciones, el calmarse del ser, el calmarse de la individualidad, del agobio del *yo*. Trascendiendo estas cosas uno ve lo incondicionado. Esto significa que no importa lo que pase, la mente no prolifera a su alrededor. No hay nada que pueda sacar la mente de su equilibrio natural. ¿Qué otra cosa podrían querer? Éste es el fin, el final.

Dejen que el conocimiento se difunda desde su interior y estarán practicando correctamente. Si quieren ver un tren, vayan a la estación central, no necesitan ir viajando todo el

camino hacia la estación del norte, la línea del sur, la línea del este y la del oeste para ver todos los trenes. Si quieren ver trenes, cada uno de ellos, lo mejor es esperar en la gran estación central; allí es donde todos terminan.

Ahora bien, alguna gente me dice: “Yo quiero practicar, pero no sé cómo. No quiero estudiar las escrituras, me estoy volviendo viejo ahora, mi memoria no es tan buena...”. Miren, justo aquí [señalando su corazón], a la estación central. La codicia surge aquí, la ira surge aquí, la confusión surge aquí. Sólo siéntense aquí y pueden observar mientras estas cosas surgen. Practiquen justo aquí, ya que justo aquí es donde están atascados. Justo aquí es donde lo determinado surge, donde las convenciones surgen, y justo aquí es donde el Dhamma surgirá.

Algunas personas dicen que no pueden practicar como laicos; su entorno está lleno de gente. Si viven en un lugar abarrotado, entonces observen el abarrotamiento, háganlo abierto y amplio. La mente ha sido confundida por el abarrotamiento, entréñenla para conocer la verdad del abarrotamiento. Cuanto más descuidan la práctica, más descuidan ir al monasterio y escuchar las enseñanzas, y más se hundirá la mente en la ciénaga, como un sapo que se mete en un pozo. Alguien viene con un gancho y se terminó el sapo, no tiene ninguna oportunidad. Lo único que puede hacer es sacar afuera su cuello y ofrecérselo a ellos. De modo que tengan cuidado de no ponerse a sí mismos en un pequeño rincón –alguien podría venir con un gancho y



pescarlos-. En casa, si los fastidian los hijos y nietos, ¡están aún en peores condiciones que el sapo! No saben cómo despegarse de estas cosas. Cuando la vejez, la enfermedad y la muerte vengan hacia ustedes, ¿qué harán? Éste es el gancho que los atrapará. ¿Hacia dónde se dirigirán?

Éste es el aprieto en que se encuentran nuestras mentes. Absortas en los hijos, los parientes, las posesiones... y no sabemos cómo dejarlos ir. Sin moralidad ni comprensión para liberar las cosas ahí arriba no tendremos salida. Cuando las sensaciones, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia producen sufrimiento, siempre quedan atrapados en él. ¿Por qué hay sufrimiento? Si no lo investigan, no lo sabrán. Si la felicidad surge, quedan atrapados en la felicidad, deleitándose en ella. No se preguntan ¿de dónde viene esta felicidad? Entonces cambien su comprensión. Pueden practicar en cualquier lugar, ya que la mente está con ustedes en todas partes. Si piensan buenos pensamientos cuando están sentados, pueden darse cuenta de ellos; si piensan malos pensamientos, también pueden darse cuenta de ellos. Estas cosas están con ustedes. Cuando se acuestan, si piensan buenos o malos pensamientos, pueden también conocerlos, porque el lugar para practicar está en la mente.

Algunas personas creen que tienen que ir al monasterio cada día. Eso no es necesario, observen solamente su mente. Si saben dónde está la práctica, estarán asegurados.

Todas las cosas son exactamente como son. No producen sufrimiento por sí mismas, como una espina, una espina

realmente filosa. ¿Hace sufrir? No, es sólo una espina, no molesta a nadie. Pero si van y la pisan, entonces sufrirán. ¿Por qué hay sufrimiento? Porque pisaron la espina. La espina se ocupa de sus cosas, no hiere a nadie. Sólo si la pisan sufrirán. Es a causa de nosotros que hay dolor. Forma, sensación, percepción, formaciones mentales, conciencia... todas las cosas en el mundo están simplemente ahí como son. Somos nosotros que elegimos pelearnos con ellas. Y si les pegamos, nos pegarán a su vez. Si las dejamos en sí mismas, no molestarán a nadie. Sólo un borracho bravucón las molesta. Todas las condiciones actúan de acuerdo con su naturaleza. Es por eso que el Buda dijo: *“Tesaṃ vūpasamo sukho”*. Si superamos las condiciones, viendo las determinaciones y condiciones como realmente son, como ni *yo ni mías, nosotros o ellos*, cuando vemos que estas creencias son simplemente *sakkāyaditṭhi*, las condiciones se liberan del autoengaño.

Si piensan “Soy bueno”, “soy malo”, “soy grande”, “soy el mejor”, entonces están pensando erróneamente. Si ven todos estos pensamientos como simples determinaciones y condiciones, entonces cuando otros dicen bueno o malo lo pueden dejar con ellos. Mientras lo vean aun como *yo y tú* es como tener tres nidos de avispas –ni bien dicen algo, las avispas salen zumbando a picarlos–. Los tres nidos de avispas son *sakkāyaditṭhi*, *vicikicchā* y *silabbataparāmāsa*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Éstas son las primeras tres de las diez ataduras, las obstrucciones al Despertar: 1) identificación con el cuerpo y la personalidad; 2) duda acerca de la naturaleza del camino; 3) apego a las reglas,

Una vez que miran dentro de la verdadera naturaleza de las determinaciones y condiciones, el orgullo no puede prevalecer.

Los padres de otras personas son exactamente como nuestros padres, sus madres como las nuestras, sus hijos como los nuestros. Vemos la felicidad y sufrimiento de otros seres como iguales a los nuestros.

Entonces ésta es la práctica. Si dijera algo más, sería sólo más de lo mismo. Más charla sería exactamente igual a ésta. Los traje hasta aquí, ahora piensen acerca de esto. Los traje hasta el camino, quien sea que vaya a ir, está ahí para ustedes. Los que no vayan pueden quedarse. El Buda los acompaña sólo hasta el comienzo del camino. *Akkhātāro tathāgatā* –el *tathāgatā* solamente señala el camino–. Para mi práctica, él solamente enseñó esto. El resto dependía de mí.

Ahora les enseño y puedo decirles todo esto, nada más. Puedo traerlos hasta el comienzo del camino; los que quieran volver, pueden volver; los que quieran hacer el viaje, pueden seguir con el viaje. Depende de ustedes ahora.

Venerable Ajahn Chah, “Hacia lo incondicionado”, en *Alimento para el corazón*, pp. 385-389 (adaptado).

---

funciones y convenciones, y creencia de que, por ejemplo, la purificación llega a través de la mera representación de un procedimiento. Trascender estas tres es sinónimo de entrada en la corriente –el primero de los cuatro niveles del Despertar–.

4.10) Las cosas de este mundo son solamente convenciones de nuestra creación. Habiéndolas establecido, nos perdemos en ellas y rechazamos dejarlas ir, haciendo surgir puntos de vista personales y opiniones. Este aferrarse no termina nunca, es el *samsāra*, fluyendo sin fin. No tiene término.

Ahora bien, si conocemos la realidad convencional, entonces conoceremos la liberación. Si conocemos claramente la liberación, entonces conoceremos la convención. Esto es conocer el Dhamma. Aquí hay término.

Venerable Ajahn Chah, “Convención y liberación”,  
en *Alimento para el corazón*, p. 307.

## 5. “SER O NO SER”, ¿ES ÉSA LA PREGUNTA?

**MIENTRAS QUE LOS CAPÍTULO**S ANTERIORES enfocaron ampliamente la relación entre los objetos de la experiencia (por ejemplo, la condicionalidad objeto-objeto), ahora investigaremos esa otra dimensión del reino de lo empírico: la relación entre los objetos y su sujeto (la condicionalidad sujeto-objeto).

Uno de los aspectos más sutiles e invaluables de las enseñanzas del Buda es la manera en que ilumina el problema de la identidad personal o *yo-idad*, junto con su tratamiento de la antigua cuestión del ser y no ser, existencia y no existencia. El sentido principal de la visión introspectiva del Buda en esta área se insinúa en el título de este capítulo: es decir, mucho de la confusión y conflicto en el reino conceptual acerca de estos temas parece provenir de haber formulado las preguntas equivocadas, preguntas basadas en axiomas y presuposiciones

inconscientes que no concuerdan con la realidad. Si uno adopta la visión del mundo encastrada en la formulación de esas preguntas tendenciosas, entonces no aparecerá ninguna respuesta que esté de acuerdo con la realidad.

5.1) Uno no puede dejar de señalar a menudo, y enfáticamente, el hecho de que no sólo para la realización verdadera de la meta de Nibbāna, sino también para su comprensión teórica, la condición preliminar indispensable es la comprensión total de la verdad de *anattā*, la ausencia de *yo* y la insustancialidad de todas las formas de existencia. Sin esa comprensión, necesariamente vamos a malentender Nibbāna –de acuerdo con que nuestras inclinaciones sean materialistas o metafísicas–, sea como la aniquilación del *yo*, sea como un estado eterno de existencia, en el cual el ego o ser entra, o con el cual se funde.

Nyanatiloka Bhikkhu,  
*Diccionario budista*, p. 106.

El reconocimiento de que la noción del *yo* es una cualidad natural, condicionada, es central en el camino de la visión introspectiva de esta área. Ni eternamente auto-existente ni esencialmente no existente, surge y desaparece dependiendo de causas y condiciones.

5.2) *Bhikkhu*, “Yo soy” es algo concebido; “Yo soy esto” es algo concebido; “Yo seré” es algo concebido; “Yo no seré”

es algo concebido; “Yo poseeré una forma” es algo concebido; “Yo no tendré forma” es algo concebido; “Yo seré perceptivo” es algo concebido; “Yo seré no perceptivo” es algo concebido. Concebir es una enfermedad, un tumor, una púa. Superando toda concepción, *bhikkhus*, uno es llamado “un sabio en paz”. Y el sabio en paz no nace, no envejece, no muere; es imperturbable y no se agita, ya que no hay nada presente en él por lo cual deba nacer. No naciendo, ¿cómo podría envejecer? No envejeciendo, ¿cómo podría morir? No muriendo, ¿cómo podría ser perturbado? No siendo perturbado, ¿por qué estaría agitado?

(M 140.31)

Hay alguna controversia acerca del significado definitivo en este y otros pasajes de frases como “El sabio en paz no nace, no envejece, no muere”. Aquellos que sostienen el punto de vista de que las enseñanzas acerca del origen dependiente se refieren sólo a pasajes o eventos a lo largo de tres términos de vida (pasado, presente y futuro) aseveran que esto significa nacimiento, etcétera, en vidas futuras. Éste es el punto de vista expresado tentativamente por Ācariya Buddhaghosa en el *Vissuddhimagga* –el principal compendio de comentarios de las enseñanzas *theravāda*–, aunque asimismo debe decirse que también permite el origen dependiente en un solo término de vida.

Quienes piensan que la enseñanza del origen dependiente puede referirse a ambos –el microcosmos del presente

momento y la vida actual, y el macrocosmos del lapso de varias vidas– tienden a interpretar estas frases como refiriéndose al nacimiento psicológico más que al obstétrico –es decir, no nace la noción del *yo*–. Esta mirada acerca de las cosas –que el modelo del origen dependiente sigue la ley de invariabilidad de la escala y de ese modo se aplica a una variedad de órdenes de magnitud– surge de una cantidad de afirmaciones clave del Buda, particularmente:

5.3) La vigilancia es el camino hacia lo inmortal,  
la negligencia es el camino a la muerte;  
quien vigila no muere nunca,  
el negligente es como si estuviera ya muerto.

(Dhp 21)

Por lo que respecta a las exploraciones de este libro, una interpretación que permite ambos modelos –*el momento presente y tres periodos de vida*– parece tanto válida como útil, particularmente con referencia a la investigación del *yo-no yo* y *ser-no ser*.

Debería señalarse desde el principio que los términos *concebir (maññati)* y *engreimiento (māna)* tienen un significado más amplio en pali que en sus contrapartes usuales. Por ejemplo, en inglés, desde el punto de vista budista, uno puede sostener la idea o *concepto* de “Yo soy la peor persona del mundo”. En las escrituras pali hay muchos lugares en los que se describen tales cualidades.



Por ejemplo:

5.4) La idea de igualdad (*māna*), la idea de inferioridad (*omāna*) y la idea de superioridad (*ati māna*): este triple engreimiento debe ser superado [nota del traductor: los tres suponen autorreferencia, identificación con el *yo* y, por ende, arrogancia, engreimiento, presunción, vanidad]. Quien pudo superar esta triple idea a través de su total penetración se dice que ha puesto fin al sufrimiento.

(A 6.49)

5.5) Aquellos *samaṇas* y brahmanes que, dependiendo de la naturaleza inestable, insatisfactoria y transitoria de la forma material, sensaciones, percepciones, formaciones volitivas y conciencia, piensan que “soy mejor”, o “soy igual”, o “soy peor” –todos éstos imaginan eso mediante la no comprensión de la realidad–.

(S 22.49)

El Buda impartió una enseñanza similar a una *devatā* femenina “de increíble belleza”, que encuentra y hace una proposición al joven monje Samiddhi justo cuando éste salía de los manantiales calientes de Rājagaha y estaba secándose en las orillas. Él declinó su invitación y trató de explicarle por qué no estaba interesado en el placer de los sentidos.

Cuando ella no consigue entender el razonamiento, él la alienta para que vaya y le pregunte al Buda. De un

modo conmovedor, ella le responde que para una humilde y joven *devatā* femenina como ella no es tan fácil aproximarse al Buda, ya que está a menudo rodeado de otros seres celestiales más poderosos e influyentes. El comentario agrega que los *devarājas* generalmente tienen una comitiva de un billón o diez billones, de modo que uno puede entender qué fácil puede ser perderse en la multitud.

Amablemente, Samiddhi va a ver al Buda y, efectivamente, arregla una audiencia para la *devatā*. Cuando ella sigue sin comprender el sentido de la enseñanza, el Buda amplía lo que ha dicho:

5.6) Quien concibe “Soy igual, mejor o peor”  
por esa razón podría involucrarse en disputas.  
Pero quien no se altera por estas tres discriminaciones  
no piensa “Soy igual o mejor”.

No obstante, nuestra ansiosa protagonista no puede comprender el significado, de modo que le pide al Buda que le explique con más detalle. Él responde:

Él ha abandonado el cálculo [o evaluación], no adopta  
[el engreimiento;  
ha cortado aquí el deseo por el *nombre-y-forma*.  
Aunque los *devas* y los hombres lo busquen,  
aquí y más allá, en los cielos y en todas las moradas,  
no encuentran a quien ha cortado los nudos,

a quien está despreocupado, libre de anhelos.  
Si has entendido, espíritu, habla.

El comentario nos dice que la *devatā*, habiendo por fin entendido, obtuvo la *entrada en la corriente*. Y pronunció entonces las siguientes palabras, para expresar su realización de las implicaciones de la intuición que se abrió para ella:

Entiendo en detalle, venerable señor, el significado de lo que fue expresado por el Bendito de este modo:

En todo el mundo uno no debiera hacer ningún mal,  
por medio de la palabra, la mente o el cuerpo,  
habiendo abandonado los placeres de los sentidos,  
con plena atención y comprensión clara  
uno no debiera seguir un curso  
que fuese doloroso o dañino.

(S 1.20, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El Nidessa codifica los tres modos mencionados en estos *suttas* en una completa y definitiva matriz de *nueve tipos de engreimiento o arrogancia*:

5.7) Si eres superior y piensas “Soy superior”.  
Si eres superior y piensas “Soy igual”.  
Si eres superior y piensas “Soy inferior”.

Si eres igual y piensas “Soy superior”.  
Si eres igual y piensas “Soy igual”.  
Si eres igual y piensas “Soy inferior”.  
Si eres inferior y piensas “Soy superior”.  
Si eres inferior y piensas “Soy igual”.  
Si eres inferior y piensas “Soy inferior”.

(Nid 80.226)

Todas éstas son ideas basadas en la visión errónea, y necesariamente resultarán en *dukkha*. Para la mente racionalista occidental es particularmente valioso notar que, aun esos juicios que son *correctos* convencionalmente hablando, son errados en términos del Dhamma –en consecuencia, si contiene “Yo soy” en ellos, ¡atención, meditador!–.

Hay una colección de frases que se usan muy a menudo en las enseñanzas para resumir las modalidades clave de tales conceptos. Estas frases aparecieron por primera vez muy al comienzo de la carrera del Buda como maestro, cuando expuso el Anattalakkhaṇa Sutta –el segundo discurso al grupo de los cinco errantes que fueron sus primeros discípulos–. Estas palabras aparecen en su análisis de los cinco agregados, a la luz de las tres características de la existencia: transitoriedad, insatisfacción y *no yo*:

5.8) —Qué piensan, monjes, la forma material ¿es permanente o transitoria?

—Transitoria, venerable señor.

—Y lo que es transitorio ¿es satisfactorio o insatisfactorio?

—Insatisfactorio, venerable señor.

—Y lo que es transitorio, insatisfactorio y sujeto a cambio ¿corresponde que lo consideremos entonces como “Esto es mío” (*etaṃ mama*), “esto es lo que soy” (*eso ham asmi*), “esto es mi yo” (*eso me attā*)?

—No, venerable señor.

(S 22.59, MV 1.6)

Estas frases son usadas no solamente en relación con los cinco agregados (*khandas*); por ejemplo, el venerable Sāriputta las emplea junto con un examen de los seis sentidos en su interrogatorio al monje Channa, poco antes de la muerte de este último:

5.9) Amigo Channa, ¿consideras la vista, la conciencia visual y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual de este modo: “Esto es mío, esto es lo que soy, este es mi yo?...” [Del mismo modo con] ¿el oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... la mente...?

(M 144.9)

Estas tres frases mencionadas en § 5.8 con sus originales en pali se conocen como los *gahā* –las obsesiones (la palabra deriva de la imagen de ser atrapado y llevado por un demonio)– y corresponden a las tres principales impurezas: *taṇhā*, *māna* y *diṭṭhi* –deseo, arrogancia y punto de vista [u opinión]–. El primero se construye alrededor de la

confusión de la propiedad y la posesión, el segundo alrededor del concepto sutil de identidad y el tercero alrededor del cuerpo y la personalidad concretándose.

Los *gahā* están también cercanamente aliados con lo que se conoce como *papañca-dhammas*: *taṇhā*, *diṭṭhi* y *māna* –las cualidades son las mismas, sólo el orden es diferente–. Pero, habiendo dicho esto, debe también decirse que *diṭṭhi* en *papañca* (proliferación conceptual) tiene una naturaleza más abstracta, en vez de la directa sobre el *yo* de uno mismo –como en “mi punto de vista es que el universo es eterno”–. Basándose en ese punto de vista, uno se infla y concibe, o el *yo* se implica en ese momento. Esto se ve en “El discurso más corto sobre el rugido del león” (M 11), donde el aferrarse a visiones de finitud, eternidad, etcétera, preceden a la noción del *yo* completamente desarrollada como un objeto del apego.

De cualquier manera, estas cualidades son la raíz causal de la proliferación conceptual, el parloteo aleatorio y desordenado de la mente pensante. El Madhupiṇḍika Sutta (M 18) es la fuente más pura respecto del consejo del Buda acerca de cómo tratar mejor con esta condición. También hay una explicación muy práctica y útil sobre esto, y las enseñanzas relacionadas en *Concepto y realidad*, de Bhikkhu Ñāṇananda (BPS).

Los conceptos o ideas acerca de la identidad pueden ser extremadamente sutiles, tal como se describen por el Buda, por ejemplo, en el Pañcattaya Sutta.

5.10) Aquí [en estas enseñanzas], *bhikkhus*, algún *samaṇa* o brahmán, con la renuncia a los puntos de vista acerca del pasado y del futuro, a través de la falta completa de resolución respecto de las cadenas del placer sensual, y, venciendo el éxtasis de la reclusión, los placeres sublimes y las sensaciones neutrales, se consideran a sí mismos como “Estoy en paz, he alcanzado Nibbāna, no tengo apegos”.

El *tathāgata*, *bhikkhus*, entiende esto como “Este buen *samaṇa* o brahmán, con la renuncia a los puntos de vista acerca del pasado y del futuro... se considera a sí mismo como ‘Estoy en paz, he alcanzado Nibbāna, no tengo apegos’”. Ciertamente este venerable afirma el camino directo a Nibbāna. Pero todavía este buen *samaṇa* o brahmán tiene apego, sea a un punto de vista sobre el pasado o a un punto de vista sobre el futuro, o a una cadena del placer sensual o al éxtasis de la reclusión, o al placer sublime o la sensación neutral. Y cuando estos venerables se consideran a sí mismos como “Estoy en paz, he alcanzado Nibbāna, no tengo apegos”, eso también es definido como apego de parte de este buen *samaṇa* o brahmán. Todo eso es condicionado y por ende ordinario, aunque existe el cese de las formaciones. Habiendo entendido “Hay esto”, viendo el escape de aquello, el *tathāgata* ha ido más allá de eso.

(M 102.23-24)

5.11) Entonces, el venerable Sāriputta fue a visitar al Bendito... Cuando se sentó a su lado, el Bendito le dijo esto:

—Sāriputta, debes entrenarte de esta manera: en este

cuerpo junto con esta conciencia no deben haber nociones de *yo* y *mío* ni tendencia al engreimiento [o la arrogancia].

"Del mismo modo, en todos los objetos externos no deberá haber tal noción y tendencia. Permaneceremos en la liberación del corazón, la liberación a través del conocimiento introspectivo, de modo que no tendremos noción de *yo* o *mío* ni tendencia al engreimiento [o la arrogancia]. Así debes entrenarte.

"En tanto que un *bhikkhu* no tenga nociones, ni esa tendencia, y permanece en esa realización... se le llama 'un *bhikkhu* que se ha desprendido del anhelo, ha roto el vínculo; uno que, a través de la comprensión del engreimiento [y la arrogancia], ha puesto un fin a *dukkha*'.

"Además, en relación con esto, Sāriputta, hablé de esta manera en el capítulo de "La meta", en [el discurso llamado] Las Preguntas de Udaya:

"El abandono del deseo y la pena, ambos, y la destrucción de la pereza también, el control de la inquietud mental y la pura tranquilidad de la mente, el equilibrio del pensamiento sano, a éstos los llamo *liberación a través del conocimiento y el romper con la ignorancia*."

(A 3.32)

O las nociones de identidad pueden ser bastante torpes y ordinarias:

5.12) La gente se atasca en  
*esto lo hice yo*,  
igualmente se apegan a



*hecho por otro.*

Quienes no han visto esto  
no lo conocen como una púa.

Quien lo ve de verdad  
se sacó el anzuelo.

*Yo hago esto*, no surge en él;  
ni *otro lo hizo...*

La humanidad está poseída  
por la arrogancia –encadenada, atada a eso–  
y el lenguaje rencoroso es lanzado en sus opiniones:  
no escapan del *samsāra*.

(Ud 6.6)

5.13) Así es como se instruyen imprudentemente: “¿Estuve yo en el pasado? ¿No estuve yo en el pasado? ¿Cómo era yo en el pasado? ¿Habiendo sido esto, en qué me transformé en el pasado? ¿Seré en el futuro? ¿No seré en el futuro? ¿Qué seré en el futuro? ¿Habiendo sido esto, qué seré en el futuro?”. O, de otro modo, están perplejos interiormente acerca del presente de esta manera: “¿Estoy? ¿No estoy? ¿Qué soy? ¿Cómo soy yo? ¿De dónde vino este ser? ¿Adónde irá?”.

Cuando se instruyen imprudentemente de esta manera, uno de los seis puntos de vista surge en ellos. La visión “el yo existe para mí” surge en ellos como una verdad establecida; o la visión “no existe el yo para mí” surge en ellos como una verdad establecida; o la visión “percibo el yo con el yo” surge en ellos como una verdad establecida; o la visión

“percibo el no yo con el yo” surge en ellos; o la visión “percibo el yo con el no yo” surge en ellos como una verdad establecida; o si no tienen una visión como ésta: “Es este yo mío que habla y siente o experimenta aquí y allá el resultado de las acciones buenas o malas, pero este yo mío es permanente, eterno, no sujeto al cambio, y durará tanto como la eternidad”. Estas visiones especulativas, *bhikkhus*, son llamadas “el matorral de los puntos de vista”, “la jungla de los puntos de vista”, “el retorcimiento de los puntos de vista”, “la vacilación de los puntos de vista”, “las cadenas de los puntos de vista”. Encadenados por las cadenas de los puntos de vista, la persona ordinaria que no aprendió no se libera del nacimiento, la vejez y la muerte; de la tristeza, la lamentación, el dolor, la pena y la desesperanza; no están liberados del sufrimiento, digo yo.

(M 2.7-8)

A veces el Buda respondió a tales dilemas y confusiones con explicaciones cuidadosas –como el exquisito ejemplo de § 11.2, donde el Buda usa la analogía del fuego para explicar un punto sutil a su fiel interlocutor, el errante Vacchagotta–. En otras ocasiones su respuesta era menos verbal, pero quizá igualmente explícita, aunque de otra manera. Aquí hay una explicación de ese tipo, de nuevo con el eternamente inquisitivo Vacchagotta.

5.14) Entonces el errante Vacchagotta se acercó al Bendito... y le dijo:

—¿Cómo es, maestro Gautama, existe el yo?

Cuando esto fue dicho, el Bendito permaneció en silencio.

—Entonces, maestro Gautama, ¿no existe el yo?

Por segunda vez el Bendito permaneció en silencio.

Entonces el errante Vacchagotta se levantó de su asiento y partió.

Luego, apenas después de que hubiera partido, el venerable Ānanda le dijo al Bendito:

—¿Por qué, venerable señor, cuando el errante Vacchagotta le preguntó al Bendito, él no contestó?

—Si, Ānanda, cuando el errante Vacchagotta me preguntó “¿Existe el yo?” le hubiese respondido “El yo existe”, esto hubiera significado alinearme con aquellos *samaṇas* y brahmanes que afirman la eternidad. Y si cuando me preguntó “¿No existe el yo?” le hubiera respondido “No existe el yo”, esto hubiera significado alinearme con aquellos *samaṇas* y brahmanes que niegan la eternidad.

”Si, Ānanda, cuando el errante Vacchagotta me preguntó “¿Existe el yo?”, le hubiese respondido “El yo existe”, ¿hubiera sido esto consistente de mi parte con el surgir del conocimiento de que ‘todos los fenómenos son *no yo?*’ ”.

—No, venerable señor.

—Y, cuando me preguntó “¿No existe el yo?” le hubiese respondido “No existe el yo”, el errante Vacchagotta, ya confundido, hubiese caído en una confusión mayor, pensando “Parece que el yo que tenía antes no existe más ahora”.

(S 44.10)

En el discurso inicial de la colección de extensión media, el Mūlapariyāya Sutta, La Raíz de Todas las Cosas, el Buda hace un análisis muy riguroso acerca de este error de concepto. Comienza así:

5.15) Aquí [en estas enseñanzas], *bhikkhus*, una persona ordinaria y no educada, que no tiene estima por alguien noble y es poco hábil e indisciplinado en el Dhamma, percibe la tierra como tierra. Habiendo percibido la tierra como tierra, quienes son así se conciben [a sí mismos] como tierra, se conciben [a sí mismos] en la tierra, se conciben [a sí mismos] fuera de la tierra, conciben la tierra como *mía*, se deleitan en la tierra. ¿Por qué es eso así? Porque no lo han entendido en su totalidad, digo yo...

Luego continúa el tema, aplicándolo para el resto de los cuatro elementos, a través de los seres, dioses, Pajāpati, los dioses Brahmā de los reinos de Ābhassarā, Subhakiṇṇā y Vehapphalā (representando la segunda, tercera y cuarta *jhāna*), el supremo (Abhibhū), los reinos de las cuatro *jhānas* sin forma, lo visto, lo oído, lo escuchado, lo sentido, lo conocido, llegando finalmente a la unidad, la diversidad, y luego, para completar:

Ellos perciben todo como todo. Habiendo percibido todo como todo, se conciben [a sí mismos] como todo, se conciben [a sí mismos] aparte de todo, conciben todo como siendo *mío*, se deleitan en todo. ¿Por qué es eso así? Porque no lo han entendido en su totalidad, digo yo.

Ellos perciben Nibbāna como Nibbāna. Habiendo percibido Nibbāna como Nibbāna, se conciben [a sí mismos] como Nibbāna, se conciben [a sí mismos] en Nibbāna, se conciben [a sí mismos] fuera de Nibbāna, conciben Nibbāna como *mío*, se deleitan en Nibbāna. ¿Por qué es esto así? Porque no lo han entendido en su totalidad, digo yo...

El Buda luego repite el formato entero siete veces más en su esfuerzo por delinear el entrenamiento y la meta de la práctica. Y concluye con:

*Bhikkhus*, el *tathāgata*, realizado y completamente iluminado, conoce directamente la tierra como tierra. Habiendo conocido directamente la tierra como tierra, no se concibe [a sí mismo] como tierra, no se concibe [a sí mismo] en la tierra, no se concibe [a sí mismo] fuera de la tierra, no concibe la tierra como *mía*, no se deleita en la tierra. ¿Por qué es esto así? Porque él ha entendido que el deleite es la raíz del sufrimiento y que *siendo* [como condición] hay nacimiento, y sea lo que fuere que haya surgido ahí hay vejez y muerte. Entonces, *bhikkhus*, a través de la destrucción completa, el desaparecer, el cese, el abandono y la renuncia del deseo, el *thatāgata* ha despertado a la completa y suprema iluminación, digo yo.

Él directamente conoce el agua como agua... el todo como todo... Nibbāna como Nibbāna, no se concibe [a sí mismo] como Nibbāna, no se concibe [a sí mismo] en Nibbāna, no se concibe [a sí mismo] aparte [o proviniendo] de Nibbāna,

no concibe Nibbāna como *mío*, no se deleita en Nibbāna. ¿Por qué es esto así? Porque ha entendido que el deleite es la raíz del sufrimiento y que *siendo* [como condición] hay nacimiento, y sea lo que fuere que haya surgido ahí hay vejez y muerte. Entonces, *bhikkhus*, a través de la destrucción completa, el desaparecer, el cese, el abandono y la renuncia del deseo, el *thatāgata* ha despertado a la completa y suprema iluminación, digo yo.

(M 1.3-194, abreviado)

Cuando se compara con la última respuesta a Vacchagotta, esta larga explicación parecería ser exactamente lo opuesto. De todos modos, produjo una respuesta similar. Al terminar el discurso, el lector recibe un extraño toque final: “Esto es lo que el Bendito dijo, pero esos *bhikkhus* no se deleitaron con las palabras del Bendito”.

Se dice que los monjes a quienes el Buda se dirigía habían sido anteriormente sacerdotes brahmanes y quizá el desmantelamiento del concepto del *yo* fue muy amenazante para que lo aceptaran. Además, en otras situaciones, aun cuando la deconstrucción del sentido del *yo* hubiese sido aprobada, dicho en el contexto de la enseñanza de *anattā*, esto no siempre significaba el fin de la cuestión. Ya que, no obstante que el Buda tratara con esfuerzo transmitir que la enseñanza de *anattā* no era una posición filosófica o metafísica, sino más bien un medio hábil para liberar el corazón, la enseñanza a menudo se

tomaba del lado equivocado –y no sorprende entonces que haya sido malinterpretada repetidamente en los siglos venideros–. El siguiente ensayo es una explicación útil de este principio.

#### 5.16) ¿AUSENCIA DE *YO* o *NO YO*?

La enseñanza de *anattā* –a menudo traducida como *no yo*– es uno de los primeros obstáculos para la comprensión del budismo. Esta enseñanza es un obstáculo por dos razones. Primero, la idea de la inexistencia del *yo* no encaja bien con otras enseñanzas budistas, como la doctrina del karma y el renacimiento: si hay *no yo*, ¿qué es lo que experimenta los resultados del karma y el renacimiento? Segundo, parecería negar por completo la razón de las enseñanzas del Buda, para empezar: si no hay *yo* que se beneficie de la práctica, entonces ¿para qué molestarse? Muchos libros tratan de responder estas preguntas, pero si miran en el Canon Pali no encontrarán en ninguna parte que sean tratadas. De hecho, la única vez en que se le preguntó al Buda sin rodeos si había o no un *yo* se negó a responder [§ 5.14].

Cuando más tarde se le preguntó por qué, dijo que contestar que sí –que hay un *yo*– o que no –que no lo hay– habría sido caer dentro de formas extremas de visión errada que hacen que el sendero de la práctica budista sea imposible. De ese modo, la pregunta tiene que ser descartada. Para comprender qué dice su silencio a esta pregunta sobre la enseñanza de *anattā*, tenemos primero que ver su

enseñanza sobre cómo deben ser formuladas y respondidas las preguntas y cómo interpretar sus respuestas.

El Buda dividió todas las preguntas en cuatro clases: aquellas que merecen una respuesta categórica (por sí o por no); aquellas que merecen una respuesta analítica, definiendo y calificando los términos de la pregunta; aquellas que merecen una contrapregunta, poniendo el balón nuevamente en el campo de quien pregunta; y aquellas que merecen ser dejadas de lado. El último tipo de preguntas son aquellas que no conducen al fin del sufrimiento y del estrés. El primer deber de un maestro cuando se le formula una pregunta es determinar a qué clase de pregunta pertenece, y entonces responder de la manera apropiada. Por ejemplo, no se responde por sí o por no a una pregunta que merece ser dejada de lado. Si usted es quien formula la pregunta y obtiene una respuesta, deberá entonces determinar con qué alcance debe interpretarse la respuesta. El Buda dijo que hay dos tipos de gente que lo malinterpretan a él: aquellos que sacan conclusiones de afirmaciones de las que no corresponde sacar conclusiones y aquellos que no sacan conclusiones de aquellas que sí deberían.

Éstas son las reglas básicas para interpretar las enseñanzas del Buda, pero, si miramos la manera en que la mayoría de los escritores trata la doctrina de *anattā*, encontraremos que estas dos reglas básicas fueron ignoradas. Algunos escritores tratan de matizar la interpretación de *no yo* diciendo que el Buda negó la existencia de un *yo eterno*



o *separado*, pero esto es dar una respuesta analítica a una pregunta que el Buda mostró que debía dejarse de lado. Otros tratan de sacar conclusiones de las pocas afirmaciones en los discursos que parecen implicar que no hay *yo*, pero parece más seguro asumir que si uno fuerza esas afirmaciones para recibir una respuesta a una pregunta que debiera dejarse de lado, uno está sacando conclusiones donde no debieran sacarse. Entonces, en vez de contestar *no*, acerca de si hay o no un *yo* -interconectado o separado, eterno o no-, el Buda sintió que, para empezar, la pregunta era desacertada. ¿Por qué? De cualquier modo que definamos la línea entre *yo* y *otro*, la idea de *yo* supone un elemento de autoidentificación y apego, y por ende sufrimiento y estrés. Esto es así tanto para un *yo* interconectado, que no reconoce un *otro*, como para un *yo* separado [ver § 7.8-13]; si uno se identifica con toda la naturaleza, sufre por cada árbol caído. También vale para un universo completamente *otro*, en el que la sensación de alienación y futilidad se volvería tan debilitante que haría imposible la búsqueda de la felicidad -la propia o la de otros-. Por esta razón el Buda aconsejó no prestar atención a preguntas como “¿Existo yo?” o “¿No existo yo?”, pues sea como fuere que respondamos llevan al sufrimiento y al estrés.

Para evitar el sufrimiento implícito en la cuestión de *yo* y *otro*, el Buda ofreció una vía de alternativa para dividir la experiencia: las *cuatro nobles verdades* sobre el estrés, su causa, su cese y el camino que conduce al cese. Estas verdades no son afirmaciones; son categorías de la experiencia.

En vez de ver estas categorías como perteneciendo al *yo* u *otro* –dijo–, deberíamos reconocerlas simplemente por lo que son, en y por sí mismas, tal como son experimentadas directamente, y luego llevar a cabo lo que corresponda apropiadamente para cada una de ellas. El estrés debe ser comprendido, sus causas abandonadas, el cese realizado y el camino al cese desarrollado. Estas tareas forman el contexto en el cual la doctrina de *anattā* es comprendida mejor. Si desarrollamos el camino de la virtud, la concentración y el discernimiento hacia un bienestar en calma, y usamos ese estado de tranquilidad para observar la experiencia en términos de las nobles verdades, las preguntas que formula la mente no son “¿Hay un *yo*? ¿Qué es mi *yo*?”, sino más bien “¿Es que el aferrarse a este fenómeno en particular causa estrés y sufrimiento?” ¿Es realmente *yo* o *mío*? ¿Si es estresante pero no realmente *yo* o *mío*, para qué aferrarse?”. Estas últimas preguntas merecen una respuesta directa, ya que entonces ayudan a comprender el estrés y a extraer el apego y el aferrarse –el sentido residual de autoidentificación– que causa estrés, hasta que finalmente todos los rastros de autoidentificación desaparecen y todo lo que queda es libertad ilimitada.

En este sentido la enseñanza sobre *anattā* no es una doctrina sobre el *no yo*, sino una estrategia de ausencia de *yo* para quitarse el sufrimiento por medio de abandonar su causa, lo que conduce a la más alta, imperecedera felicidad. En ese punto preguntas sobre el *yo*, *no yo* y *ausencia de yo* caen a un lado. Una vez que experimentamos tal libertad

total, ¿de dónde habría alguna preocupación acerca de qué está haciendo esta experiencia o si hay o no un *yo*?

Ṭhānissaro Bhikkhu, *Noble estrategia*, pp. 71-74.

Esta explicación muestra claramente que la enseñanza de *anattā* es simplemente un medio para lograr un fin. En el nivel práctico apunta a la confusión de base y a qué hacer con ella. Seguidamente se exponen algunas palabras del Buda que, por un lado, señalan el proceso necesario y, por otro, el resultado feliz que se obtiene al seguir ese proceso hasta su fin.

5.17) La contemplación del aspecto no atractivo del cuerpo debería ser cultivada para vencer el deseo sexual; el afecto bondadoso debería ser cultivado para vencer el resentimiento; la atención plena a la respiración debería cultivarse para cortar la mente discursiva; la contemplación de la transitoriedad debería ser cultivada para disipar la idea de “Yo soy” (*asmi-māna*). Pues cuando uno percibe la transitoriedad, Meghiya, se establece la percepción de la *ausencia de yo*. Con la percepción de la *ausencia de yo*, la idea de “Yo soy” es eliminada, y eso es Nibbāna aquí y ahora.

(Ud 4.1 a 9.3)

5.18) El retiro es la felicidad para quien está contento, quien conoce el Dhamma, quien ha visto:

La amistad con el mundo es felicidad  
para aquellos moderados respecto de todos los seres.

La ecuanimidad en medio del mundo es felicidad  
para quienes abandonaron los deseos sensoriales.

Pero el fin de la idea “Yo soy”  
ésa es la más grande felicidad de todas.

(Ud 2.1)

Nos movemos ahora al área íntimamente vinculada del apego por el *ser* y el *no ser*. El lector promedio puede bien creer que estos temas no son las preocupaciones ardientes de un día común, sino que tienen sólo interés académico o tangencial. No obstante, hay numerosas y sutiles maneras en que nuestros corazones se inclinan hacia el anhelo de ser alguien, algo, y luego hacia el anhelo de no ser, no sentir, no experimentar...

¿Suena esto a algo familiar? Probablemente miles de veces por día el corazón de la persona promedio se inclina hacia *bhava-taṇhā* o *bibhava-taṇhā* (el primero definido como el anhelo de ser, de devenir; y el segundo encarnando el anhelo de desconectar, de aniquilar la experiencia).

Es a la luz de esta realidad que las enseñanzas referidas toman gran significado y valor práctico –describen los hábitos del corazón que están profundamente arraigados y que continuamente impulsan la rueda del nacimiento y de la muerte: el entusiasmo y la decepción, el retorno de la maldición de

la que hemos intentado escapar, la unión y la pérdida, los resultados de impulsos para “sólo deshacerse de esto...”.

Si usamos la capacidad reflexiva de la mente, empezamos a ver cómo estas enseñanzas cartografían el terreno de estos hábitos de manera bastante precisa. También señalan luego el camino hacia actitudes que romperán el tejido de encantamiento con que esos hábitos nos aprisionan.

5.19) Sea lo que fuere que los *samañas* o brahmanes describieron como la liberación del ser ocurriendo a través [del amor a] el ser, ninguno, digo yo, es liberado del ser. Y sea lo que fuere que los *samañas* o brahmanes describieron el escapar del ser aconteciendo a través [del amor a] el no ser, ninguno, digo yo, ha escapado del ser. A través del apego a la existencia (*upadhi*) existe el sufrimiento; cuando todo apego se agota, el sufrimiento no existe más.

Cualesquiera estados del ser haya,  
de cualquier tipo, en cualquier lugar,  
todos son transitorios, perseguidos por el dolor  
y sujetos al cambio.

Quien ve esto como es  
abandona de ese modo el anhelo por la existencia,  
sin deleitarse en la no existencia.

El consumirse sin dejar rastro, el cesar, Nibbāna,  
ocurre con el final absoluto de todo anhelo.

(Ud 3.10)

5.20) Esto fue dicho por el Señor...

*bhikkhus*, hay estos tres tipos de anhelo. ¿Cuáles tres?

El anhelo por los placeres sensoriales, el anhelo de ser,  
el anhelo de no ser.

Éstos son los tres.

Aquellos encadenados por las esposas del deseo,

deleitándose en ser esto o aquello,

son personas en las garras de Māra,

incapaces de escapar de su red.

Esos seres continúan en el *saṃsāra*,

vuelta tras vuelta, desde el nacimiento hasta la muerte.

Para aquellos que han ido más allá de esta sed,

ser esto o aquello ha perdido su encanto;

ya que aquellos cuyas impurezas han cesado,

aunque [aún] en el mundo, han ido más allá.

(Iti 58)

Hubo muchos buscadores religiosos en el tiempo del Buda que sostenían puntos de vista fundamentalmente materialistas, nihilistas, y a menudo se creía que el Buda era uno de ellos, a pesar de que él negó categóricamente esto.

5.21) He sido malinterpretado infundadamente, inútilmente, falsamente y equivocadamente por algunos *samaṇas* y brahmanes de este modo: El *samaṇa* Gautama es uno que guía por el camino equivocado; enseña la aniquilación, la

destrucción, el exterminio de un ser existente. Como no soy, y no proclamo esto, he sido malinterpretado infundadamente, inútilmente, falsamente y equivocadamente...

*Bhikkhus*, tanto antes como ahora, lo que enseñó es *dukkha* y el fin de *dukkha*.

(M 22.37)

También describió, en el mismo discurso, cómo la gente llegó a esa mala interpretación:

5.22) Aquí, *bhikkhus*, alguien tiene el punto de vista: “Esto soy yo, esto el universo; después de la muerte seré permanente, eterno, no sujeto a cambio; duraré tanto como la eternidad”.

Escuchan al *tathāgata* o a un discípulo del *tathāgata* enseñar el Dhamma para la eliminación de todos los puntos de vista, preferencias, obsesiones, apegos y tendencias subyacentes, para el aquietarse de todas las formaciones, para el abandono de todos los apegos, para la destrucción del anhelo, para la ecuanimidad, el cese, Nibbāna. Entonces ellos piensan: “¡De modo que seré aniquilado! ¡Pereceré! ¡No seré nunca más!”. Entonces se apenan, se afligen y lamentan, lloran golpeándose el pecho y se tornan desconsolados.

(M 22.20)

Y eso tiene su cuento...

Aunque el Buda dijo:

5.23) Que alguien vea Nibbāna como insatisfactorio, como *dukkha*, y por esta convicción esté en acuerdo con el Dhamma (*anuloma khanti*), eso es imposible... pero ver Nibbāna como libre de *dukkha*, y por esa convicción estar de acuerdo con el Dhamma, eso digo que es posible.

(A 6.101)

Parecería que era común que la gente, particularmente aquellos que tenían una inclinación lujuriosa o afirmativa de la vida, tuvieran una reacción negativa a las enseñanzas del Buda –aun en tiempos en que vivía, y cara a cara–. Desde esos días esta malinterpretación de las enseñanzas ha sido un tema recurrente.

En los discursos precedentes (§ 5.21 y 5.22) el Buda señala esta presunción de nihilismo como una visión errada de sus enseñanzas y entonces, a través de las contemplaciones de lo transitorio, insatisfactorio y vacío de *yo* de la realidad, conduce a sus oyentes al camino del Despertar.

Sin embargo, a pesar de esta clara descripción del camino genuino a la felicidad, el Bhikkhu Ariṭṭa (quien brindó esta enseñanza después de que el Buda hubiese refutado su aseveración de que el perseguir el placer sensual no era un obstáculo para la Iluminación) permaneció “en silencio, abatido, con los hombros caídos y la cabeza baja, taciturno y sin nada que decir”.

Debido a este punto de vista profundamente enraizado de que el mundo sensible es sólido y la fuente de la



felicidad, la sugerencia de desapego hacia él, o su vacuidad esencial, resulta muy amenazante. Y, si aquello que hemos considerado como real y de valor se revela como efímero y no nuestro, ¿en qué podríamos apoyarnos? ¿Dónde hay alguna realidad? El corazón puede desorientarse y sentirse fundamentalmente despojado; de ahí el grito de angustia que el Buda describe tan precisamente en los párrafos anteriores.

He aquí algunas voces sabias de la época actual que reflexionan sobre el mismo tema:

5.24) Nibbāna es a menudo considerado como la última meta en el budismo, y sin embargo es algo más bien confuso. Se considera como siendo remoto, indicativo de una visión sobrehumana que ve la naturaleza ilusoria del mundo, y en consecuencia está libre de pesar respecto de sus desgracias. Para mucha gente esto le da a Nibbāna casi tanto atractivo como un anestésico –y uno que es difícil de obtener por eso–.

Ajahn Sucitto, *Los albores del Dhamma*, p. 97.

5.25) El camino mundano es el de hacer las cosas por una razón, para obtener algún retorno, pero en el budismo hacemos cosas sin ninguna idea de ganancia. El mundo tiene que entender las cosas en términos de causa y efecto, pero el Buda nos enseña a ir por arriba y más allá de la causa y el efecto; por arriba del nacimiento y más allá de la muerte; por arriba de

la felicidad y más allá del sufrimiento. Piensen en esto: no hay dónde permanecer. Nosotros vivimos en un hogar. Dejar el hogar e ir donde no hay hogar –no sabemos cómo hacer eso, porque siempre hemos vivido en el devenir, en el apego–. Si no podemos aferrarnos, no sabemos qué hacer.

Ajahn Chah, “Sin morada”,  
en *Alimento para el corazón*, p. 316.

Entonces, en términos de la experiencia en esta vida, el desapego hacia el mundo de los sentidos y la perspectiva de Nibbāna pueden parecer poco atractivos. Cuando se consideran las vidas después de ésta, desde la misma posición afirmativa hacia la vida, el atractivo puede declinar aún más.

5.26) Entonces la mayoría de la gente no quiere ir a Nibbāna, no hay nada ahí, nada de nada. Miren al techo y al suelo aquí. El límite de arriba es el techo, eso es un devenir. El extremo más bajo es el piso, otro devenir. Pero en el espacio vacío entre el piso y el techo no hay dónde pararse. Uno puede pararse en el techo o pararse en el piso, pero no en ese espacio vacío. Ahí donde no hay devenir, ahí es donde hay vacío, y, para ponerlo claramente, decimos que Nibbāna es este vacío. La gente escucha esto y retrocede un poco, no quiere ir. Tienen miedo de que no verán a sus hijos o parientes.

*Ibid.*, pp. 316-317, adaptado.

Es interesante notar que en el Māgandiya Sutta (M 75), un discurso dedicado a uno que afirma la vida y que tenía el entendimiento de que la salud y el bienestar de su cuerpo físico era Nibbāna (§ 1.14), el Buda describe cuán desinteresado por los placeres de los sentidos un *deva* sería, puesto que sus experiencias del placer son mucho más refinadas y agudas. Luego continúa diciendo a Māgandiya que la razón por la que él, el Buda, ha renunciado a los placeres sensoriales simplemente es porque

5.27) Hay, Māgandiya, un deleite separado de los placeres sensoriales, separado de los estados malsanos, que sobrepasa el éxtasis divino. Siendo que me deleito en ello, no envidio lo que es inferior, ni me deleito en eso.

(M 75.12)

El Buda no utilizaba este tipo de fraseología a menudo, sugiriendo –como lo hace– un corazón motivado por el amor al placer, aunque sea el del éxtasis sobrehumano o divino. Lo usó aquí porque era la moneda que tenía valor frente a su interlocutor, y tuvo éxito en conducir poco después a Māgandiya a la condición de *arahant*. La mayoría del tiempo el Buda prefería usar el lenguaje de “*dukkha* y el fin de *dukkha*”, ya que sabía que, finalmente, era lo que traería a la mayoría de los seres a la materialización total e inamovible de la liberación del corazón.

Encontramos otro ejemplo de la malinterpretación de esta aproximación en el incidente ocurrido al comienzo

de la carrera del Buda como maestro, cuando encontró al errante Dīghanakha (*Uñas Largas*).

5.28) —Maestro Gautama, mi doctrina y punto de vista es éste: “Nada es aceptable para mí”.

—Esta visión tuya, Agivessana, “Nada es aceptable para mí”, ¿no es al menos aceptable para ti?

—Si esta visión mía fuese aceptable para mí, maestro Gautama, todo sería igual, todo sería lo mismo.

Uno puede casi ver al sujeto polvoriento, con uñas largas y pelo enmarañado, moviendo su cabeza y mirando al piso, ahí en la cueva del Jabalí, en el Pico del Buitre. Después de unas pocas frases explicativas, el Buda dijo entonces:

—Agivessana, hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es ésta: “Todo es aceptable para mí”. Hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es ésta: “Nada es aceptable para mí...”. Entre ellos la visión de aquellos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y visión es “Todo es aceptable para mí” es próxima a la lujuria, próxima al cautiverio, próxima al deleitarse, próxima al aferrarse, próxima al apego. La visión de aquellos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es “Nada es aceptable para mí” es próxima a la no lujuria, próxima al no cautiverio, próxima al no deleitarse, próxima al no aferrarse, próxima al no apego.

Cuando esto fue dicho, el errante Dīghanakha comentó:  
—¡El maestro Gautama elogia mi punto de vista! ¡El maestro Gautama elogia mi punto de vista!

(M 74.2-5)

No obstante, el Buda más adelante desilusiona a Dīghanakha acerca de la idea de que está totalmente en lo cierto; continúa señalándole cómo el aferrarse a puntos de vista inevitablemente causa conflicto. Y luego describe un proceso de meditación sobre las sensaciones que conduce a la liberación. Mientras escuchaba este discurso, Dīghanakha alcanzó la *entrada en la corriente*.

Mientras tanto, el venerable Sāriputta, que había sido ordenado como discípulo del Buda dos semanas antes y estaba parado detrás del Buda, abanicándolo, completó el Despertar ahí y entonces.

En otro discurso el Buda emplea una imagen memorable para describir la naturaleza limitante de las actitudes nihilistas y cómo la aversión puede ser un lazo tan fuerte como la atracción:

5.29) El *thatāgata, bhikkhus*, entiende esto de esta manera: “Estos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen la aniquilación, destrucción y exterminio de un ser existente [a su muerte], por miedo a la personalidad y disgusto con la personalidad, continúan corriendo en círculos alrededor de la personalidad misma. Tal como un perro atado por una cuerda a un poste firme o pilar continúa corriendo

en círculos alrededor del mismo poste o pilar; entonces también estos buenos *samaṇas* y brahmanes, por miedo a la personalidad y disgusto con la personalidad, continúan corriendo en círculos alrededor de la personalidad misma. Todo eso es condicionado y por lo tanto basto, pero existe el cesar de las formaciones. Habiendo sabido “Hay esto”, viendo el escape de todo eso, el *thatāgata* ha ido más allá.

(M 102.12)

Quizá la expresión más sutil de las causas de estos dos aspectos de visión errada –el de la eternidad y el de la finitud– aparece en un pasaje del Itivuttaka.

5.30) Esto fue dicho por el Señor:

*Bhikkhus*, retenidos por dos tipos de puntos de vista, algunos *devas* y seres humanos se refrenan y otros se exceden; sólo aquellos con visión ven.

¿Y cómo, *bhikkhus*, algunos se refrenan? Algunos *devas* y humanos disfrutan de ser, se deleitan en ser, están satisfechos con ser. Cuando se les enseña el Dhamma para el cese del ser, sus mentes no entran dentro o no adquieren confianza en él o no se establecen en él o no se deciden acerca de él. De este modo, *bhikkhus*, algunos se refrenan.

¿Cómo, *bhikkhus*, algunos se exceden? Ahora, algunos están preocupados, avergonzados y asqueados por esta misma cualidad del ser y se regocijan en [la idea de] no ser afirmando: “Buenos señores, cuando el cuerpo se echa a perder al morir, este ser es aniquilado y destruido, y no existe

más –esto es paz verdadera, esto es excelente, ¡esto es realidad!”-. De este modo, *bhikkhus*, algunos se exceden.

¿Cómo, *bhikkhus*, aquellos con visión ven? Aquí uno ve lo que llega a ser como habiendo llegado a ser. Habiéndolo visto así, uno practica la dirección de alejarse, de la ecuanimidad, para el cese de lo que ha llegado a ser. De este modo, *bhikkhus*, aquellos con visión ven.

(Iti 49)

Es importante notar que el último párrafo describe más un método de práctica meditativa que solamente otra posición filosófica. Estas enseñanzas apuntan al hecho de que la respuesta al problema del ser y el no ser se puede encontrar al reformular la cuestión, principalmente por la manera en que se vea. El consejo dado en el último fragmento coincide cercanamente con la práctica de meditación *vipassanā* (conocimiento directo e introspectivo): está compuesto, primeramente, por la observación atenta y calma del surgir de todas las pautas o modelos de la experiencia.

También implica el ver de todos esos modelos o esquemas a través del lente reflectivo de *anicca-dukkha-anattā* (transitoriedad, insatisfacción y ausencia de *yo*). Por último, en la culminación del proceso, hay el abandono sin residuo de toda la experiencia. Hay la completa aceptación de todo lo que surge y no hay confusión acerca del hecho de que todas las pautas de la experiencia son de la misma naturaleza, dependiente e insustancial.

5.31) Cualesquiera formas... sensación...  
percepción... formaciones mentales... conciencia  
haya: pasado, futuro o presente; interna  
o externa; ordinaria o sutil; inferior o superior;  
lejana o cercana, todo debe ser visto como realmente es a  
través de la verdadera sabiduría de esta manera:  
“Esto no es mío, no soy esto, éste no es mi yo”.

(MV 1.6, S 22.59, Anattalakkhaṇa Sutta)

La evidencia del ser (el surgir de las cosas) es vista y vista a través; la evidencia del no ser (el cese de las cosas) es vista y vista a través; ambas se dejan ir por medio de la comprensión perfecta, y el corazón experimenta la liberación.

Otra de las expresiones altamente significativas de este mismo punto de equilibrio de la *vía media* se encuentra en la *colección de la causalidad* en el Saṃyutta Nikāya:

5.32)\* En Sāvatti. El venerable Kaccānagotta se acercó al Bendito, hizo signo de respeto hacia él, se sentó a su lado y le dijo:

—Venerable señor, se dice *visión correcta*, *visión correcta*. ¿De qué manera, venerable señor, hay *visión correcta*?”.

\* Nota del traductor: Tanto en 5.28 como en 5.32 el Buda se dirige a una persona de manera formal al principio y luego en forma más coloquial, lo que explica que aparezcan dos nombres diferentes en cada uno de los casos.



—Este mundo, Kaccāyana, en su mayor parte depende del dualismo de las nociones de existencia y no existencia. Pero, para quien ve el origen del mundo tal como realmente es con comprensión correcta, no hay noción de no existencia con respecto al mundo. Y, para quien ve el cese del mundo tal como realmente es con comprensión correcta, no hay noción de existencia con respecto del mundo.

”Este mundo, Kaccāyana, está en su mayor parte apasionado por inclinaciones o sesgos, apego e insistencia. Pero uno así [con *visión correcta*], en lugar de involucrarse, en lugar de aferrarse —en vez de tomar una posición acerca de mi ser por medio de esa inclinación, apego, punto de vista mental, adherencia y tendencia subyacente—, uno así no tiene perplejidad o duda de que lo que surge es solamente *dukkha* surgiendo, y lo que cesa es solamente *dukkha* cesando. En esto su conocimiento es independiente de otros. Es de esta manera, Kaccāyana, que hay *visión correcta*.

”*Todo existe*, Kaccāyana, es éste un extremo. *Todo no existe*, es éste el otro extremo. Sin girar hacia ninguno de estos extremos, el *tathāgata* enseña el Dhamma de la *vía media*. Con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas aparecen; con las formaciones volitivas como condición, la conciencia aparece... Éste es el origen de toda esta masa de sufrimiento. Pero con el desvanecimiento sin dejar huella, el cese y el no surgir de la ignorancia, ahí ocurre el cese de las formaciones volitivas; cuando no hay formaciones volitivas, hay el cese de la conciencia, la

conciencia no surge... Ése es el cese de toda esta masa de sufrimiento.”

(S 12.15, S 22.90)

Ha sido propuesto (por Kalupahana, en *Nāgārjuna: la filosofía de la vía media*) que este humilde discurso fue la semilla principal para la obra maestra del gran filósofo de los inicios del budismo hindú, Ācariya Nāgārjuna, el *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Tratado sobre la raíz de la vía media*). Es ciertamente el único discurso del antiguo canon que se menciona por el nombre ahí; de hecho es el único discurso que se menciona del todo.

Como una manera de extendernos en este tema, citamos a continuación algunas intuiciones incisivas sobre el ser, no ser y causalidad del mismo Ācariya Nāgārjuna:

#### 5.33) Investigación sobre las esencias:

1. No es irrazonable para una esencia surgir de causas y condiciones. Cualquier esencia que surja de causas y condiciones será algo que ha sido hecho.
2. ¿Cómo es posible que haya *una esencia* que haya sido producida? Las esencias no son artificiales y no dependen de ninguna otra cosa.
3. Si una esencia no existe, cómo puede la *cosa-idad* de lo otro existir. [Pues] la esencia de la *cosa-idad* de lo otro se dice que es la *cosa-idad* de lo otro.
4. Además de la esencia y la *cosa-idad* de lo otro, ¿qué otras

cosas hay? Si las esencias y *cosa-idades* de los otros existieran, las cosas estarían establecidas.

5. Si las cosas no fuesen establecidas, lo que *no-son-cosas* no estarían establecidos. [Cuando] una cosa se transforma en algo distinto, la gente dice que es una no cosa.
6. Aquellos que ven la esencia, *cosa-idad* de otros, cosas y no cosas no ven la *tal-idad* en la enseñanza del Iluminado.
7. Por medio de conocer las cosas y no cosas, el Buda negó ambas, la existencia y la no existencia, en su Consejo a Kātyāyana.
8. Si [las cosas] existieran esencialmente, no llegarían a la no existencia. Nunca ocurre que una esencia pueda transformarse en otra cosa.
9. Si la esencia no existiera, ¿qué podría transformarse en algo distinto?
10. Existencia es aferrarse a lo permanente; no existencia es el punto de vista de la aniquilación. En consecuencia, el sabio no se radica en la existencia o en la no existencia.
11. Siendo que aquello que existe por su esencia es no existente, es [el punto de vista de] la permanencia. Lo que surgió antes es ahora no existente, conduce a [la visión de] aniquilación.

Ācariya Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā*, cap. 15 (traducción al inglés de Stephen Batchelor).

Como en muchas de las instancias en las que el Buda invoca el origen dependiente para la resolución de las dualidades, tales como ser y otro, eternidad y finitud, etcétera (una larga proporción de éstos se encuentran en el “Nidāna Saṃyutta”, la Colección sobre la Causalidad, S 12), Nāgārjuna emplea el mismo método a lo largo de su tratado. Ilustra una y otra vez cómo la cualidad originada en forma dependiente de todas las cosas es la base de su vacuidad (*suññatā*).

Su exposición es una exploración poética de la relación entre la vacuidad, el origen dependiente y la *vía media*. Es un trabajo de gran profundidad filosófica, aunque su lenguaje a todo lo largo es extremadamente austero, diamantino en su pureza y filo; es también un trabajo que se ubica cerca del centro de las enseñanzas del Buda, y de ese modo es capaz de informar en forma útil a los practicantes tanto de las escuelas del norte como las del sur.

Volviendo al pali nuevamente, mencionamos aquí las palabras del Buda a un exmaestro suyo, en dios *brahmā* Baka, a quien intentaba ayudar a abrirse camino respecto de la idea del ser eterno:

5.34) Habiendo visto el miedo en toda forma de ser  
y en la búsqueda de no ser,  
no me afirmé en ningún modo del ser  
ni me aferré a ningún deleite ahí.

(M 49.27)

En un pasaje comparable, Māra viene a visitar a la monja Vajirā y trata de alejarla del camino de la práctica espiritual introduciendo dudas en su mente:

5.35) ¿Quién ha creado esto?

¿Dónde está el hacedor de este ser?

¿Desde cuándo surgió esto?

¿Dónde cesará este ser?

Entonces la *bhikkhuni* Vajirā, habiendo entendido, “Éste es Māra, el Maligno”, le contesta en versos:

¿Por qué supones que hay un ser aquí?

Māra, ¿es ésa tu verdadera visión?

Esto es sólo un montón de formas:

ningún ser puede ser aprehendido.

Del mismo modo en que con todas las partes ensambladas el nombre de *carro* puede ser usado, así, mientras que los *khandhas* continúen, la convención de *un ser* se aplica.

Lo que aparece es sólo *dukkha*,

sólo *dukkha* permanece, y luego se disipa.

Nada sino *dukkha* aparece,

nada sino *dukkha* desaparece.

(S 5.10)

Como palabra final de este capítulo, citamos aquí la biografía espiritual completa que Ajahn Chah escribió para las autoridades eclesiásticas cuando lo presionaron repetidamente para proveer una, de modo que el rey de Tailandia pudiera otorgarle un título honorífico:

5.36) A veces hay truenos y no hay lluvia; a veces llueve y no hay truenos.

*Ajahn Chah*

## 6. *ATAMMAYATĀ*: NO HECHO DE ESO

COMO ÚLTIMA PARTE de nuestra investigación sobre el mundo condicionado, echaremos una mirada a *atammayatā*, un término del Canon Pali que de alguna manera se ha oscurecido a través de los siglos. No obstante, define una cualidad crucial para la comprensión de la libertad espiritual.

La palabra literalmente significa ‘no hecho de eso’, pero puede ser interpretada de muchas maneras diferentes, dándole una variedad de sombras sutiles al significado. Bhikkhu Bodhi y Bhikkhu Ñāṇamoli (en su traducción del *Majjhima Nikāya*) la traducen como “no identificación”, poniendo el foco de la ecuación en el lado del sujeto. Otros traductores la definen como “no modelación” o “no composición”, indicando más, de esta manera, la dimensión del objeto. De cualquier forma, se refiere principalmente a la cualidad de la experiencia que precede a –o no incluye– la aparición de la dualidad sujeto-objeto.

Como se describe en el abarcador ensayo de Santikaro Bhikkhu que se expone seguidamente, y que comprende

el primero de los pasajes de esta corta exploración, Buddhādāsa Bhikkhu fue en gran medida responsable de llevar este término a la atención pública en los años recientes, aunque también tiene que ser mencionado Bhikkhu Ñāṇananda, que en su influyente libro *La magia de la mente*, publicado primero en 1974, le dio significativa atención al tema de *atammayatā* (ver 6.7).

Buddhādāsa Bhikkhu pasó los tres o cuatro últimos años de su vida dando charlas sobre *atammayatā*, proclamando que es “El concepto budista definitivo”. Sintió que era de tal significación y sutileza que lo colocó a la cabeza de su lista de nueve visiones introspectivas o intuiciones (*insights*), a las que consideró como las que comprendían todas las dimensiones de la práctica de la sabiduría. Jugando con la palabra *tā* (en tailandés), que significa ‘ojo’, describe estos nueve modos de contemplación como los ojos a través de los cuales ver la naturaleza propia de toda experiencia. *Atammayatā* se describe también como “el divorcio final” del engañoso sentido del *yo* y *mío*.

#### 6.1) *Atammayatā*: el renacimiento de una palabra perdida

El término *atammayatā* no se encuentra en el diccionario de la Asociación del Texto Pali. Los lectores encontrarán que es difícil descubrir referencias en los trabajos de los estudiosos, sean occidentales o del este. Tibetanos, birmanos o



maestros de meditación zen no parecen estar interesados en él. Si se menciona a la mayoría de los budistas, no sabrán de qué estamos hablando. No obstante, hay clara evidencia en el Canon Pali de que el Buda le dio a esta palabra un sentido significativo. Actualmente, uno de los más influyentes monjes de Tailandia está enseñando que es “la palabra más alta en el budismo, la palabra definitiva del budismo”.

Cuando *atammayatā* aparece en los textos (*sutta*) pali, cada contexto sugiere que el término tiene un significado importante. La explicación estándar de los comentaristas tradicionales –aunque vaga– lo describe como el estado “despierto o iluminado” del *arahant* o ser completamente perfecto y despierto.

Buddhadāsa Bhikkhu, de Suan Mokkhabalarama, en el sur de Tailandia, tomó nota de esta palabra por primera vez hace treinta años. Los contextos en los que encontró *atammayatā* lo convencieron de que su significado era importante. Como pasa con otros términos y enseñanzas que se encuentran en el *tipitaka*, tuvo la prudencia de buscar más allá de los gramáticos ortodoxos, los engreídos y los puristas. Buscó un significado espiritual en el nivel más profundo posible.

Sólo podemos especular sobre por qué *atammayatā* (o las erradas versiones escritas del vocablo) fue dejado fuera del diccionario de la Asociación del Texto Pali. Seguramente no fue porque fuese imposible de descifrar. Un análisis literal nos indica: *a* (no), *ta* (eso), *maya* (hacer, crear o producir) y *tā* (modo o estado del ser). Entonces, *atammayatā*

puede ser traducido como ‘el estado de no estar hecho por o no estar hecho de *eso-a* (cosa o condición)’.

El significado se aclara si reconocemos que *maya* es un sinónimo de *saṅkhāra* (mezclar, componer o condicionar). *Atammayatā* es ‘no mezclado’ (no compuesto de), un estado de la mente independiente de los objetos y condiciones de la experiencia. Plenamente consciente y atenta, esta mente no es afectada por las impurezas de la codicia, la ira y la ilusión o engaño. De ese modo, el concepto es cercano en significado al adjetivo *visaṅkhāra*, que describe el estado incondicionado de Nibbāna. Claramente, *atammayatā* es algo de lo que los budistas debieran ser conscientes.

¿Por qué es que Buddhādāsa Bhikkhu considera *atammayatā* como algo tan importante? En el Saḷāyatanavibhanga Sutta (MN 137), el Buda describe una progresión espiritual que se lleva a cabo “dependiendo de esto, para abandonar aquello”. Dependiendo del placer, del dolor y de la ecuanimidad asociados con el renunciamiento, uno abandona los placeres y dolores asociados con lo mundano. Dependiendo de la ecuanimidad basada en un punto (*ekaggatā-upekkhā*), uno abandona la ecuanimidad multifacética (*nānatta-upekkhā*). Basado en *atammayatā*, uno abandona *ekaggatā-upekkhā*.

En esta enseñanza (*sutta*), *nānatta-upekkhā* es explicada como “compostura o serenidad en relación con formas, sonidos, olores, gustos, tacto y objetos de la mente”, lo que implica los cuatro estados meditativos conocidos como *rūpa-jhānas*. *Ekaggatā-upekkhā* es explicado como “ecuanimidad dependiente de las cuatro absorciones inmateriales

(*arūpa-jhānas*)". Para entender más fácilmente lo que esto significa, podríamos compararlo con la jerarquía común en el budismo de los reinos de lo sensual (*kāma*), de la materialidad sutil (*rūpa*) y de lo no material (*arūpa*). La ordinaria mundanidad de la persona vulgar (*puthujjana*, uno cuya visión está densamente oscurecida) se aferra a las experiencias sensoriales como resultado de su avidez por los placeres sensoriales. Uno se libera de la sensualidad basándose en la pura materialidad, es decir, la concentración firme sobre objetos materiales (*rūpa-jhānas*). La pura materialidad es abandonada basándose en los *arūpa-jhānas*. Finalmente, estos estados exaltados de la conciencia se abandonan a través del uso de *atammayatā*.

En el Sappurisa Sutta (MN 113), el Buda describe las cualidades de la "buena persona" (*sappurisa*) que evita complacerse en y va más allá de las ocho *jhānas* con el uso de *atammayatā*. Hay liberación de las *āsavas* (efluentes o torrentes), lo que equivale al Despertar completo. El Buda reitera su mensaje de que la liberación final no puede encontrarse en la paz temporal y el éxtasis de los estados meditativos profundos –en ningún estado o cosa condicionada, en ese sentido–. Le otorga precedencia a *atammayatā* por sobre las más sublimes experiencias que la humanidad pueda alcanzar. Más aún, *atammayatā*, en lugar de un estado místico, se señala como un medio para la liberación.

*Upekkhā* (ecuanimidad) es el más elevado de los siete factores del Despertar (*bojjāṅga*). Cuando los siete factores se desarrollan con éxito, llevan a la penetración del objeto en el

cual están enfocados. La penetración, o la experiencia directa espiritual, significa Despertar a –y alcanzar profundamente– la verdadera naturaleza de las cosas. De todos modos, el *sutta* precedente nos dice que *atammayatā* lleva al cultivador espiritual aún más allá de *upekkhā*.

El Buda está diciendo que aun la ecuanimidad es un estado al que uno puede aferrarse, impidiendo de ese modo la liberación. *Atammayatā* libera la ecuanimidad así como también los otros seis factores, y cualquier otro *dhamma* saludable que ayuda a la liberación del apego y del aferrarse. La mente con *atammayatā* no está *compuesta* y *no reposa en ningún estado*, todos los cuales son cambiantes, no fiables, opresivos, incontrolables e inapropiables, o sea, desprovistos de *yo*.

### *La palabra definitiva del budismo*

¿Por qué es que Bhikkhu Buddhādāsa denomina a *atammayatā* como “la última palabra y la espada definitiva del budismo?”. Basado en la interpretación ya expresada, él coloca a *atammayatā* en el punto de transición entre *dhamma-tt̄hitiñāṇas* (visiones interiores o *insights* sobre el estado o la realidad de la naturaleza) y los *nibbanañāṇas* (visiones interiores o *insights* relativos a la liberación y realización de Nibbāna). Él explica esto con una lista de los nueve ojos (el significado de *tā* en tailandés) o visiones introspectivas. Los nueve *tā* o *ñāṇas* son:

*aniccatā*: transitoriedad o cambio permanente  
*dukkhatā*: lo insatisfactorio  
*anattatā*: ausencia de *yo*  
*dhammaṭṭhitatā*: lo establecido de acuerdo con su naturaleza  
*dhammaniyamatā*: [lo establecido] de acuerdo con las leyes universales  
*idappaccayatā*: condicionalidad  
*suññatā*: vacuidad  
*tathatā*: el ser así, de acuerdo con su naturaleza intrínseca  
*atammayatā*: no compuesto

La conciencia de estos hechos acerca del estado de la naturaleza lleva a los frutos de la liberación, que pueden ser descritos por los siguientes *ñāṇas* (conocimientos de intuición directa):

*nibbidā*: desencanto  
*virāga*: desapego, ausencia de pasión  
*nirodha*: extinción de *dukkha*  
*vimutti*: liberación  
*visuddhi*: pureza  
*Nibbāna*: fresca (la última realización o logro espiritual)

La primera lista de visiones introspectivas o comprensiones directas (*insights*) describe una penetración progresivamente más profunda y activa en la realidad de las cosas compuestas. La última lista describe los resultados de tal comprensión. La visión interior o comprensión de

*atammayatā* es que no hay ninguna cosa condicionada, objeto o estado del cual se pueda depender. Contrariamente a la manera en que hemos aprendido a ver las cosas, todas las condiciones y fenómenos son incapaces de afectarnos. No tienen el poder de hacernos felices, seguros, libres, respecto de la muerte o cualquier otra cosa que pudiéramos desear. Entonces ¿por qué dejarse afectar por ellos confiando o dependiendo tontamente de alguna cosa, objeto o estado? De esta realización o comprensión sigue naturalmente la liberación.

#### *Atammayatā* en la práctica

*Atammayatā*... es una manera de comprender la realidad de las cosas condicionadas. Cuando esta visión introspectiva o intuición se profundiza progresivamente a través de los *nueve ojos*, entonces uno comprende que no hay nada que merezca ser moldeado, afectado, manipulado o *cocinado y sazonado* por nosotros. Cultivando esta comprensión, los seres humanos podrían liberarse a sí mismos de la ignorancia, de sus apegos, del conflicto y la miseria.

El tercer y más elevado uso de *atammayatā* es el de indicar el estado de la mente que es totalmente libre, independiente y liberada. Buddhādāsa Bhikkhu prefiere describir este estado como ubicado “por encima y más allá de lo positivo o negativo”. Los seres humanos sienten y perciben instintivamente todas las experiencias como positivas o

negativas. Esto lleva a evaluar y juzgar esas experiencias, y a su vez a gustar o no de ellas, y en consecuencia a promover luego la avidez, el apego y el egoísmo. De ese modo aparece entonces *dukkha* (misericordia, dolor, insatisfacción). La mente que ha ido más allá de lo positivo y negativo no puede ser empujada hacia el surgimiento condicionado de *dukkha* (*paṭicca-samuppāda*). De ese modo, *atammayatā*, en este su sentido más propio, describe el estado del *arahant*, el ser perfeccionado.

Santikaro Bhikkhu,

adaptado de *Evolución-liberación*, 1989.

Las referencias a *atammayatā* en el Canon Pali son pocas; aquí se mencionan dos de los pasajes señalados antes del Majjhima Nikāya:

6.2) —Y *bhikkhus*, ¿qué es la ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad? Hay ecuanimidad con respecto a la base del espacio infinito, a la base de la conciencia infinita, a la base de la nada y a la base de ni percepción ni no percepción. Esto, *bhikkhus*, es ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad.

“Aquí [en estas enseñanzas], *bhikkhus*, dependiendo y basándose en la ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad; abandonando y superando la ecuanimidad que está diversificada, basada en la diversidad. Es de esta manera que esto es abandonado; es de esta manera que es superado.

*"Bhikkhus*, dependiendo y basándose en la no identificación, abandonando y superando la ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad. Es de esta manera que esto es abandonado; es de esta manera que esto es superado.

"Entonces, fue en referencia a esto que fue dicho: Ahí mismo, dependiendo de esto, abandonen aquello."

(MN 137.19-20)

6.3) Una persona que no es verdaderamente buena... entra y permanece en la primera *jhāna*. Se da cuenta: "He logrado la primera *jhāna*". Se exalta a sí misma por ese logro de la primera *jhāna* y menosprecia a los demás. Ésta es una cualidad de la persona que no es verdaderamente buena.

La persona verdaderamente buena se da cuenta: "El Bienaventurado ha hablado de no identificación (no fabricación), aun con respecto del logro de la primera *jhāna*; porque no obstante cómo lo conciban, el hecho es siempre distinto de eso". Entonces, haciendo de la no identificación su punto focal, no se exalta a sí mismo por ese logro de la primera *jhāna* ni menosprecia a los demás. Ésta es la cualidad de una persona que es verdaderamente buena [similamente para todas las *jhānas*].

(MN 113.21)

"Porque de cualquier manera que lo conciban, el hecho es siempre distinto de eso" es una frase muy famosa y sobre la cual se discutió mucho en los textos *theravāda*; aparece en una cantidad de veces y lugares en el Canon. El original



pali es *Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā ti*. Se discute ampliamente en *Concepto y realidad*, de Bhikkhu Ñāṇananda (pp. 31-34).

Para ayudar a clarificar el sentido de aquello a lo que el término *atammayatā* apunta, será conveniente explorar un poco más en profundidad su etimología:

6.4) En los Vedanta... el ser total y exclusivamente consciente de brahmán equivale al mismo tiempo a *ser* brahmán. El origen de esta idea parece yacer en la teoría de la percepción de los sentidos, en la cual la mano que aprehende provee una analogía predominante: toma la forma de lo que aprehende. La visión se explica similarmente: el ojo envía algún tipo de rayo que toma la forma de lo que ve, y vuelve con eso. En forma similar el pensamiento: un pensamiento se conforma a su objeto. Esta idea está encapsulada en el término *tan-mayatā*, 'consistiendo en eso', que el pensamiento del gnóstico o meditador deviene consustancial con la cosa concebida.

Richard F. Gombrich, *Cómo comenzó el budismo / La génesis condicionada de las primeras enseñanzas* (pp. 86-87).

Con la cualidad opuesta, *atammayatā*, la *energía* de la mente no sale afuera y ocupa el objeto. Tampoco hace una *cosa* objetiva ni un *observador* subjetivo que la conoce; de ahí que *no identificación* se refiere al aspecto subjetivo y *no fabricación* sobre todo al objetivo. El lector debería

también tener cuidadosamente presente las palabras *el origen de esta idea* y no tomar el concepto y simbolismo védicos como representando el uso en el budismo de la palabra precisa. En el estado de *atammayatā*, según el uso budista, no existe el devenir consustancial con la cosa que está siendo conocida; es más bien que la engañosa identificación de la mente con el objeto se desvanece.

Una manera útil de comprender la función y significado de *atammayatā* es relacionarla con los otros dos términos en la tríada final de las nueve visiones interiores, tal como las define Buddhādāsa Bhikkhu. Estas tres cualidades describen los alcances superiores del refinamiento espiritual: *suññatā* (vacuidad); *tathatā* (el ser así o de ese modo); *atammayatā* (no identificación o *no-esoidad*). Estas tres cualidades hablan de la naturaleza de la experiencia cuando muchos de los contaminantes más groseros han disminuido.

Cuando las cualidades de vacuidad y el *ser así* son consideradas, aun cuando el engaño de la identidad pueda haber sido ya descubierto, pueden todavía quedar huellas sutiles del aferrarse o apego: apego a la idea de un mundo objetivo siendo conocido por un conocimiento subjetivo –incluso cuando ningún sentido del *yo* es discernible de ninguna manera–. Puede haber la sensación de un *esto* que está conociendo a *aquello*; y diciendo sea *sí* a él, en el caso del *ser así*; o *no*, en el caso de la vacuidad.

*Atammayatā* es la clausura de todo ese dominio. Expresa la visión interior (*insight*) de que no hay *aquello*.

Es el genuino colapso de ambas, la ilusión de separación de sujeto y objeto, y también de la discriminación entre fenómenos como siendo de alguna manera sustancialmente diferentes entre sí. Como fue escrito:

6.5) No permanezcan en el estado dualista;  
eviten esas actividades con cuidado.  
Si queda aún una huella  
de esto y aquello, o bien y mal,  
la esencia de la mente estará perdida en confusión.

*Hsin-hsin Ming / Versos de la mente-fe del tercer patriarca Ch'an* (traducción al español a partir de la versión en inglés de Richard B. Clarke).

De los diez obstáculos (*saṃyojanās*) que se presentan en el camino del Despertar, el penúltimo es *uddhacca* (intranquilidad). Con esta luz podemos reflexionar que *atammayatā* representa la superación del noveno obstáculo. El nerviosismo o intranquilidad a que se refiere esto no es la agitación del meditador incómodo; es el más sutil de los sentimientos de que puede que haya algo mejor por ahí, o tal vez en el futuro; una sensación de que *eso* (que está fuera de alcance) pudiera tener de alguna manera más valor que *esto*. Es la siempre insidiosa adicción al tiempo y sus promesas. Es por esto que Ajahn Chah dijera algo como: “Un *samaṇa* (buscador espiritual) no tiene futuro”. Más aún, si no hay *aquello*, entonces la naturaleza de *esto* tiene

necesariamente que ser reformulada, de modo que no nos quedamos solamente con un sujeto desprovisto de su objeto.

*Atammayatā* es el abandono absoluto de esta ilusión de base. Uno ve que, en la verdad absoluta o final, no hay tiempo, ni yo, ni aquí, ni allá. De modo que, en vez de decir como exhortación espiritual “permanece aquí, ahora”, quizá debiéramos decir en su lugar “deja ir la identidad, el espacio y el tiempo”, o bien “alcanza el no ser, deslocalizado y atemporal”. Inútil decirlo: la mente conceptual fracasa cuando trata de evocar una imagen para tal realidad, pero eso es esperable. Estamos dejando conscientemente el reino de lo concebible, y el propósito de la presente exploración es proveer algo del mapa de esas regiones donde los autobuses de la razón y de la imaginación no circulan.

Leyendo esos pasajes de *atammayatā*, la mente podría querer asir *atammayatā* como “una cosa para tener de manera que yo no me engañe tanto”, en lugar de verlo como una restricción del movimiento habitual hacia afuera de la mente, que resulta del desencanto y la falta de pasión. Es necesario tener en cuenta siempre la manera en que la ignorancia causa que aun los medios para trascender se transformen en un obstáculo si la mente no los maneja con sabiduría. Tal vez una de las más simples, claras y prácticas expresiones del principio de *atammayatā*, ‘no hecho de eso’, haya llegado a nosotros de las enseñanzas de Luang Pu Dun, un discípulo directo del venerable Ajahn

Mun y una de las grandes luminarias del Dhamma en Asia en los años recientes. Ésta es su reformulación de las Cuatro Nobles Verdades, basada en el retrato de la ignorancia (*avijjā*) como el error fundamental de la mente tratando de salir afuera y perseguir la *eso-idad* (*thatness*) en la forma de percepciones, sensaciones e ideas. Reflexionando en estas cuatro fórmulas, puede ser útil recordar la analogía de la mano que aferra, ya mencionada, intentando devenir consustancial con su objeto y entonces retornando con él.

6.6) La mente que sale a fin de satisfacer sus estados de ánimo es la causa del sufrimiento (II)

El resultado que deriva de la mente saliendo a fin de satisfacer sus estados de ánimo es sufrimiento (I)

La mente viendo la mente claramente es el camino que conduce al cese del sufrimiento (IV)

El resultado de la mente viendo la mente claramente es el cese del sufrimiento (III)

*Atulo / Las enseñanzas de Luan Pu Dun,*  
compiladas por Phra Bodhinandamuni.

Seguidamente tenemos algunas palabras de Bhikkhu Ñāṇananda, tomando una variedad de términos relacionados con *atammayatā*. Cada una de las palabras que define merece una pausa para ser tomada en cuenta, contemplando su sentido e implicaciones.

6.7) El proceso de devenir mostrado es de esta manera, como ocurriendo perpetuamente en la mente de los individuos samsáricos, que se identifican a sí mismos con los datos de los sentidos, bajo la influencia de la proliferación de tendencias hacia la avidez, la vanidad y los puntos de vista [los tres principales *āsavas*; éstos son más frecuentemente referidos como los *papañca-dhammas*]. Esta identificación está implícita en el término *tammayatā* (literalmente, *de-eso-idad*) y uno que recurre a eso es llamado *tamayo* –uno que es *hecho-de-eso* o es *de-esa-(cosa)*. Como el perpetuo proceso de devenir en el reino de lo psicológico es necesariamente seguido por el nacimiento, la decadencia y la muerte, la pena, la lamentación, el pesar y la desesperanza en cada instancia específica de la corta vida de la identificación, una visión interior (*insight*) en la ley del origen dependiente nos provee la clave del conjunto de la experiencia samsárica, en toda su gama.

Esta intuición penetrante dentro del surgir y cesar de los fenómenos disipa toda duda acerca de los problemas especulativos relativos a la absoluta existencia y no existencia; de la unidad y la pluralidad, y la mente es llevada a reposar en el *medio*, aunque, paradójicamente, ahora repose en nada. *Eso-idad* ha desaparecido completamente, tanto que la avidez no encuentra nada (*no-thing*) a que aferrarse. En lugar de un intento de identificación (*tammayatā*) propulsado por el deseo, se establece una contemplación desapegada de la norma de la *eso-idad* (*tathatā*). Con esta liberación de la mente, la actitud de uno hacia

el mundo, con todas sus vicisitudes, se transforma en una de “de esa *manera-idad*” (*tāditā*), de distanciamiento (*atammayatā*), y merece ser llamada *esos* o *como esos* (*tādī, tādīsā*).

El ardoroso,  
que tocó la destrucción del nacimiento  
derrotando a Māra,  
-venciendo al Terminador-  
ese sabio, el *como esos*,  
el Conocedor del Mundo,  
está desprendido (*atammayo*)  
en relación con todos los fenómenos.

*Pasayha māraṃ abhibhuyya antakaṃ  
Yo ca phusi jātikkhayaṃ padhānavā  
So tādīsā lokavidū sumedho  
Sabbesu dhammesu atammayo muni.*

AN 1.150, adaptado de *La magia de la mente*  
(pp. 49 y 52), de Bhikkhu Ñāṇananda.

El discurso que está comentando, el Kālakārāma Sutta, es muy breve, pero altamente potente. Se incluye aquí en su versión completa:

6.8) En un tiempo, el Bienaventurado estaba parando en Sāketa, en el monasterio de Kālaka. Ahí, el Bienaventurado

se dirigió a los monjes de esta manera: "*Bhikkhus*", "Venerable señor", le respondieron. El Bienaventurado les dijo:

—*Bhikkhus*, en este mundo con sus dioses, Māras y brahmanes, entre su población de reclusos y brahmanes, dioses y humanos –todo lo que es visto, escuchado, sentido, conocido, alcanzado, buscado y ponderado por la mente–, todo eso yo lo sé... todo lo que es visto... ponderado por la mente, todo eso lo he comprendido cabalmente; todo eso es sabido del *tathāgata*, pero el *tathāgata* no lo tomó como base.

"Si dijera: *Cualquier cosa en el mundo... todo eso no lo sé*, eso sería una falsedad en mí. Si dijera: *Ambos, lo sé y no lo sé*, eso sería una falsedad en mí. Si dijera: *Ni lo sé, ni no lo sé*, eso sería una falta en mí. Entonces, *bhikkhus*, el *tathāgata* no concibe una cosa visible como separada de la vista; no concibe algo invisible, no concibe una *cosa-a-ser-vista*; no concibe a alguien que está viendo. No concibe un sonido audible... una cosa para sentir... una cosa para conocer como separada del conocer; no concibe un no concible; no concibe una cosa que vale la pena conocer; no concibe a quien conoce.

"Entonces, *bhikkhus*, el *tathāgata*, siendo como *eso (tādī)* en relación con todos los fenómenos vistos, oídos, sentidos y conocidos es *así*. Más aún, no hay nadie más grande o más excelente que uno que es *así*, yo declaro.

Cualquier cosa vista, oída, sentida o a la que se aferra, es conocida como verdad por otra gente;



entre aquellos que tienen puntos de vista implantados.

Uno *así* no sostiene nada como falso o verdadero.

La púa que engancha atraviesa el mundo,

fue descubierta con mucha anticipación.

“Yo sé, yo veo, ésta es la verdad.”

Los *tathāgatas* no se apegan de esa manera.

(AN 4.24)

Los términos *cosa-que-vale-escuchar-conocer*, etcétera, apuntan al hábito que tenemos de adjudicar valor inherente o sustancia a percepciones, pensamientos y emociones. Sin ese adjudicar, no poseen ninguna solidez de ese tipo ni valor.

La tradición dice que quinientos de aquellos que escuchaban alcanzaron el estado de *arahant* (la perfección espiritual y el logro de Nibbāna), y hubo cinco terremotos durante el curso de la exposición. Esta enseñanza breve también tuvo gran significación en los siglos posteriores al tiempo del Buda. Bajo los auspicios de los esfuerzos misioneros del rey Asoka, el anciano Mahārakkhita la usó para instruir a los *yonakas* (griegos) en su propio país.

Todos los varios pasajes citados hasta ahora en este breve examen describen la naturaleza de *atammayatā* y sus cualidades relacionadas, pero quizá la cuestión permanece: ¿cuál es la mejor manera de realizarla? ¿Cómo es posible desarrollar esta profunda visión interior? Un texto que apunta directamente a esta cuestión y una de las más útiles enseñanzas de meditación en todo el Canon

Pali se encuentra en el Madhupiṇḍika Sutta (MN 18). Ahí el venerable Mahākaccāna dice:

6.9) Dependiendo del ojo y las formas, la conciencia visual surge. El encuentro de los tres es el contacto de los sentidos. Con el contacto de los sentidos como condición hay sensaciones. Lo que uno siente, uno percibe. Lo que uno percibe, uno lo piensa. Acerca de lo que uno piensa, uno prolifera mentalmente sobre eso. Con esa proliferación conceptual (*papañca*) como fuente, el corazón se agobia por las percepciones mentales y nociones caracterizadas por la tendencia prolífica con respecto al pasado, futuro y presente de las formas susceptibles de ser conocidas por el ojo [igualmente con el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente].

La solución a esta cascada de problemas es que:

“Si nada se encuentra ahí para deleitarnos, acogernos y apegarnos, éste es el fin de las tendencias subyacentes hacia la lujuria, la aversión, los puntos de vista, las dudas, el orgullo, el deseo de ser y la ignorancia [los siete *anusayas*]. Éste es el fin del recurrir a las armas, conflictos, peleas, disputas, recriminaciones, malicia y falso lenguaje; aquí estos estados enfermos y dañinos cesan sin dejar restos.”

(MN 18.16-19, abreviado)

Esto quiere decir que, si de antemano la tendencia a *salir afuera* hacia las percepciones, pensamientos y emociones se restringe usando la atención y la sabiduría, y uno simplemente permite que la vista sea la vista, el escuchar

sea escuchar y así seguidamente, todo el *papañca*-drama no se inicia. El corazón permanece entonces en calma, abierto y claro, y todas las percepciones convencionalmente denominadas como *yo mismo* o *el mundo* se ven como ficciones transparentes.

Cuando no hay suficiente atención y sabiduría, la mente *sale afuera* y se prende a sus percepciones y estados de ánimo, de lo cual resulta la experiencia de “yo estoy siendo presionado por la vida”. Ambos, un aparentemente ser sólido y un mundo sólido han sido inconscientemente creados, y la fricción entre los dos es *dukkha* (sufrimiento), del cual nos encontramos escapando tan regular como ineficazmente. Tratar de encontrar un *yo* sin un mundo que lo agobie es como tratar de escapar de su propia sombra: no importa cuán rápido corramos, el esfuerzo está destinado a fracasar, porque una forma genera la otra.

El objetivo de todas estas enseñanzas sobre *atammayatā* es mostrar que no es necesario convocar las dualidades de objeto y sujeto (yo y el mundo), para nada. Y cuando el corazón es restringido de salir afuera, y en consecuencia se despierta a su naturaleza fundamental, una paz alegre y brillante es lo que permanece. Ésta es la paz de Nibbāna.

Estas reflexiones sobre *atammayatā* nos llevan al final de nuestra exploración del reino condicionado y con esto comienza la próxima fase de nuestra búsqueda.

## 7. PRESTANDO ATENCIÓN A LO INMORTAL

ESTE CAPÍTULO y los subsiguientes en esta sección del libro describirán la práctica de dirigirse hacia lo no condicionado, lo inmortal, la necesidad de prestarle atención a ello, y alguna de las formas en las que el Buda habló acerca de su naturaleza.

7.1) Entonces el venerable Anuruddha fue a donde paraba el venerable Sāriputta y, a su arribo, lo saludó con cortesía. Luego de intercambiar saludos amistosos, se sentó a su lado. Mientras estaba sentado ahí le dijo al venerable Sāriputta:

—Por medio del ojo divino, purificado y sobrepasando lo humano, pude ver miles de cosmos. Mi energía está estimulada y despierta. Mi atención plena está establecida e imasible. Mi cuerpo está calmo y no excitado. Mi mente está concentrada en un solo punto. Y sin embargo mi mente no está aún liberada de las impurezas a través de la falta de apego.

—Mi amigo, cuando aparece en ti el pensamiento “Por medio del ojo divino, purificado y sobrepasando lo humano, veo miles de cosmos”, eso está relacionado con tu orgullo.

Cuando aparece en ti el pensamiento “Mi energía está estimulada y despierta. Mi atención plena está establecida e imparable. Mi cuerpo está calmo y no excitado. Mi mente está concentrada en un solo punto”, eso está relacionado con tu inquietud. Cuando aparece en ti el pensamiento “Y sin embargo mi mente no está libre de las impurezas a través de la falta de apego”, eso está relacionado con tu ansiedad. Estaría bien si –abandonando estas tres cualidades, no prestando atención a estas tres cualidades– dirigieras tu mente al elemento de lo inmortal.

De modo que luego de eso el venerable Anuruddha –abandonando esas tres cualidades, no prestando atención a esas tres cualidades– dirigió su mente al elemento de lo inmortal. Viviendo solo, recluso, prestando atención, con entusiasmo y resolución, en un tiempo no muy largo, alcanzó y permaneció en la meta suprema de la vida santa –por la cual la gente, con razón, se pone en marcha partiendo de su hogar para no tener morada fija–, conociéndola y completándola por sí mismo aquí y ahora. Supo: el nacimiento ha terminado, la vida santa se completó, la tarea fue hecha. No hay más devenir a ningún estado del ser. Y de ese modo el venerable Anuruddha llegó a ser otro de los *arahants*.

(A 3.128)

Hay muchos pasajes breves y deliciosos como el arriba transcrito en el Canon Pali –la simplicidad y franqueza del intercambio entre dos compañeros en la

vida santa; la aparentemente afectuosa e irónica demolición del orgullo y la ansiedad en relación con los logros, que el aspirante espiritual promedio estaría complacido aun de poder aproximarse; el señalar en forma directa y práctica el camino—; todos esos elementos están presentes en esta narración.

Probablemente lo más significativo respecto al tema de esta investigación es el proceso de apartarse aun de los dominios más exaltados del reino de lo condicionado. La agudeza infalible de la visión del venerable Sāriputta pudo discernir que, aunque la meditación de su amigo hubiera obtenido resultados espectaculares (el venerable Anuruddha fue más tarde señalado por el Buda como el más consumado en ver dentro de otros reinos de la existencia), había obviado el elemento crucial y liberador, que es la presencia de lo incondicionado. Para permitirle a su amigo que su atención pudiera hacer este cambio radical de visión, el venerable Sāriputta emplea la táctica de nombrar las formas en que la mente está malentendiendo e identificándose con estas experiencias. También, según parece, está definiendo los tres problemas que acosan al venerable Anuruddha en términos de los últimos tres de los Diez Encadenamientos o trabas (*saṃyojanā*): las cadenas del orgullo (*asmimāna*), la inquietud (*uddhacca*) y la ignorancia (*avijjā*).

El último de los tres puede ser discutible como paralelo o correspondiente a *ansiedad* (el término pali del texto es *kukkuccasmim*). No obstante, como el venerable

Anuruddha está claramente cerca del fin de alcanzar su condición de *arahant*, estos tres particulares elementos obligatoriamente necesitarían ser vistos y vencidos para que ocurra la liberación de su corazón. Su hermano en la vida santa está solamente señalándole que el *yo* que continúa apareciendo en sus pensamientos relacionados con esos dos logros y la falta del tercer logro han estado oscureciendo el elemento de lo inmortal, y éste ha sido en realidad el obstáculo en el camino.

Es también valioso notar que las palabras del consejo del venerable Sāriputta implican que se trata sólo de un cambio de perspectiva, por lo que se requiere un posicionamiento diferente de la atención, y no el desechar de todo lo que ha ocurrido antes. Una simple analogía es la de reenfocar los ojos de tal modo que veamos las imágenes en tercera dimensión ocultas, y generadas por la computadora en una imagen del llamado *ojo mágico*, en vez de algo borroso sin sentido. [Nota del traductor: Se refiere a ese dibujo generado por computadora que, cuando se hace alejar un poco de la vista, presenta una imagen escondida, no visible hasta que se enfocan los ojos de una cierta forma.] Además, inclinando la mente, prestando atención a lo inmortal, se expresa usualmente en la frase: “Esto es pacífico, esto es exquisito”, subrayando que este cambio de perspectiva no sólo significa ver las cosas desde un ángulo diferente, sino que se refiere a la realización de la presencia de una dimensión de paz y belleza hasta entonces no apreciada.

También tiene que señalarse que el venerable Anuruddha era un *anagāmi*, uno que *no retorna*, y en consecuencia, cuando tuvo lugar este intercambio con el venerable Sāriputta, estaba ya en el penúltimo estadio previo al Despertar. Muchas de sus cualidades espirituales ya eran extremadamente maduras, y sin esa madurez la inmensa preparación necesaria para una comprensión completa de la naturaleza de la realidad, el importante logro de la iluminación completa no podría haber ocurrido tan raudamente. ¡La completa liberación del corazón requiere algo más que la capacidad de ver una dimensión oculta de una imagen de *ojo mágico!*

El término *elemento de lo inmortal (amata-dāthu)* fue mencionado con anterioridad (en § 7.1), con la sugerencia de que se trata de un sinónimo de lo incondicionado (*asaṅkhata-dhamma*). De todos modos podría ser conveniente considerar brevemente el origen del término –particularmente porque ambos, *inmortal* y *elemento*, pueden acarrear (en inglés al menos) un tono de *cosa-idad* con ellos, y de ese modo podrían transmitir en forma no intencionada una cualidad concreta. En este punto merece ser citado Stephen Collins, un erudito contemporáneo del budismo. Su proposición es que *amṛtam* (Skt) –*amata* en pali– es una referencia clásica védica a:

7.2) Una intemporalidad esencial o una esencia intemporal, ambas precediendo y, en algún sentido, subyacentes al mundo temporal humano; éste es el eje inmóvil de la rueda



móvil del tiempo, el punto quieto (*pada*) más allá del incesante movimiento del *samsāra*.

Stephen Collins, *Selfless Persons*, p. 43.

El siguiente pasaje es similar al primero de este capítulo, tanto en su descripción de la práctica de prestar atención a lo inmortal, como en el diálogo del cual este discurso proviene.

El Buda había preguntado a la asamblea: “*Bhikkhus*, ¿recuerdan los cinco encadenamientos inferiores, tal como yo los enseñé?”. El venerable Mālunkyaputta responde diciendo que él se acuerda, pero cuando recita la lista, en apariencia correctamente, para su sorpresa el Buda responde: “Mālunkyaputta, ¿a quién recuerdas habiéndote dado mi enseñanza de las cinco cadenas inferiores de esta manera? ¿No es que los seguidores de otras sectas te refutaron con el símil del bebé?”. El Buda señala luego este símil y muestra cómo “un tierno y joven bebé yaciendo boca abajo” podría decirse que es libre de las cinco cadenas más bajas: creencia en un *yo* (*sakkāyadiṭṭhi*), duda escéptica (*vicikicchā*); apego a reglas y convenciones (*sīlabbataparāmāsa*), deseo sensual (*kāma-rāga*) y resentimiento (*vyāpāda*). Entonces, como ocurrió con el venerable Anuruddha, a Mālunkyaputta le sacaron el viento de las velas, pero, a su debido tiempo, él también conseguiría una comprensión del Dhamma mucho más profunda.

7.3) Aquí... una *bhikkhu* entra y permanece en la primera *jhāna*: experimenta frescura y placer nacidos de la reclusión, acompañado por el pensamiento aplicado y sostenido. Observa cualquier fenómeno ahí que esté conectado con el cuerpo, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia como transitorios, insatisfactorios –una enfermedad, un cáncer, una púa, un sufrimiento, un dolor; ajeno, como desintegrándose, vacío y desprovisto de un *yo*–.

Aleja su mente de estos estados, y habiendo hecho eso inclina su mente hacia la propiedad de lo inmortal, reconociendo: “Esto es pacífico, esto es exquisito –el acallar de todos los procesos mentales, el abandono de toda la parafernalia del devenir, el fin del anhelo, la ausencia de pasión, el cese, *Nibbāna*–”. Desde ahí logra el fin de los efluvios mentales. O, si no, entonces –a través de esa misma pasión por el Dhamma, ese deleite por el Dhamma (*dhammarāgena-dhammanandiyā*), y del cese total de las primeras cinco cadenas– está destinado a renacer en las Moradas Sublimes, para alcanzar ahí el *Nibbāna* final y no retornar jamás de ese mundo.

(M 64.9-16, A 9.36)

Esas mismas palabras se repiten con respecto a las otras tres *rūpa-jhānas* y similarmente para las tres *arūpa-jhānas*. Los dos reinos más elevados de la concentración –la esfera de ni percepción ni no percepción y el cese de la percepción y sensación– son una base demasiado refinada para permitir una reflexión investigativa de este tipo.

He aquí un pasaje del Itivuttaka sobre un tema similar:

7.4) Esto fue dicho por el Bendito...

*“Bhikkhus, hay estos tres elementos –¿cuáles tres?–:*

El elemento de la forma, el elemento sin forma  
y el elemento del cese. Éstos son los tres.

”A través de la comprensión completa de la forma,  
y sin quedar atrapados en los estados sin forma,  
son liberados hacia el cese,  
con la muerte quedando atrás.

Habiendo tocado con su propia persona  
el reino de lo inmortal, que no puede ser poseído,  
todo el aferrarse es abandonado,  
todas las impurezas se han ido:

el Despierto exhibe  
el estado sin pena de quien está libre de mácula.”

(Iti 51)

En la pureza de la atención sin estorbos, alejándose de la preocupación por lo condicionado, se revela la realidad completamente clara y pacífica.

7.5) Una vez, amigo, cuando estaba parando en Sāketa, en un refugio de la Foresta Negra, la monja Jaṭilā Bhāgikā vino adonde yo estaba, y al llegar –habiéndome hecho una reverencia– se paró a mi lado. Tan pronto como se paró a un lado me dijo: “La concentración que, sin ser apretada hacia abajo

o forzada hacia atrás, sin mantener bloqueadas o suprimidas las formaciones mentales, tranquila como resultado del dejar ir, contenta como resultado de la tranquilidad, y estando así contenta no resulta agitada: ¿fruto de qué, dice el Bendito, es esta concentración?”.

Yo le dije a ella: “El Bendito dice que esta concentración es el fruto del Despertar”.

(A 9.37)

A pesar de que esta comprensión es, a su manera, notoriamente simple, no puede enfatizarse demasiado que (como el Despertar del venerable Anuruddha) está necesariamente basada en un enorme cimiento de madurez espiritual –la monja que estaba hablando al venerable Ānanda era una *arahant*. La pureza y simplicidad de estos relatos y de estas enseñanzas pueden ocultar su profundidad y la mera fuerza espiritual requerida para esos logros.

El último tema por considerar en este capítulo es el uso y significado de la frase “fusionándose con lo inmortal” (*amatogadhā*). Hay muchas ocasiones en las que el Buda usa esas expresiones como:

7.6) Estas cinco facultades (fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría), cuando se les mantiene y desarrolla, se incorporan a lo inmortal, alcanzan lo inmortal y terminan en lo inmortal.

(S 48.57, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli, cf S 48.44)

O, como una traducción de alternativa:

7.7) Estas cinco facultades, cuando son desarrolladas y cultivadas, tienen lo inmortal como base, lo inmortal como destino, lo inmortal como su meta final.

*(Ibid., traducción de Bhikkhu Bodhi)*

7.8) Todas las cosas están arraigadas en el interés;  
todas las cosas nacen de la atención,  
todas las cosas surgen del contacto,  
todas las cosas convergen en sensaciones,  
todas las cosas se encaminan a la concentración,  
todas las cosas son dominadas por la atención plena,  
todas las cosas son superadas por la sabiduría,  
todas las cosas entregan la liberación como su esencia,  
todas las cosas se fusionan en lo inmortal,  
todas las cosas terminan en Nibbāna.

(A 10.58)

7.9) La plena atención a la muerte, monjes, si se cultiva y practica frecuentemente, porta gran fruto, gran beneficio; se fusiona con lo inmortal, termina en lo inmortal.

(A 8.73 [pasajes similares se encuentran en A 8.74, A 9.14 y otros numerosos lugares])

Entonces, ¿qué puede significar el “fusionarse con lo inmortal” o “lo inmortal como su base, destino y meta final”?

En los Vedas la imagen del ser (*ātman*) reuniéndose con la divinidad (Brahman) es una caracterización común del camino espiritual. Muchas otras expresiones del conocimiento espiritual también emplean el lenguaje de “hacerse uno con todo”, interrelacionarse, “fundiéndose con el universo”, “la gota de rocío se escurre en el brillante mar”, etcétera, y tal lenguaje intenta directamente representar una gravitación del corazón hacia la verdad, una aspiración que resulta intuitiva para la condición humana. En consecuencia, podría ser fácil leer la afirmación de *fundirse* como un tipo similar de *retorno* espiritual o *unión*. No obstante, el Buda hizo un esfuerzo considerable para contraponerse a este modelo y muy cuidadosamente señaló, en numerosas enseñanzas, que todos estos tipos de expresiones están sutilmente enraizadas en la visión errónea; por ejemplo:

7.10) Habiendo directamente conocido aquello que no es conmensurable con la totalidad de todo, yo no afirmé ser todo, no afirmé ser en todo, no afirmé estar fuera de todo, no afirmé el todo como siendo mío, no afirmé todo.

(M49.23)

7.11) Ellos perciben todo como todo. Habiendo percibido todo como todo, se conciben [a sí mismos] en todo, se conciben [a sí mismos] aparte [o viniendo] del todo, conciben el todo como siendo suyo, se deleitan en todo. ¿Por qué es esto?

Porque no lo han entendido completamente, digo yo.

(M 1.25)

Este último pasaje expresa algunos de los tipos de visión que él criticó como afirmando la *eternidad* y en consecuencia siendo uno de los extremos que deberían evitarse. El Buda habló insistentemente sobre la Vía Media como el sendero para la liberación y la paz –como en el caminar sobre la cuerda tensa, hay en ambos el constante peligro de inclinarse demasiado a la derecha o a la izquierda, y la necesidad de una atención relajada y sin embargo alerta a la menor fluctuación del equilibrio–.

La inclinación hacia la afirmación de la eternidad o la finitud es una pronunciada tendencia humana, empujando hacia delante o reteniendo hacia atrás; las enseñanzas del Buda son insuperables en analizar y proveer medios genuinos para contrarrestar tales tendencias.

Tal vez la expresión más clara de este problema, que ha llegado a nosotros en los *suttas*, y su antídoto, se encuentra en Iti 49 (§ 5.30); y también se menciona en Ud. 3.10 (§ 1.7, 4.1, 5.19), y más significativamente en S 12.15 (§ 5.32).

Cuando uno reflexiona sobre el lenguaje que el Buda utiliza para expresar estos principios del fusionarse con lo inmortal y lo armoniza con sus afirmaciones sobre el todo, uno puede ver que la imagen de la relación de las percepciones sensibles habituales (el todo) con lo inmortal es más bien aquella de salir de un sueño y entrar en la realidad del Despertar (reconociendo un cabo de soga en el pasto, luego de haber temido que fuese una serpiente) que la de un río fundiéndose con un mar de idéntica sustancia.

Entendamos el lenguaje de esta manera: “Todos los sueños se funden con la realidad del Despertar, tienen la realidad del Despertar como base, llegan al estado de vigilia y tienen eso como su fin” –la imaginería o el simbolismo aún se mantienen, pero estamos considerando la naturaleza absolutamente trascendente de lo inmortal, tal como el estado despierto trasciende absolutamente el mundo del sueño–.

También puede sostenerse que estos pasajes, tal como se citan aquí, no son traducciones perfectas –por ejemplo, que una mejor traducción de *amatogadhā* sería ‘logra una base en lo inmortal’ –y que esta discusión sobre *fusionarse* está totalmente fuera de lugar–. No obstante, el tema estudiado es el del malentendido y el hábito humano de leer equivocadamente las cosas de acuerdo con los sesgos personales, que a menudo son los de la eternidad o la finitud.

El hecho es que las frases en inglés *fundiéndose con* o *sumergirse dentro*, etcétera, son frecuentemente empleadas por una variedad de traductores y, regularmente, han sido también usadas para sostener puntos de vista sesgados de distintos tipos. De modo que sigue siendo útil considerar estas enseñanzas tal como han sido transmitidas a nosotros, comparándolas con verdades conocidas y encontrando la Vía Media a través de nuestra propia reflexión.



## 8. LA CONCIENCIA SIN SOPORTE Y QUE NO SOSTIENE

UNA DE LAS MANERAS por medio de las cuales el Buda caracterizó la cualidad de la atención fue la de presentarla como una forma de conciencia (*viññāṇa*). Esto representa un uso único del término –habitualmente *viññāṇa* se refiere solamente a la actividad condicionada de los seis sentidos–; no obstante, encontramos que el Buda también nos da algunos adjetivos con los cuales describirla cuando el término es usado en esta forma única: *viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*, ‘conciencia que no tiene signo, ilimitada, totalmente brillante’ es una traducción de esta expresión.

Casi no hace falta mencionar que hay una controversia respecto del significado preciso de esta enigmática frase (aparece sólo en un par de lugares en el canon M 49.25 y D 11.85). No obstante, la constelación de significados de las palabras individuales es suficientemente pequeña para darnos una idea razonablemente clara de a qué se refiere el Buda.

En primer lugar, tenemos que asumir que está usando *viññāṇa* en un sentido amplio respecto de lo que significa habitualmente. El Buda evitó la quisquillosa pedantería de muchos filósofos de su tiempo y optó por un estilo más coloquial, dirigido a oyentes particulares en un lenguaje que pudieran entender (ver § 1.11). De modo que el término *viññāṇa* aquí puede suponerse que significa ‘conociendo’, pero no el conocimiento parcial, fragmentado [(*vi*) discriminativo; (*-ñāṇa*) conocimiento], que la palabra usualmente implica. Debe significar un conocimiento de naturaleza primordial y trascendente; de otro modo el pasaje que contiene esa palabra se contradeciría a sí mismo.

En segundo lugar, *anidassanaṃ* es una palabra bastante clara, que significa (*a-*) ‘no, sin’; (*-nidassanaṃ*) ‘indicativo, visible, evidente’, y uniendo estos dos: invisible, vacío, sin indicios, no manifiesto; *anantaṃ* es también un término claro, que significa ‘infinito’ o ‘ilimitado’. La frase final, “*sabbato pabhaṃ*”, es algo más complicada. Éste es el comentario de Bhikkhu Bodhi perteneciente a la nota 513 del Majjhima Nikāya:

8.1) MA [el antiguo Comentario] ofrece tres explicaciones de la frase “*sabbato pabhaṃ*”: 1) completamente poseída de esplendor (*pabhā*); 2) poseyendo ser (*pabhūtaṃ*); y 3) un vado (*pabhaṃ*) accesible por todos los lados, es decir, por cualquiera de los treinta y ocho objetos de meditación. Sólo el primero de éstos pareciera tener alguna legitimidad lingüística.

Es quizá significativo también que en ambas instancias donde esta frase es usada por el Buda se trata de pasajes que incluyen una demostración de su superioridad sobre los dioses Brahmā. Por lo tanto es concebible que la fraseología derive de algún principio espiritual o mitológico apreciado por los brahmanes y que el Buda empleó para expandir el significado familiar o para cambiarlo. Como vimos en el capítulo 2, ésta era una fuente común en la selección de palabras e imágenes metafóricas del Buda.

La más larga de las dos versiones de esta frase viene al final de un colorido y más bien largo cuento-enseñanza que menciona el Buda en el Kevaddha Sutta (D 11). Cuenta sobre un monje en cuya mente la cuestión surge: “Me pregunto ¿dónde es que los cuatro grandes elementos –tierra, agua, fuego y aire– cesan sin dejar rastro?”. Siendo un meditador habilidoso, el monje entra en un estado de absorción y “el camino hacia los dioses se abre para él”. Comienza por preguntarles a los primeros dioses que encuentra, la comitiva de los Cuatro Reyes Celestiales, los guardianes del mundo; con modestia, le dicen que no conocen la respuesta, pero que los Cuatro Reyes mismos probablemente la sepan: les debería preguntar a ellos. Lo hace, no la saben, y la búsqueda continúa.

Hacia adelante y hacia arriba viaja a través de cielos sucesivos, encontrando en forma continua la misma respuesta: “No sabemos, pero debería tratar de preguntarle a...”, y lo refieren al nivel siguiente más alto de la jerarquía celestial. Soportando pacientemente este extendido

proceso, siguiendo la cadena cósmica de mando, finalmente llega a la presencia de la comitiva de Mahā-Brahmā, y les hace la pregunta a ellos; una vez más no pueden dar una respuesta, pero le aseguran que el gran Brahmā mismo, si él se dignara manifestarse, ciertamente le proveería la respuesta que busca. Y desde luego, poco después, él aparece y en este punto nos obsequian con una muestra de la chispa irónica del Buda:

8.2) Y el monje ascendió hacia él y dijo: “Amigo, ¿dónde es que los cuatro grandes elementos –tierra, agua, fuego y aire– cesan sin dejar rastro?”, a lo cual el gran Brahmā contestó: “Monje, yo soy Brahmā, gran Brahmā, el conquistador, el no conquistado, el que todo lo ve, todopoderoso, el señor, el hacedor y creador, el gobernante, quien designa y ordena, padre de todo lo que ha sido y será”.

Por segunda vez el monje dijo: “Amigo, no te he preguntado si tú eras Brahmā, gran Brahmā... te he preguntado dónde es que los cuatro grandes elementos cesan sin dejar rastro”. Y por segunda vez el gran Brahmā responde como la vez anterior.

Y en la tercera vez el monje dijo: “Amigo, no te he preguntado eso, te he preguntado dónde es que los cuatro grandes elementos –tierra, agua, fuego y aire– cesan sin dejar rastro”. Entonces Kevaddha, el gran Brahmā, tomó al monje por el brazo, lo llevó aparte y dijo: “Monje, estos *devas* creen que no hay nada que Brahmā no vea, no hay nada que no conozca, no hay nada que de lo cual no esté consciente. Por eso

no hablé delante de ellos. Pero, monje, yo no sé dónde los cuatro grandes elementos cesan sin dejar rastro. Y en consecuencia, monje, has actuado erradamente, has actuado de forma incorrecta yendo más allá del Señor Bendito en la búsqueda de una respuesta a esta pregunta en otro lugar. Ahora, monje, simplemente ve a lo del Señor Bendito y hazle esta pregunta a él, y cualquier respuesta que te dé, acéptala”.

Entonces el monje, tan rápido como un hombre fuerte podría flexionar su brazo, desapareció del mundo del Brahmā y apareció en mi presencia. Se postró delante mío, luego se sentó a un lado y dijo: “Señor, ¿dónde es que los cuatro grandes elementos –el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire– cesan sin dejar rastro?”.

Le contesté: “Pero, monje, no deberías formular la pregunta de esa manera: ‘¿Dónde es que los cuatro grandes elementos –el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire– cesan sin dejar rastro?’. En su lugar, es así como la pregunta debería formularse : ‘¿Dónde es que la tierra, el agua, el fuego y el aire no encuentran sostén? ¿Dónde es que largo y corto, pequeño y grande, justo e injusto, mentalidad y materialidad son completamente destruidos?’.

”Y la respuesta es:

”Donde la conciencia es sin signo, ilimitada, toda luminosa. Ahí es donde tierra, agua, fuego y aire no encuentran sostén. Ahí largo y corto, pequeño y grande, justo e injusto, nombre y forma son completamente destruidos. Con el cesar de la conciencia, todo esto es destruido.”

Así habló el Señor, y el padre de familia Kevaddha,  
deleitado, se regocijó con sus palabras.

(D 11.81-85, traducción de Maurice Walshe)

Una traducción de alternativa reproduce los versos finales de esta manera:

8.3) ¿Dónde es que la tierra y el agua, el fuego y el viento,  
lo largo y lo corto, lo fino y lo ordinario,  
lo agradable y lo desagradable, no encuentran sostén?  
¿Dónde es que nombre y forma  
son refrenados sin dejar rastro?

La conciencia que es no manifiesta, ilimitada, brillante en  
[todos sus lados,  
allí es donde la tierra y el agua, el fuego y el viento no  
[encuentran sostén.  
Allí nuevamente es donde largo y corto, sutil y ordinario,  
[agradable y desagradable,  
nombre y forma, todos desconectan sin excepciones.

Cuando la conciencia cesa, son retenidos allí dentro.

(*Ibid.*, traducción de Bhikkhu Ñāṇananda)

Como se mencionó, ha habido un considerable debate a lo largo de los siglos acerca del significado real y preciso

de estos versos. En vez de tratar de presentar el significado definitivo que resolvería la cuestión para siempre, tal vez sea más sabio sólo considerar los elementos de la enseñanza que se presentan aquí y dejar que el propio entendimiento surja de esa contemplación.

Habiendo dicho esto, hay dos puntos semánticos que son importantes comprender a fin de apreciar mejor estos versos. Primero *nombre y forma*: éstos son *nāma-rūpa* en pali –son dos términos muy comunes y, sumado a cómo han sido traducidos aquí, fueron usados por el Buda igualmente para referirse a lo mental y lo material, respectivamente–.

No hay una única versión correcta acerca de lo que *nāma-rūpa* significa, y a menudo la interpretación más precisa incluye el amplio espectro de los significados –en consecuencia, uno encontrará numerosas traducciones que usan *mente y cuerpo, materialidad-mentalidad, nombre y forma*; todos son correctos en su propia forma.

De manera útil, y especialmente en el contexto de la discusión en la enseñanza a Bāhiya (ver § 3.6), en su traducción del Digha Nikāya, el profesor Rhys Davids cita la versión de Neumann sobre *nāma-rūpa* como ‘sujeto y objeto’. Ésta es una perspectiva útil, ya que, para algunos, *el cesar de la conciencia o la destrucción de la mente y el cuerpo* pudieran parecer frases depresivas o nihilistas, mientras que *la disolución de la dualidad sujeto-objeto*, y la liberación que de ello resulta, suena considerablemente más atractivo. A la luz de esto resulta valioso notar que las cualidades

tangibles de la mente allí donde no puede encontrarse soporte o sostén para los dualismos cotidianos incluye *radiante* e *ilimitada* –ambas cualidades difícilmente poco atractivas–.

El segundo punto es el del uso de la palabra *nirodha*. En el *sutta* citado el verbo traducido diversamente como ‘destruido’, ‘desconectado’ y ‘retenido o controlado’ es *uparujjhati*, que es virtualmente idéntico en significado a *nirujjhati*, el verbo derivado de *nirodha*. Usualmente se traduce como ‘cesar’, en el caso de *dukkha-nirodha*, ‘el cesar del sufrimiento’. En las traducciones precedentes el término y sus derivados fueron diversamente presentados como ‘destruido’, ‘llegar al cese’, pero también ‘controlado’. En pali la raíz de la palabra es *-rud*, que no sólo implica finalizar, parar o extinguir, sino también controlar o retener, así como un caballo inquieto e impulsivo es refrenado. De modo que hay una amplitud de significado que es fácil pasar inadvertida en el idioma inglés, en estos términos clave de las dos últimas líneas de versos, que finalizan ambos en § 8.2 y 8.3. Tal vez la mejor manera de parafrasearlos es la de decir que cuando el proceso dualista, discriminativo, se controla, entonces la *cosa-idad*, la solidez externa del mundo, y la *yo-idad* de la mente son vistas como esencialmente insustanciales. No hay sostén para la existencia aparentemente independiente de los objetos mentales o materiales, o de un sujeto independiente.

Aquí presentamos las palabras de un eminente estudioso budista de Tailandia, con el fin de ayudar a una ulterior clarificación del significado de este término.



#### 8.4) UN PROBLEMA CON LA PALABRA *NIRODHA*

La palabra *nirodha* ha sido traducida como ‘cesar’ hace tanto tiempo que se ha transformado en norma, y cualquier desviación de ahí deriva en cuestionamientos. Incluso en este libro he optado por esta traducción estándar por motivos de conveniencia y para evitar confundirla con otros términos en pali (sin mencionar la falta de una palabra mejor). No obstante, de hecho esta traducción de la palabra *nirodha* como ‘cesado’ en muchas instancias puede conducir a la interpretación errónea de un texto.

Generalmente hablando, la palabra ‘cesar’ significa eliminar algo que ya ha surgido o el detener algo que ya ha comenzado. No obstante, *nirodha* en la enseñanza del *origen dependiente* (como también en *dukkhanirodha*, la tercera noble verdad) significa el no surgir o la no existencia de algo, porque la causa de su surgimiento fue eliminada. Por ejemplo, la frase “cuando *avijjā* es *nirodha*, *sañkhārā* es también *nirodha*”, que a menudo se traduce como ‘con el cesar de la ignorancia, los impulsos volitivos cesan’, de hecho significa que ‘cuando no hay ignorancia, o no surge la ignorancia, no hay impulsos volitivos, los impulsos volitivos no surgen o no hay más ningún problema a partir de los impulsos volitivos’. No quiere decir que la ignorancia ya surgida debe eliminarse antes de eliminarse también los impulsos volitivos que hayan surgido.

*Nirodha* debe traducirse como ‘cesar’ cuando se usa con referencia a la manera natural de las cosas o la naturaleza de las cosas compuestas. En este sentido es sinónimo de

*bhaṅga* (deshacerse), *anicca* (transitorio), *khaya* (cesar) o *vaya* (decaer). Por ejemplo, en pali se dice *imaṃ kho bhikkhave tisso vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamupannā khayadhammā vayadhammā virāgadharmā nirodhadhammā*. “Monjes, estas tres clases de sensaciones son naturalmente no permanentes, compuestas, que surgen en forma dependiente, transitorias, sujetas a decaimiento, disolución, desvanecimiento y cesar.” (Todos los factores que ocurren en el ciclo del *origen dependiente* tienen la misma naturaleza.) En esta instancia el significado es “todas las cosas condicionadas (*saṅkhāra*), habiendo surgido, deben inevitablemente decaer y desaparecer de acuerdo con los factores que las sostienen”. No hay necesidad de tratar de pararlas, cesan por sí mismas. Aquí la intención es la de describir una condición natural que, en términos de práctica, simplemente significa “lo que surge puede eliminarse”.

En cuanto a *nirodha* en la Tercera Noble Verdad (o el ciclo del *origen dependiente* en modo de cesar), aunque también describe un proceso natural, el énfasis está en las consideraciones prácticas. En el Visuddhimagga se traduce de dos maneras. Una, rastrea la etimología de *ni* (sin) + *rodha* (prisión, confinamiento, obstáculo, pared, impedimento), de modo que traduce el significado como ‘sin impedimento’, ‘libre de confinamiento’. Esto se explica como ‘libre de impedimentos, es decir, del confinamiento del *samsāra*’. Otra definición rastrea el origen en *anuppāda* significando ‘no surgiendo’ y continúa diciendo ‘aquí *nirodha* no significa *bhaṅga*, desintegrarse y disolución’.

En consecuencia, traducir *nirodha* como ‘cesar’, aunque no esté completamente errado, no es completamente preciso. Por otro lado, no hay otra palabra que se acerque tanto al significado esencial como ‘cesar’. No obstante, deberíamos comprender lo que se significa con ese término. En este contexto, el ciclo del *origen dependiente* en su modo de cesar podría traducirse mejor como ‘estando libre de ignorancia, hay libertad respecto de los impulsos volitivos’ o ‘cuando la ignorancia se ha ido, los impulsos volitivos se han ido’, o ‘cuando la ignorancia cesa de dar frutos, los impulsos volitivos cesan de dar frutos’, o ‘cuando la ignorancia no es más un problema, los impulsos volitivos no son más un problema’.

Aun en el modo de ‘ir desarrollando’ hay algunos problemas con las definiciones. Los significados de muchos de los términos pali son muy amplios para ser trasladados en una sola palabra en inglés. Por ejemplo, *avijjā paccayā saṅkhāra...* también significa “Cuando la ignorancia es así, los impulsos volitivos son así; los impulsos volitivos siendo de esta manera, la conciencia es así; la conciencia siendo de esta manera, cuerpo y mente son así...”.

Venerable P.A. Payutto,  
*Origen dependiente*, pp. 106-108.

Aunque las comparaciones a veces puedan ser engañosas, es tentador, en este punto, hacer una comparación entre dos tradiciones espirituales diferentes. Esto se

debe a –ambos– el significado y la utilidad de la frase “*viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*” como una herramienta para la práctica del Dhamma, así como la potencia y popularidad en Occidente, en nuestros días, de la práctica del budismo tibetano *dzogchen* (‘la gran perfección natural’).

Al escuchar las enseñanzas del *dzogchen* queda claro que el objetivo de la práctica es el de establecer la mente en el ‘innato, autoemergente *rigpa*’; y esta última palabra –que en sánscrito es *vidyā* y en pali *vijjā* (conocimiento trascendente)– se traduce de diversas maneras como ‘atención no dualista’, ‘sabiduría innata’, ‘pura presencia’, ‘ser primordial’. Una y otra vez se enumeran sus principales cualidades: ‘vacía de esencia’, ‘conocedora por naturaleza’, ‘no limitada en su capacidad’. O, utilizando una traducción diferente de estos términos: ‘vacío, conocimiento y lucidez o claridad’. Nuevamente la traducción al inglés varía, pero, si lo consideramos, el parecido de los adjetivos que describen la mente ‘donde largo y corto, etcétera, no encuentran sostén’ es impactante. Si lo deletreamos: *viññāṇaṃ* = conocedora por naturaleza; *anidassanaṃ* = vacía; *anantaṃ* = no limitada en capacidad; *sabbato pabhaṃ* = de calidad lúcida. Sea que éste fuese o no un alineamiento válido de principios es algo que debe descubrir el individuo. No obstante, como ambas enseñanzas apuntan ostensiblemente a la naturaleza del corazón liberado de la ignorancia, es revelador que estas dos tradiciones, ahora tan separadas geográficamente,

puedan contener enseñanzas tan similares como síntesis de su sabiduría.

Como un comentario final sobre este pasaje, Bhikkhu Ñāṇananda lo explica así:

8.5) La última línea de estos versos subraya el hecho de que los cuatro grandes elementos no encuentren sostén –y que *nombre y forma* (comprendiéndolos) pueden ser cortados por completo– en esa *viññāṇaṃ anidassanaṃ* ('conciencia que no se manifiesta') del *arahant*, por el cesar de su conciencia normal que permanece en la información de los sentidos de la experiencia. Ésta es una corrección a la idea de ese monje que los cuatro elementos puedan cesar juntos en algún lado, un punto de vista que tiene sus raíces en la concepción popular de la autoexistencia de los elementos materiales. La reformulación del Buda de la pregunta original y su línea de conclusión intenta combatir este punto de vista errado.

Bhikkhu Ñāṇananda, *Concepto y realidad*, p. 66.

Las palabras de esta enseñanza hacen eco en otro episodio narrado en las escrituras pali. En este pasaje un *deva* llamado Rohitassa se acerca al Buda. Al parecer, en otros tiempos Rohitassa había sido un yogui consumado, un 'caminante de los cielos' que podía dar un paso desde la costa este a la costa oeste del mar de la India. Le dijo al Buda:

8.6) “En mí, señor, surgió este deseo: ‘llegaré al fin del mundo caminando’. De modo que caminé por cien años sin dormir, y parando solamente para comer y tomar y responder a los llamados de la naturaleza. Aunque me esforcé de este modo durante cien años, no llegué al fin del mundo y eventualmente fallecí en ese viaje.”

A esto el Buda respondió: “Es verdad que uno no puede alcanzar el fin del mundo caminando, pero, a menos que uno alcance el fin del mundo, uno no logrará el fin de *dukkha*. Es en este cuerpo, con su altura, sus percepciones e ideas, en el que este mundo, su origen, su cese y el camino a su cese se pueden encontrar:

”Uno que conoce el mundo va hacia el fin del mundo,  
uno que vive la vida santa.

Con el corazón sereno, comprende el fin del mundo  
Y no anhela ni éste ni otro mundo.”

(S 2.26, A 4.45)

El Buda le dijo a Kevaddha que ambos, Rohitassa y el monje errante del cuento, han estado buscando de manera equivocada y en el lugar errado –buscando la finitud en el *samsāra*, que es en sí infinito–; como Ajahn Chah diría:

8.7) Si buscan la seguridad en aquello que es inherentemente inseguro, si están buscando la satisfacción en aquello que es incapaz de satisfacer, están destinados a sufrir.

Ajahn Chah (anecdótico).

En su manera de hablar, el Buda cambia la perspectiva al otro lado del límite, por así decir, y habla desde el punto de vista de la *mente incondicionada*. El problema no está en la naturaleza del mundo sensible, el problema está en la costumbre de tomarlo como si fuese la realidad última.

Aquí hay algunos pasajes relacionados, de otros lugares del Canon Pali y de algunos maestros de meditación de la foresta tailandesa:

8.8) Donde el agua, la tierra, el fuego y el viento  
no tienen sostén,  
allí las estrellas no brillan,  
el sol no es visible,  
la luna no aparece,  
la oscuridad no se puede encontrar.

Y cuando un sabio, uno de valor, a través de la sabiduría  
ha sabido esto por sí mismo,  
entonces es liberado  
de la forma y el nombre,  
del placer y del dolor.

(Ud. 1.10)

8.9) Para alguien dotado, ¿de qué manera cesa de existir  
la forma?

Alguien que no tiene percepción normal ni anormal, uno  
que es ni no perceptivo, ni que ha puesto fin a la percepción,

es alguien que está constituido de esta manera el que deja de relacionarse con la forma, ya que las consideraciones caracterizadas por la proliferación conceptual tienen como origen las percepciones.

(SN 873-4)

8.10) Luang Por Chah continuaba con su búsqueda de lugares tranquilos para practicar, hasta que un día llegó a Bahn Kohk Yaou, en donde encontró un monasterio abandonado a medio kilómetro del límite de la aldea. Su mente se sentía liviana y tranquila. Era como si hubiese un juntarse de las fuerzas. “Una noche hubo un festival en la aldea. Algo después de las 11 de la noche, mientras meditaba caminando por la senda, empecé a sentirme algo raro. De hecho esta sensación –un tipo inusual de calma y paz– había ya aparecido durante el día. Cuando me cansé de caminar, entré en la pequeña choza con techo de paja para sentarme y me tomó de sorpresa. De pronto, mi mente deseaba tranquilidad tan intensamente que apenas pude cruzar mis piernas lo suficientemente rápido. Ocurrió en forma espontánea. Casi inmediatamente la mente se pacificó. Se sentía firme y estable. No era que no podía sentir los ruidos de la alegría en la aldea, podía todavía oírlos, pero, si quería, podía no oírlos. Era extraño. Cuando no les prestaba atención a los sonidos, había silencio. Si quería oírlos, podía, y no me sentía irritado.

”Dentro de mi mente era como si estuviesen dos objetos juntos ahí, pero sin conexión entre ellos. Veía la mente



y sus objetos de los sentidos establecidos en áreas diferentes como una pava y una escupidera puestos cerca del asiento de un monje. Me di cuenta de que, si la concentración es aún débil, se escuchan sonidos, pero, cuando la mente está vacía, entonces hay silencio. Si un sonido aparece, y observas la atención sobre él, ves que la atención está separada del sonido. Pensé: ‘Bueno, ¿de qué otro modo podría ser? Es sólo la manera en que las cosas son. Están desconectadas’. Estuve considerando este punto hasta que me di cuenta: ‘Ah, esto es importante: cuando la continuidad (*santati*) entre las cosas se rompe, entonces hay paz (*santi*)’. Anteriormente había *santati* y ahora de ahí ha surgido *santi*. Continué con mi meditación. Mi mente estaba completamente indiferente respecto de los fenómenos externos.”

“Uppalamani”, una biografía no publicada de Ajahn Chah, de Phra Ong Nueng.

Aquí hay un par de pasajes de las escrituras que dan un poco más de antecedentes acerca de las cualidades mentales que Ajahn Chanh describía:

8.11) Está el caso, Sandha, en el que para una persona superior la percepción de la tierra como tierra ha dejado de existir; la percepción del agua como agua... la percepción del fuego como fuego... la percepción del aire como aire... la percepción de la esfera del espacio ilimitado como esfera del

espacio ilimitado... la percepción de la conciencia ilimitada como esfera de la conciencia ilimitada... la percepción de la esfera de la nada como esfera de la nada... la percepción de la esfera de ni percepción ni no percepción... la percepción de este mundo como este mundo... el próximo mundo como próximo mundo... y sea lo que fuere que es visto, oído, sentido, conocido, logrado, buscado, ponderado por el intelecto: la percepción con respecto aun a esto ha cesado de existir.

Meditando de esta manera, la persona superior medita sin depender ni de la tierra, agua, fuego o viento, la esfera de la infinitud del espacio, la esfera de la infinitud de la conciencia, la esfera de la nada, la esfera de ni percepción ni no percepción, este mundo, el otro mundo, ni en lo que fuere que es visto, oído, sentido, conocido, logrado, buscado o ponderado por el intelecto –y sin embargo medita–. Y a esta persona superior, meditando de esta manera, los dioses, juntos con Indra, los *brahmās* y sus reinas en jefe, rinden homenaje aun de lejos:

“¡Te rendimos homenaje a ti, oh ser superior!

”¡Te rendimos homenaje, oh ser superlativo, de quien no tenemos conocimiento directo siquiera en qué está dependiendo tu meditación!”

(A 11.9)

8.12) Entonces, el venerable Ānanda fue a ver al Bendito, y llegando a él lo saludó y se sentó a su lado. Habiendo hecho esto, le dijo al Bendito:

—Venerable señor, ¿puede ser que el logro de la concentración de un monje sea de tal naturaleza que a la tierra no la perciba como tierra, al agua no la perciba como agua, en el fuego no perciba el fuego, en el aire no perciba aire, en la esfera del espacio infinito no lo perciba, en la esfera de la conciencia infinita no la perciba, en la esfera de la nada no la perciba, en la esfera de ni percepción ni no percepción no la perciba; que en este mundo no perciba este mundo, en el mundo más allá no perciba el mundo más allá, y sin embargo al mismo tiempo él percibe?

—Puede que sea así, Ānanda. Un monje meritorio en su concentración puede ser de esa manera... y sin embargo, al mismo tiempo, percibe.

—Pero, venerable señor, ¿de qué manera podría un monje meritorio en su concentración podría ser de tal manera que aun él percibe?

—Aquí, Ānanda, un monje tiene esta percepción: esto es real, esto es lo mejor, a saber, el aquietarse de todas las formaciones, el abandono del sustrato de la existencia, el fin del anhelo, la desaparición del deseo, el cese, Nibbāna. De esta manera, Ānanda, los logros de un monje en concentración pueden ser de tal manera que en la tierra... y al mismo tiempo él percibe.

(A 10.6)

La experiencia de meditar por la noche en los bosques de Tailandia, mientras los sonidos de la actividad ruidosa de los pueblos cercanos llena el aire, es muy común.

Ajahn Chah se refería a menudo a otra intuición, similar, que emergió en una ocasión parecida. Como en la historia previa, él estaba empeñado en la práctica de meditación, pero, en ese momento, comenzaba a sentirse irritado por el ruido:

8.13) “¿Por qué pierden el tiempo haciendo estas cosas torpes y perturban a todos los demás de ese modo? ¿No saben que hay un monje aquí en el bosque, tratando de meditar y practicar el sendero del Buda? Voy todos los días al pueblo por limosnas, saben que estoy aquí, deberían ser más sensatos en vez de insensibles –están produciendo un montón de *kamma* negativo... etcétera, etcétera-.”

De pronto, en el medio de su justa indignación, se dio cuenta: “El sonido es sólo sonido, está haciendo su deber como sonido, no tiene intención de perturbarme. ¿Por qué debería yo salir y perturbarlo? ¿Si lo dejo tranquilo, qué mal puede hacerme?”. Luego de esta comprobación su mente se volvió muy pacífica, aunque los sonidos del festival del pueblo estaban aún allí”.

Ajahn Chah (anecdótico).

En forma parecida, he aquí un pasaje de las enseñanzas de Luang Pu Dun.

8.14) Luang Pu vivió en su monasterio en Surin por cincuenta años, sin haber pasado el Retiro de las Lluvias en ningún otro lugar. Está en el medio del pueblo y a causa de esto

es bastante ruidoso. Especialmente en ocasiones como el Festival del Elefante o el Año Nuevo pueden haber una o dos semanas de incidentes constantes. Para cualquiera de los monjes y novicios que no estén asentados en su práctica puede ser bastante perturbador.

Cuando cualquiera se quejaba, Luang Pu lo instruía: “¿Por qué te molestas en tomar interés por estas cosas? Es común que el sonido produzca ruido. Ése es su deber. Si no nos interesamos en él, para ahí mismo. Cuídate a ti mismo de modo que no seas un enemigo de las circunstancias en las que estás, porque las circunstancias son de ese modo, eso es todo. Sólo mira las cosas con verdadera sabiduría y eso es suficiente”.

Luang Pu Dun, *Atulo*, enseñanzas  
compiladas por Phra Bodhinandamuni.

Ese desapego, que no provee sostén al flujo de la experiencia, no está confinado únicamente a la percepción sensible; en forma muy significativa también se aplica a los pensamientos, estados de ánimo y emociones. El Buda señala esto con claridad en el Satipaṭṭāna Sutta:

8.15) Y ahora, monjes, ¿un monje reposa contemplando la mente como mente? Aquí un monje comprende la mente afectada por la lujuria como mente afectada por la lujuria y la mente no afectada por la lujuria como mente no afectada por la lujuria. Comprende la mente afectada por el odio como mente afectada por el odio y la mente no afectada por

el odio como mente no afectada por el odio. Comprende la mente afectada por la confusión como mente afectada por la confusión y la mente no afectada por la confusión como mente no afectada por la confusión. Comprende la mente contraída como mente contraída y la mente distraída como mente distraída. Comprende la mente exaltada como mente exaltada y la mente no exaltada como mente no exaltada. Comprende la mente que supera como mente que supera y la mente que no es superada como mente que no es superada. Comprende la mente concentrada como mente concentrada y la mente sin concentración como mente sin concentración. Comprende la mente liberada como mente liberada y la mente no liberada como mente no liberada.

De este modo reside contemplando la mente como mente internamente, o reside contemplando la mente como mente externamente, o reside contemplando la mente como mente, de ambas maneras, internamente y externamente. O si no reside contemplando la mente en sus factores emergentes, o reside contemplando la mente en sus factores desapareciendo, o reside contemplando la mente en ambas formas, con sus factores emergiendo o desapareciendo. O si no la atención plena de que hay mente se establece simplemente en él en el grado necesario para el puro conocimiento y la plena atención.

Y permanece independiente, no apegándose a nada en el mundo. Así es como un monje permanece contemplando la mente como mente.

(M 10.34-35, D 22.12)

Este principio está bien demostrado en el relato siguiente de las enseñanzas, nuevamente, de ambos Ajahn Chah y Luang Pu Dun.

8.16) Casi todos los días, y por la mayor parte de cada día, Ajahn Chah se sentaba en un banco de mimbre debajo de la sombra de su choza y recibía un flujo constante de visitantes. Estaba entrando en sus años finales y para entonces era ampliamente conocido en Tailandia, y en buena parte del mundo occidental, como un maestro espiritual que era muy directo y con los pies en la tierra, profundo, práctico y claro. Sus fieles discípulos, laicos y monásticos, se contaban por miles y era reconocido por encarnar los más altos grados de sabiduría y pureza del corazón.

Un día, entre los muchos grupos de gente reunida alrededor para escuchar las enseñanzas, se sentó un hombre –de mediana edad, tailandés de otra provincia, que había oído acerca de la reputación de Ajahn Chah, pero no lo había visitado anteriormente–. La serenidad de Wat Nong Pah Pong (el monasterio de Ajahn Chah) lo había impresionado, pero más aún el buen humor afectuoso y la paz de montañés del hombre a quien estaba escuchando. Mientras permanecía sentado absorbiendo todo, le pareció que, ciertamente, todo lo que había escuchado sobre Ajahn Chah era verdadero: era un hombre en paz. Había liberado los secretos del corazón; y aunque vivía en forma austera, como monje de la foresta, parecía ser el hombre más feliz del mundo.

Luego de un rato, cierta curiosidad se despertó en el visitante –de profesión era lector de palma (quiromántico), una mezcla de astrólogo, chamán y vidente bastante común en Tailandia–. Se fue acercando al asiento del maestro por un lado, tratando de mirar subrepticamente las líneas de la mano mientras Ajahn Chah las movía y gesticulaba como lo hacía a menudo al ilustrar algún punto del Dhamma o representaba una metáfora que estaba usando –como las orejas de un elefante, el goteo de una fuente de agua o (y éste era ideal) cómo *samsāra* y Nibbāna eran como el frente y el revés de la mano: ocurren en el mismo lugar y son conocidos por la misma atención.

Habiendo capturado la foto deseada un par de veces, la curiosidad de nuestro amigo produjo un fruto inesperado. Sabiendo que Ajahn Chah era un gran crítico de la superstición, los amuletos protectores y demás parafernalia que se instala alrededor de las distintas tradiciones religiosas, había sido cauteloso de no revelar su medio de vida, sin mencionar de pedirle directamente si podía leerle la palma a Ajahn... Pero algo capturó su ojo que atizó su interés más allá de su capacidad de contención.

“Luang Por, perdóneme por ser tan rudo y perdóneme si es impropio el preguntar, pero soy un quiromántico y me haría muy feliz poder echarle un ojo a sus manos. ¿Sería eso posible?”

Mirándolo de forma amigable, pero penetrante, Ajahn Chah podía ver que el hombre era sincero y honesto, sin motivo ulterior. Dándole un áspero gruñido, que es el que



sirve para todo como forma de decir *sí* en lao, y añadiendo un par de comentarios amigables y peyorativos como: “No me diga, voy a ganarme la lotería, ¿no es cierto?”, le tendió las manos, palmas arriba, una cerca de la otra.

El hombre se hizo lugar hacia el frente, sacó de su bolsillo un par de anteojos envejecidos, los puso sobre su nariz y miró de cerca hacia delante. Diciendo: “Por favor, disculpe”; una vez más tomó las manos. Miró una y la otra, atrás y adelante, siguiendo las líneas con la punta de sus dedos. Moviendo su cabeza con asombro, levantó la vista y dijo: “Luang Por, esto es increíble, mire esta línea aquí...”. Y mirando hacia arriba nuevamente, tímidamente agregó: “¡Tiene un montón de ira!”.

“Sí”, respondió Ajahn Chah, su cara iluminada con una amplia sonrisa, “eso es verdad; pero no la uso”.

Ajahn Chah (anecdótico).

8.17) En 1979 Luang Pu Dun estaba visitando Wat Kau Soo Kim. Había un *chao kun* mayor (monje que encabeza la administración para la región sur de Tailandia) que había venido al monasterio para entrenar en meditación a su edad avanzada. Era sólo un año menor que Luang Pu.

El monje anciano tomó la oportunidad de discutir el Dhamma con Luang Pu por un periodo prolongado, habiéndole confesado a Luang Pu que pasó casi toda su vida como monje en estudios y trabajo administrativo, y todavía tenía muchas dudas.

Al finalizar su encuentro le preguntó a Luag Pu: “¿Tiene usted todavía algo de ira en usted?”. Luan Pu contestó: “Sí, pero no la recibo o acepto”.

Luang Pu Dun, *Atulo*, enseñanzas  
compiladas por Phra Bodhinandamuni.

8.18) En enero de 1983 Luang Pu fue admitido en el hospital, a la edad de 94 años, por segunda vez en su vida. Durante el tiempo en que permaneció en el hospital Chulalongkhorn, de Bangkok, mucha gente fue a verlo para darle muestras de respeto y estudiar Dhamma con él. Un día, un practicante dedicado le preguntó: “¿Qué tengo que hacer para destruir la ira completamente?”.

Luang Pu contestó: “No hay nadie que la destruya por completo, pero cuando la conoces totalmente cesa por sí misma”.

*Ibid.*

Ahora, regresando al Canon Pali:

8.19) Luego de oír la declamación del dios brahmā Baka: “Buen señor [si proclama conocer en forma directa], aquello que no es equivalente con la totalidad del todo, ¿no podría su proclama resultar vana y vacía!?”.

El Buda responde a esto diciendo:

“La conciencia sin características, sin fin, por completo luminosa, no participa de la solidez de la tierra, de la fluidez del agua, del resplandor del fuego, de la ventosidad del viento... ni de la divinidad de los *devas*... o de los *brahmās*... o del Gran Señor... o de la totalidad del todo.”

(M 49.25)

Como el lector habrá notado, hemos vuelto una vez más a las palabras del pasaje de apertura. El Buda dio su enseñanza al dios Brahmā a fin de demostrar la naturaleza condicionada y limitada de la visión de este último. En una interesante reconsideración de la traducción, Bhikkhu Bodhi presenta el pasaje como sigue:

8.20) La conciencia que no aparece  
ni tiene nada que ver con la finitud,  
no proclamando ser respecto de todo:  
eso no es equivalente a la *terrosidad* de la tierra...  
a la totalidad del todo.

(*Ibid.*)

Los siguientes pasajes del pali son lugares clave en los que el Buda habla de la conciencia sin soporte o sostén *per se*; juntan y sintetizan mucho del material que ya ha sido explorado en este capítulo. Si son tomados como guías para la meditación, más que sólo como puntos de vista filosóficos, explican mucho por sí mismos y son ricos como fuentes de reflexión.

Su fuerza principal, la capacidad de catalizar la intuición y la liberación, se basa en el énfasis que dan al poder sutil de condicionamiento de la voluntad y otros trasfondos mentales, la clarificación de que no es necesario dar a esas tendencias vida y solidez –un lugar de desembarco– y el papel crucial que la actitud correcta tiene en la meditación.

8.21) Lo que se desea (*ceteti*), aquello sobre cuya base se actúa (*pakappeti*) y lo que permanece latente (*anuseti*): Éste es el soporte para el establecimiento de la conciencia. Habiendo un soporte, hay un desembarco de la conciencia. Cuando esa conciencia aterriza y crece, hay la producción de un renovado devenir en el futuro. Cuando hay la producción de un renovado devenir en el futuro, hay un nacimiento futuro, envejecimiento y muerte, tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperanza. Así es el origen de esta masa completa de *dukkha*.

Si nada se desea, si nada se toma como base de acción pero algo permanece latente: éste es el soporte para el establecimiento de la conciencia... Así es el origen de esta masa completa de dolor.

Pero cuando nada es deseado, o tomado como base de acción o permanece latente, no hay soporte para el establecimiento de la conciencia. No habiendo soporte, no hay desembarco de la conciencia. Cuando esa conciencia no aterriza y crece, no hay producción de renovado devenir en el futuro. Cuando no hay producción de renovado devenir en

el futuro, no hay nacimiento futuro, envejecimiento y muerte, tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperanza. Así es el cesar de toda esta masa completa de *dukkha*.

(S 12.38)

El término ‘permanece latente’ está referido a la colección de factores llamados las siete *anusaya* o ‘tendencias latentes’ (mencionadas previamente en § 6.9). La lista estándar es apego, aversión, opiniones, dudas, engreimiento, apego al llegar a ser o devenir e ignorancia.

8.22) Quien se apega no es libre. Quien no se apega es liberado. Si la conciencia, cuando toma una posición, se apega a una forma física, es sostenida por la forma como su objeto, establecida en la forma, regada por el deleite, exhibirá crecimiento, aumento y desarrollo. Si la conciencia, cuando toma una posición, se apega a la sensación... la percepción... las formaciones... exhibirá crecimiento, aumento y desarrollo.

Cuando alguien dice “Describiré la llegada, la partida, el cese, el emerger, el crecimiento, un aumento o desarrollo de conciencia apartado de la forma, sensación, percepciones y formaciones”, eso sería imposible.

Si uno abandona la pasión por la propiedad de una forma... sensación... percepción... formaciones... conciencia, entonces, debido al abandono de la pasión, el soporte es eliminado, y la conciencia no establecida.

La conciencia, de ese modo no establecida, no desarrollada, no desempeñando ninguna función, es liberada.

Debido a su permanecer firme, está contenta. Debido a su estar contenta, no está agitada. Sin estar agitada, uno así logra el completo, perfecto Nibbāna en sí mismo. Sabe: el nacimiento ha terminado, la vida santa ha sido completada, lo que tuvo que ser hecho ha sido hecho. No habrá más volver a ningún estado del ser.

(S 22.53)

8.23) *Bhikkhus*, cuando los dioses con Indra, con Brahmān y con Pajāpati buscan un *bhikkhu* que es de ese modo liberado en su mente, no encuentran nada [nada de lo que pudieran decir]: “La conciencia de uno que ha partido así es sostenida por esto”. ¿Por qué es así? Uno que ha partido no es localizable aquí y ahora.

(M 22.36)

8.24) Hay estos cuatro nutrientes para el establecimiento de los seres que han nacido o de aquellos que buscan un lugar donde nacer. ¿Cuáles cuatro? Primero, alimento físico, ordinario o refinado; contacto, como segundo; conciencia el tercero; e intención el cuarto. Éstos son los cuatro nutrientes para el establecimiento de los seres que han nacido o para el sostén de aquellos que buscan un lugar para nacer.

Donde hay pasión, deleite y ansia por los nutrientes del alimento físico, la conciencia se posa ahí y crece. Donde la conciencia se posa y crece, la mentalidad-materialidad se enciende. Donde la mentalidad-materialidad se enciende, hay crecimiento de las formaciones volitivas, hay la

producción de un renovado devenir en el futuro, hay nacimiento, vejez y muerte, juntos –les digo– con la pena, la aflicción y la desesperanza.

Así como cuando hay tintura, laca, amarillo-naranja profundos, azul índigo o carmesí, un pintor o tintorero podrían pintar la imagen de una mujer o un hombre, completos en todas sus partes, en un panel bien pulido, o en una pared, o en un trozo de tela; de la misma manera, cuando hay pasión, deleite y ansia por los nutrientes del alimento físico, la conciencia se posa ahí y crece... juntos, les digo, con la pena, la aflicción y la desesperanza.

[Similarmente, con los otros tres tipos de nutrientes.]

Cuando no hay pasión por el nutriente de alimentos físicos, cuando no hay deleite ni ansia, entonces la conciencia no se posa ahí ni crece... mentalidad-materialidad no se enciende... No hay crecimiento de las formaciones volitivas... no hay producción del renovado devenir en el futuro. Cuando no hay producción del renovado devenir en el futuro, no hay nacimiento, vejez ni muerte. Eso –yo les digo– es bastante libre de pena, aflicción o desesperanza.

Así como si hubiera una casa techada, o un edificio techado con ventanas en el norte, el sur o el este, cuando el sol se alza y un rayo de luz ha entrado por la ventana, ¿dónde se posa?

—En la pared del oeste, venerable señor.

—¿Y si no hubiera pared del oeste?

—En el piso, venerable señor.  
—¿Y si no hubiera un piso?  
—En el agua, venerable señor.  
—¿Y si no hubiera agua?  
—No se posaría, venerable señor.

De la misma manera, donde no hay pasión por los nutrientes físicos, el contacto, la conciencia o la intención, la conciencia no se posa o crece... Eso –les digo– es bastante libre de pena, aflicción o desesperanza.

(S 12.64)

8.25) Quien es independiente  
no tiembla;  
quien es dependiente  
agarra, sujeta la existencia  
de una manera u otra  
y en consecuencia no es capaz de escapar del *samsāra*.

Consideren esta oscura consecuencia:  
hay peligro en la dependencia.  
Por ello,  
dependiendo de nada,  
el *bhikkhu* en plena atención  
viaja libre de apego.

(SN 752-753)

8.26) Rāhula, desarrolla la meditación que es como el espacio, ya que, cuando desarrollas la meditación que es como



el espacio, los contactos agradables y desagradables que hayan surgido no invadirán tu mente ni permanecerán. Así como el espacio no está establecido en ningún lugar, de ese mismo modo, Rāhula, desarrolla la meditación que es como el espacio, puesto que, cuando desarrollas la meditación que es como el espacio, los contactos agradables y desagradables que hayan surgido no invadirán tu mente ni permanecerán.

(M 62.17, traducción de Bhikkhu Bodhi y Bhikkhu Ñāṇamoli)

Un último discurso que se refiere a este tema sintetiza la esencia de estas enseñanzas en forma breve. También predice algunas otras enseñanzas que veremos en los próximos capítulos, sobre todo aquellos en § 9.2, 11.8 (en los que el Buda habla de cómo evadir al Rey de la Muerte por medio de la meditación en el vacío) y 12.21, en el Sūtra del Corazón.

8.27) En Sāvati. En esa ocasión el Bendito estaba instruyendo, exhortando, inspirando y alegrando a los *bhikkhus* con una charla del Dhamma relacionada con Nibbāna. Y esos *bhikkhus* estaban escuchando el Dhamma con oídos ansiosos, atendiendo como si fuera un asunto de interés vital y aplicando toda su mente en eso.

Entonces se le ocurrió a Māra el Malévolo: “Este asceta Gautama está instruyendo, exhortando, inspirando y alegrando a los *bhikkhus*... quienes están aplicando todas

sus mentes en ello. Déjenme acercarme al asceta Gautama a fin de confundirlos”.

Entonces Māra el Malévolo se manifestó en la forma de un granjero, llevando un roturador grande en sus hombros, sosteniendo un palo largo, su pelo desaliñado, vestido con ropas de cáñamo, sus pies embadurnados con barro. Se acercó al Bendito y le dijo:

—¿Tal vez haya visto un buey, asceta?

—¿Qué es un buey para ti, Malévolo?

—El ojo es mío, asceta, las formas son mías, el contacto del ojo y su base en la conciencia son míos. ¿Adónde puedes ir, asceta, para escapar de mí? El oído es mío, asceta, los sonidos son míos... La nariz es mía, asceta, los olores son míos... La lengua es mía, asceta, el gusto es mío... El cuerpo es mío, asceta, los fenómenos mentales son míos, el contacto con la mente y su base de la conciencia son míos. ¿Adónde puedes ir, asceta, para escapar de mí?

—El ojo es tuyo, Malévolo, las formas son tuyas, el contacto con el ojo y su base de conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay ojo, ni formas, ni contacto de ojo y sus bases de conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo. El oído es tuyo, Malévolo, los sonidos son tuyos, el contacto del oído y su base en la conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay oído, ni sonidos, ni contacto del oído, ni base de la conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo. La nariz es tuya, Malévolo, los olores son tuyos, el contacto de la nariz y su base de conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay nariz, ni olores, ni contacto de la nariz y sus

bases de conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo. La lengua es tuya, Malévolo, los gustos son tuyos, el contacto de la lengua y su base de conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay ni lengua, ni gustos, ni contacto de la lengua y su base de conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo. El cuerpo es tuyo, Malévolo, los objetos táctiles son tuyos, el contacto del cuerpo y su base de conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay cuerpo, ni objetos táctiles, ni contacto del cuerpo y su base de conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo. La mente es tuya, Malévolo, los fenómenos mentales son tuyos, el contacto de la mente y su base de conciencia son tuyos; pero, Malévolo, donde no hay mente, ni fenómenos mentales, ni contacto de la mente y su base de conciencia, no hay lugar para ti ahí, Malévolo.

[Māra:]

—Aquello de lo que dicen “es mío”,  
y aquellos que hablan en términos de “mío”,  
si tu mente existe entre éstos,  
no escaparás de mí, asceta.

[El Bendito:]

—Aquello de lo que hablan no es mío,  
no soy uno de aquellos que hablan [de mío],  
tú deberías saber eso, Malévolo:  
ni siquiera mi camino verás.

Entonces Māra el Malévolo, dándose cuenta, “El Bendito me conoce, el Afortunado me conoce”, triste y decepcionado, desaparece ahí mismo.

(S 4.19, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Finalmente, en este capítulo vamos a mirar algunos pasajes relacionados de la tradición budista del norte. He aquí una sección del Sūtra Plataforma, conocido también como Sūtra de Hui Neng. En este punto de la historia Hui Neng es un laico adolescente, trabajando como un vendedor principiante de madera para fogata, un hijo único tratando de ayudar a su madre viuda.

8.28) Una vez un cliente compró madera para fogata y ordenó que se lo libren en su tienda. Cuando la entrega fue hecha y Hui Neng recibió el dinero, salió afuera junto al portón, donde notó un cliente recitando un *sūtra*. Cuando escuchó una vez las palabras de este *sūtra*: “Uno debería producir el pensamiento que no tiene sostén”, la mente de Hui Neng se abrió inmediatamente al Despertar.

Máster Hsüan Hua, *La joya de las enseñanzas del Sexto Patriarca*, Sūtra Plataforma, cap. I, “Acción e intención” (ed. BTTS).

El pasaje que describe como habiendo escuchado en realidad proviene del Vajra (Diamante) Sūtra, uno sobre las enseñanzas de la sabiduría más influyentes de la Escuela del Norte.

8.29) En consecuencia, *subhūti*, el Bodhisattva, Mahāsatva, debería producir un corazón puro. Debería completar y desarrollar ese corazón que no reside en las formas, sonidos, olores, gustos, objetos tangibles o *dharmas*. Debería completar y desarrollar el corazón que reside en ninguna parte.

La visión introspectiva en “el corazón que reside en ninguna parte” o “la mente que descansa en nada” tuvieron un efecto muy poderoso en el hombre joven –inmediatamente decidió dejar la vida de hogar y estudiar el camino con el Quinto Patriarca, el gran maestro Hung-jen, en el monasterio Tung Ch’an-. Afortunadamente su entusiasmo impresionó a otras personas del pueblo y un hombre hizo una ofrenda grande de plata a Hui Neng, de modo que su madre pudiera ser provista mientras el hijo salía en su búsqueda de riquezas espirituales.

Una vez que llegó al monasterio –a causa de ser ambos, joven e iletrado, al mismo tiempo que espiritualmente precoz– el patriarca le dio el trabajo de cortar madera y golpear el arroz en la cocina. Luego de un tiempo, el Quinto Patriarca anunció que en poco tiempo pasaría el patriarcado y, a fin de seleccionar un sucesor apropiado, invitaba a todos a escribir un “*gāthā* sin marcas”, un verso expresando su comprensión de la esencia de la sabiduría del Buda.

El candidato más obvio para heredar el puesto era el instructor y preceptor más antiguo, Shen Hsiu. El resto de la asamblea de miles dudó componer versos porque todos

pensaron que Shen Hsiu debería ser quien recibiera la túnica. Él, no obstante, tenía grandes dudas sobre sus propios logros, de modo que escribió sus versos en forma encubierta, en el medio de la noche, sobre una pared del corredor que estaba siendo decorada con unos murales. Cuando, para su asombro, el Quinto Patriarca los elogió, él se reveló a sí mismo como el autor. Los versos eran:

8.30) El cuerpo es un árbol Bodhi,  
la mente está puesta como un espejo brillante;  
una y otra vez limpiado y cepillado  
y no deja posarse polvo alguno.

*La joya del Dhamma del Sexto  
Patriarca, Sutra Plataforma.*

Como era iletrado, Hui Neng no supo lo que Shen Hsiu había escrito hasta que escuchó a otro de los residentes recitar este verso para sí mismo. Una vez que lo había escuchado, persuadió al oficial Chang Jih Yung, que también permanecía en el monasterio, a que transcribiera para él un *verso sin marca en respuesta*.

8.31) Originalmente, Bodhi no tiene un árbol.  
El espejo brillante no tiene soporte.  
Originalmente no hay ni una sola cosa:  
¿Dónde podría posarse el polvo?

*Ibid.*

Basta decir que, con la fuerza de esto, Hui Neng resultó el Sexto Patriarca. Aun cuando tuvo que vivir escondido con cazadores en un bosque remoto durante dieciséis años, para evitar las celosas maquinaciones de las facciones que objetaron que un bárbaro iletrado del sur recibiera el gran honor. Finalmente, salió adelante, recibió la ordenación y se transformó en el más grande de los maestros budistas de China. Este *sūtra* tiene el honor de ser el único en el canon chino que manifiestamente proviene de una época posterior al señor Buda.

## 9. LO INCONDICIONADO Y LA NO LOCALIZACIÓN

CON CIERTA COMPRENSIÓN de la conciencia sin soporte, así como también de la cualidad de *atammayatā*, comenzamos a despedirnos del mundo de la geografía –ya que, así como no había un *dónde* para que el rayo de luz se posara en la convincente comparación del Buda (en § 8.24), la conciencia de Nibbāna, aunque real, es mejor descrita como siendo no localizada.

Es interesante reflexionar que sólo lo que llamamos existencia física es completamente dependiente del espacio tridimensional –todos los factores del reino mental (los *nāma-khandhas*) son *no localizados*; es decir, el concepto de lugar y espacio, en ningún verdadero sentido, es de aplicación aquí.

Nuestros pensamientos y percepciones están condicionados a operar en términos del espacio tridimensional como su realidad básica, y esa visión de las cosas parece tan obvia al sentido común que nos resulta difícil concebir ninguna otra posibilidad. Sólo a través de la



introspección meditativa podemos desarrollar el inusual sentido requerido para ver las cosas de modo diferente.

En primer lugar, la palabra ciberespacio es hoy utilizada de modo más y más frecuente; hablamos de visitar *tal sitio web* y de *mi dirección de correo electrónico*, pero ¿dónde están éstos? El monasterio Abhayagiri tiene un sitio web, pero no existe en ningún lugar. No tiene localización geográfica. Las palabras *visitar*, *página de inicio*, *dirección* y similares son la jerga fácil de *ciberia*, y podemos sentirnos muy satisfechos al usar esos términos; pero el hecho es que, tal como un pensamiento y de hecho la mente misma, aunque existen, no puede decirse verdaderamente que estén en algún lugar. El espacio tridimensional no es de aplicación en su contexto.

El segundo ejemplo proviene de un (supuestamente) hecho verídico. Una turista estadounidense en Oxford, Inglaterra, se dirigió a una persona con aspecto de profesor universitario –chaqueta de tweed y anteojos– y le dijo: “Disculpe, ¿podría usted decirme por favor dónde exactamente está la Universidad?”. “Señora”, le respondió el aparente profesor, “la Universidad no está, en realidad, en ninguna parte –la Universidad posee sólo existencia metafísica, no real–”.

Lo que quería decir, por supuesto, es que la Universidad –por estar comprendida por colegios separados, independientes y que no tienen un campus– es sólo un concepto producto de un acuerdo de un número de personas para que tenga alguna validez. Deben tener acuerdos

financieros, pueden establecer exámenes y otorgar graduaciones, pero físicamente no existe. Están los diferentes colegios a los que uno puede concurrir o visitar, pero la Universidad no. Como un sitio web o un jardín virtual en un programa de computadora, o de hecho como un país mítico tal como Erehwhon –de todos podemos decir que existen, pero la localización no es de aplicación; están deslocalizados–.

Cuando cruzamos el límite hacia el reino de lo incondicionado (si tal metáfora es válida), se necesitan abandonar los conceptos habituales como *yo, tiempo y lugar*. La comprensión de la verdad última (*paramattha sacca*) necesariamente implica un abandono radical de todas estas estructuras familiares.

Como un ejemplo de nuestros días, y a fin de ilustrar la centralidad de ese abandono, he aquí la intuición que surgió en Ajahn Mahā Boowa en un periodo de intensa práctica que siguió al fallecimiento de Ajahn Mun. Es este pensamiento, que describe como surgiendo por sí mismo (y que más bien fue oído que pensado), el que llevó poco después a la iluminación total de Ajahn Mahā Boowa.

9.1) Si hay un punto o centro de quien conoce, en cualquier lugar, ésa es la esencia de un nivel del ser.

Ajahn Mahā Boowa,

*Directo desde el corazón*, p. 171.

En segundo lugar, podemos tomar las palabras del Buda mismo acerca de la naturaleza de Nibbāna o *asañ-khata-dhamma*, la realidad incondicionada.

9.2) Hay una esfera en la que no hay tierra, ni agua, ni fuego o viento; ni la esfera del espacio ilimitado, o de la conciencia ilimitada, la nada o aun ni percepción ni no percepción; ahí no hay ni este mundo ni otro mundo, ni luna ni sol; esta esfera yo la llamo *ni un llegar, ni un partir, ni permanecer quieto*, ni un morir ni un reaparecer; no tiene base, no evoluciona y no es un sostén: esto, sólo esto, es el fin de *dukkha*.

(Ud. 8.1)

9.3) Hay lo no nacido, lo increado, lo incondicionado y lo no formado. Si no los hubiera, no habría escape discernible de aquello que es nacido, creado, condicionado y formado. Pero, siendo que hay lo no nacido, lo increado, lo incondicional, lo no formado, el escape es en consecuencia discernible de aquello que es nacido, creado, condicionado y formado.

(Ud. 8.3, Iti 43)

Es significativo que, cuando el Buda hace afirmaciones tales como éstas, usa un verbo pali diferente del *ser*, que es el usual. La vasta mayoría de los usos del verbo emplea el pali *hoti*; éste es el tipo ordinario de *ser*, que implica existencia en tiempo y espacio: “Soy feliz; ése es

un buen caballo; la casa es pequeña; los días son largos”. En este pasaje recién citado, cuando el Buda hace sus raras pero enfáticas declaraciones metafísicas, usa el verbo *atthi* en su lugar. Significa siempre *ser*, pero algunos estudiosos budistas (en particular Peter Harvey) insisten en que hay un orden diferente de *ser* implicado: apunta a una realidad que trasciende los límites habituales de tiempo, espacio, dualidad e individualidad.

9.4) Quien es dependiente tiene vacilaciones. Quien es independiente no tiene vacilaciones. No habiendo vacilaciones, hay calma. Habiendo calma, no hay deseo o inclinación. No habiendo deseo o inclinación, no hay ir y venir. No habiendo ir y venir, no hay desaparecer o aparecer. No habiendo desaparecer o aparecer, no hay ni un aquí, ni un allí, ni un *entre los dos*. Éste, sólo éste, es el fin de *dukkha*.

(Ud. 8.4)

9.5) Los conceptos de *ir-y-venir* son relativos al punto de vista que se toma en el proceso de identificación. Habiendo establecido entonces una relación entre la presente identidad de uno y un posible estado futuro, le sigue el corolario *-muerte-y-nacimiento-* con su nota sobre la finitud. Con él las distinciones relativas a *aquí*, a *allá* y a *en el medio de los dos* también se establecen. El proceso entero –sea que lo entendamos en el contexto del epíclodo de *saṃsāra* localizable en cualquier momento de la experiencia viviente o en el contexto del ciclo largo de *saṃsāra* que transcurre en tiempo

y espacio– es una alternancia perpetua entre *esto-idad* y una *de-otro-modo-idad* (*itthabhāvaññathābhāvaṃ*).

Ahora, *el que es así* que ve el peligro de recurrir a *sostenes* que solamente se desploman por debajo, no toma nada ni se aferra a nada. Ha abandonado todos los puntos de apoyo (ver Sutta Kālakarāma en § 6.8) y al proceder así ha descubierto una base para la firmeza que nunca traiciona. La suya es una incommovible *liberación de la mente* (*akuppā cetovimutti*), ya que está libre de apegos (*anurodha*) y de repugnancia (*virodha*) frente a las vicisitudes mundanas de “ganancia y pérdida, honor y deshonor, elogio y culpa, felicidad y tristeza” (ver A 4.157). La declaración del Buda en el Sutta Kālakarāma: “Entonces, monjes, el *tathāgata*, siendo *uno-así* en relación con todos los fenómenos vistos, oídos, sentidos y conocidos, es *así*” –es una alusión a esta mente no influida del emancipado–”.

Bhikkhu Ñāṇananda, *La magia de la mente*, pp. 53-55 (abreviado).

Para ilustrar este dominio y la dificultad para la mente que quiere adaptar la realidad a sus propios y habituales términos materialistas hay aquí unos versos del *Mūlamad-yamaka-kārika* (*El tratado sobre la raíz de la vía del medio*), de Ācariya Nāgārjuna. Es una exposición brillante sobre cómo, precisamente, el uso diestro de los principios de condicionalidad y origen dependiente pueden ser usados para provocar el logro de Nibbāna.

## 9.6) Investigación acerca de Nirvāṇa:

1. Si todo estuviera vacío, no habría el surgir y el desaparecer. ¿Con el dejar ir y el abandono de qué podría uno afirmar *nirvāṇa*?
2. Si todo no estuviera vacío, no habría el surgir y el desaparecer. ¿Con el dejar ir y el abandono de qué podría uno afirmar *nirvāṇa*?
3. No dejar ir, no logro, no aniquilación, no permanencia, no cesar, no nacimiento: así se habla de *nirvāṇa*.
4. *Nirvāṇa* no es una cosa. Si lo fuese, el resultado sería que tendría las características de vejez y muerte. No existe nada que sea sin vejez y muerte.
5. Si *nirvāṇa* fuese una cosa, *nirvāṇa* sería un fenómeno condicionado. No existe nada, en ninguna parte, que no sea un fenómeno condicionado.
6. Si *nirvāṇa* fuese una cosa, ¿cómo no sería *nirvāṇa* dependiente? No existe para nada algo que no sea dependiente.
7. Si *nirvāṇa* no fuese una cosa, ¿cómo podría ser nada? Para quien *nirvāṇa* no es una cosa, para él no es nada.
8. Si *nirvāṇa* fuese nada, ¿cómo podría *nirvāṇa* no ser dependiente? No existe ninguna *nada* que no sea dependiente.
9. Cualesquiera sean las cosas que van y vienen son dependientes o causadas. No ser dependientes y no ser causadas es lo que se enseña qué *nirvāṇa* es.
10. El maestro lo enseñó como siendo el dejar ir del surgir y el desaparecer. Entonces, es correcto que *nirvāṇa* no es una cosa o nada.

11. Si *nirvāṇa* fuese ambas, una cosa y nada, resultaría que sería una cosa o nada. Eso es incorrecto.
12. Si *nirvāṇa* fuese ambas, una cosa y nada, *nirvāṇa* no sería no dependiente, ya que dependería de esos dos.
13. ¿Cómo podría *nirvāṇa* ser ambas, una cosa y nada? *Nirvāṇa* es no condicionada; las cosas y nada son condicionadas.
14. ¿Cómo podría *nirvāṇa* existir como ambas, una cosa y nada? Esas dos cosas no existen como una. Son como la luz y la oscuridad.
15. La presentación de *nirvāṇa* como ni una cosa ni nada sería establecida sólo si cosas y nada fuesen establecidas.
16. Si *nirvāṇa* es ni una cosa ni nada, ¿quién podría percibir ni una cosa ni nada?
17. Luego que el Bhagavan ha entrado, *nirvāṇa* no se puede percibir como *existiendo*, y de la misma manera como *no existiendo*, ni tampoco se puede percibir como ambos o ni uno ni otro.
18. Aun cuando el Bhagavan está vivo, no se puede percibir como existiendo; del mismo modo, como no existiendo; ni se puede percibir como ambos o ni uno ni otro.
19. *Saṃsāra* no tiene la más mínima diferenciación de *nirvāṇa*. *Nirvāṇa* no tiene la más mínima diferenciación de *saṃsāra*.
20. Lo que fuese que sea el fin de *nirvāṇa*, ése es el fin de *saṃsāra*. No hay siquiera una sutilísima, pequeña diferenciación entre los dos.
21. Los puntos de vista sobre quién pasa más allá, termina,

etcétera, y permanece, etcétera, son dependientes de *nirvāṇa* y los últimos finales y anteriores finales.

22. En el vacío de todas las cosas, ¿qué finales hay ahí? ¿Cuáles no finales hay ahí? ¿Cuáles finales y no finales hay ahí? ¿Cuál de ninguno hay ahí?
23. ¿Hay esto? ¿Hay aquello? ¿Hay permanencia? ¿Hay transitoriedad? ¿Hay ambas, permanencia y transitoriedad? ¿No hay ninguna de las dos?
24. Pacificar totalmente todas las referencias y pacificar totalmente las fijaciones, es paz. El Buda no enseñó en ningún lugar ningún *dharma* a nadie.

Ācariya Nāgārjuna, *Mūlamadyamaka-kārika*,  
cap. 25 (traducción de Stephen Batchelor).

El propósito de estos pasajes es cortar de raíz nuestros engaños habituales respecto del tiempo, del ser y de las cosas; nos enseñan cómo contrarrestar los dictados de nuestra mente condicionada y apuntar al hecho de que, en la realidad última, no hay surgir ni desaparecer, y, más aún, ni seres sustanciales o cosas que surjan y desaparezcan.

Algunas áreas similares del Dhamma fueron examinadas unos siglos antes de Ācariya Nāgārjuna y fueron registradas en “Las preguntas del rey Milinda”. Es significativo, en el siguiente intercambio entre el anciano y el rey, cómo el elemento de moralidad (*sīla*) y su desempeño en el logro de Nibbāna son señalados firmemente por su importancia.



9.7) Nibbāna no es pasado, ni futuro, ni presente; no es producido, ni no producido, ni a ser producido. Sin embargo, existe, y debe ser alcanzado.

(Miln 323, traducción de E.W. Burlingame)

9.8) Nibbāna no es un lugar:

—Reverendo Nāgasena, ¿es esta región en el este, o en el sur, o en el oeste, o en el norte, o arriba, o abajo, o a través, esa región donde Nibbāna está localizado?

—Gran rey, la región no existe, ni en el este o en el sur, o en el oeste, o en el norte, o arriba o abajo, o a través, en la cual Nibbāna esté localizado.

—Si, reverendo Nāgasena, no hay lugar donde Nibbāna esté localizado, entonces no hay Nibbāna, su logro sería en vano. Déjeme decirle por qué pienso así. Reverendo Nāgasena, así como en la tierra un campo es el lugar donde se originan los cultivos, una flor es el lugar en que se originan los olores, un arbusto es el lugar en que se originan las flores, un árbol es el lugar donde se originan los frutos, una mina es el lugar donde se originan las piedras preciosas, en la medida en que quien sea que desee cualquier cosa tiene que ir al lugar adecuado y conseguirlo –precisamente así, reverendo Nāgasena, si Nibbāna realmente existe, por consiguiente un lugar de origen de Nibbāna debería ser postulado-. Pero como, reverendo Nāgasena, no hay lugar de origen de Nibbāna, entonces yo digo: no

hay Nibbāna; y respecto a aquellos que han alcanzado Nibbāna su logro es en vano.

—Gran rey, no hay un lugar en donde Nibbāna esté localizado. No obstante, este Nibbāna realmente existe; y un hombre, practicando sabiamente, con esfuerzo mental diligente, alcanza Nibbāna.

”Gran rey, así como existe algo como el fuego, pero no el lugar donde esté localizado –el hecho es que un hombre, frotando dos palillos juntos, produce fuego–, así también, gran rey, existe algo como Nibbāna, pero no un lugar donde esté localizado –el hecho es que un hombre, practicando sabiamente, con esfuerzo mental diligente, alcanza Nibbāna...–.

—Reverendo Nāgasena, acordemos que no hay un lugar donde Nibbāna esté localizado. Pero ¿existe un lugar donde un hombre puede estar para practicar sabiamente y lograr Nibbāna?

—Sí, gran rey, hay un lugar donde un hombre tiene que estar para practicar sabiamente y alcanzar Nibbāna.

—Pero ¿cuál, reverendo señor, es ese lugar donde un hombre debe estar para practicar sabiamente y alcanzar Nibbāna?

—¡Moralidad, gran rey, es ese lugar! Permaneciendo firmemente en la moralidad, poniendo en forma diligente esfuerzo mental, sea en la tierra de los escitas o en la tierra de los griegos, sea en la China o en Tartaria, sea en Alejandría o en Nikumba, sea en Kāsi o en Kosala, sea en Cachemira o en Gandara, sea en el pico de una montaña o

en el más elevado cielo –no importa dónde un hombre esté parado–, practicando sabiamente alcanza Nibbāna.

—¡Bien, reverendo Nāgasena! Ha dicho claramente qué es Nibbāna, ha explicado claramente qué es el logro de Nibbāna; describió bien el poder de la moralidad, dijo claramente cómo un hombre que la practica sabiamente ha alzado la bandera de la verdad, ha establecido el ojo de la verdad en su cuenco, ha demostrado que el esfuerzo correcto por parte de aquellos que se proponen esfuerzo diligente no es en vano. Es tal como lo dice usted, ¡el más excelente de los maestros excelentes! ¡Estoy absolutamente de acuerdo!

(Miln 326-328, traducción de E.W. Burlingame)

Para subrayar la cualidad de no localización del Dhamma, he aquí el mensaje final de Ajahn Chah a Ajahn Sumedho que fue enviado por medio de una carta (un raro –aunque no único– hecho) en el verano de 1981. Poco tiempo después de recibirlo en el monasterio de la Foresta, de Chithurst, Inglaterra, Ajahn Chah sufrió un infarto que lo dejó paralizado y mudo durante los últimos diez años de vida.

9.9) Sea cuando fuese que tenga sentimientos de amor y odio por cualquier cosa que sea, éstos serán sus ayudantes y socios en construir *pāramitā*: el Buda-Dhamma no se encuentra moviéndose hacia delante, ni moviéndose hacia

atrás, ni permaneciendo quieto. Éste, Sumedho, es su lugar de no permanencia.

Ésta no fue, de ninguna manera, la primera vez que Ajahn Chah usó esta expresión –ni moviéndose hacia delante o hacia atrás, ni permaneciendo quieto (ver *Alimento para el corazón*, colección de enseñanzas de Ajahn Chah, p. 339)–, pero es tal vez significativo que éstas fueron las palabras que escogió para escribir sus instrucciones finales a uno de sus más cercanos e influyentes discípulos.

Esta centralidad del principio al cual apunta –que el enigma puede sólo ser resuelto por medio de la no identificación con el *yo*, el tiempo y la localización– también es aludido en el *sutta* con el que comienza el Saṃyuta Nikāya.

9.10) Un *devatā* le preguntó al Buda:

—¿Cómo, estimado señor, cruzó usted la inundación?

—No vacilando, amigo, y sin tensión crucé la inundación.

—Pero ¿cómo es que, estimado señor, no vacilando y sin tensión usted cruzó la inundación?

—Cuando llegué a detenerme, amigo, entonces me hundía; pero, cuando luchaba, entonces era arrastrado. De esta manera, amigo, no vacilando y sin tensión es que crucé la inundación.

(S 1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Este encontrar la sutil vía media, que trasciende los dos extremos en vez de estar justo en el medio de los dos,

es un tema que se repite a lo largo del Canon Pali. Está presente particularmente en la enseñanza a Bāhiya (§ 3.6), en Iti 94 (§ 3.7), en Iti 49 (§ 5.30, 13.24), así como en numerosos otros lugares.

Tal vez una simple analogía para encontrar esta misteriosa *vía media*, una vez más, son las imágenes tridimensionales del *ojo mágico*. A primera vista esas imágenes parecen ser una impresión borrosa, tal vez sin formas que puedan distinguirse en ellas para nada. El extremo de detenerse o contenerse sería dar la vuelta, irse e ignorar la imagen.

El extremo de luchar o extralimitarse sería mirar fijamente la imagen, siguiendo rigurosamente las instrucciones de sostenerla a la distancia correcta y enfocar la vista más allá de la superficie, pero, tan impaciente de encontrar la imagen escondida que los ojos se entrecruzan, la visión se enturbia hasta que, quizá, tenemos dolor de cabeza y abandonamos el intento.

Es sólo cuando hay interés, la metodología correcta y una atención relajada en el proceso que encontramos las palmeras y los dinosaurios, y el descenso súbito del águila, emergiendo de la borrosa confusión. Y, más aún, formados en una tercera dimensión que ninguna cantidad de fuerza o truco u obediencia ciega a una fórmula pueda revelar.

Otra analogía que podría ser útil cuando investigamos estas áreas donde las aproximaciones y expresiones del lenguaje habitual no son más de aplicación es en la naturaleza

de la dimensión subatómica. Los científicos han encontrado que las nociones convencionales de espacio y tiempo cesan de tener mucha relevancia por debajo de la escala de Planck (es decir, distancias de menos de  $10^{-35}$  m). Estos ultramicroscópicos exámenes del mundo nos dejan, similarmente, en un paisaje conceptual muy diferente, ya que definen un escenario del universo en el que las nociones convencionales de izquierda y derecha, atrás y adelante, arriba y abajo, y aun antes y después, pierden su sentido.

En suma, no puede ser dicho que la mente esté en alguna parte. Más todavía respecto de las cosas materiales; finalmente, tampoco puede decirse que estén en algún lugar. “No hay ningún ahí, ahí”, como Gertrude Stein lo expresó, en forma muy conocida. El mundo de nuestras percepciones es un reino de ficciones convenientes –no hay nada sólido o separado que pueda encontrarse, sea en el campo del sujeto o en aquel del objeto, sea que fuese un acto de conocimiento, una emoción, el canto de un pájaro o este libro que usted tiene en sus manos–. No obstante, aunque todos los atributos del sujeto y del objeto puedan ser no localizados, y por ende inaprensibles, con sabiduría se pueden conocer verdaderamente.

## 10. LA CUALIDAD INAPRENSIBLE DEL ILUMINADO

HASTA AHORA hemos indagado en muchas de las cualidades subjetivas del logro de Nibbāna –cómo es desde dentro–; ahora miraremos cómo el estado del iluminado pueda ser apreciado desde fuera. En otras palabras, cuando una persona no iluminada se encuentra con una iluminada, ¿qué es lo que encuentra?

10.1) En un cierto momento, el Bendito estaba viajando por el camino entre Ukkaṭṭhā y Setavyā; y el brahmán Doṇa viajaba también por ese mismo camino. Vio en las huellas del Bendito ruedas con miles de rayos, con bordes y centros completos. Entonces pensó: “¡Es asombroso, es maravilloso! Seguramente éstas no podrían nunca ser huellas de un ser humano”.

Entonces el Bendito abandonó el camino y se sentó en la raíz de un árbol, las piernas cruzadas, con su cuerpo erguido y la atención plena establecida frente a él. El brahmán Doṇa, que estaba siguiendo las huellas, lo vio sentado en la raíz del árbol. El Bendito inspiraba confianza

y seguridad, sus facultades estaban en calma, su mente quieta y alcanzando un supremo control y serenidad, protegido por la restricción de las facultades sensoriales. El brahmán se le acercó y le preguntó:

—Señor, ¿es usted un dios?

—No, brahmán.

—Señor, ¿es usted un ángel celestial?

—No, brahmán.

—Señor, ¿es usted un espíritu?

—No, brahmán.

—Señor, ¿es usted un ser humano?

—No, brahmán.

—Entonces, señor, ¿qué es usted en verdad?

—Brahmán, las corrupciones mentales por medio de las que, no habiéndolas abandonado, yo pudiera ser un dios, o un ángel celestial, o un espíritu, o un humano, han sido por mí abandonadas, cortadas de raíz, hechas como un tocón de palma, eliminadas, y no están sujetas a aparecer nuevamente. Así como un loto azul, o rojo, o blanco, nace en el agua, crece en el agua y se posa sobre el agua que no la toca, así también yo, que nací en el mundo y crecí en el mundo, he trascendido el mundo y vivo sin ser tocado por el mundo.

*Recuérdame como uno Despierto, Buda (A 4.36)*

Un intercambio similar, único y esclarecedor, ocurrió en tiempos más recientes, en el monasterio de Ajahn Chah, Wat Nong Pah Pong, en los años setenta.



10.2) Un estudiante zen que visitaba le preguntó a Ajahn Chah: “¿Qué edad tiene usted?; ¿vive aquí todo el año?”. “No vivo en ninguna parte”, respondió. “No hay lugar en el que puedas encontrarme. No tengo edad. Para tener edad debes existir, y pensar que existes es ya un problema. No hagas problemas; entonces el mundo no tendrá tampoco ninguno. No hagas un *yo*. No hay nada más que decir.”

*No, Ajahn Chah, contraportada.*

10.3) Una vez había un laico que vino al monasterio y le preguntó quién era Ajahn Chah. Ajahn Chah, viendo que el desarrollo espiritual del individuo no era muy avanzado, señaló hacia sí mismo y dijo: “Éste, éste es Ajahn Chah”. En otra ocasión, otra persona le formuló la misma pregunta a Ajahn Chah. Esta vez, no obstante, viendo que la capacidad de comprender el Dhamma de quien preguntaba era mayor, Ajahn Chah le contestó diciendo: “¿Ajahn Chah? No hay Ajahn Chah”.

*(Ibid., epígrafe)*

De estos breves intercambios (teniendo presente también la autobiografía de Ajahn Chah en § 5.36) puede deducirse que uno no puede considerar el tema en cuanto a *encontrar otra persona* –todos nuestros asideros sobre la identidad y la personalidad son cuestionados–. El siguiente pasaje es otro muy bien conocido y citado en torno a este principio.

La historia es la del Bhikkhu Vakkali, quien se enfermó gravemente y el Buda vino desde su residencia del santuario de las Ardillas, en el bosquecillo de bambú cerca de Rājagaha, a visitarlo. El Buda le preguntó cómo se sentía, y luego de que le contara que su enfermedad estaba empeorando le expresó un remordimiento que tenía en su corazón.

10.4) —Por largo tiempo, venerable señor, yo quise ir y ver al Bendito, pero no estaba suficientemente bien para hacerlo.

—Suficiente, Vakkali. ¿Por qué quieres ver este cuerpo asqueroso? Quien ve el Dhamma me ve a mí; quien me ve a mí ve el Dhamma. Dado que es cuando uno ve el Dhamma que me ven a mí; y cuando me ven a mí ven el Dhamma. ¿Cómo concibes esto, Vakkali, es la forma material permanente o transitoria?

(S 22.87)

El Buda continuó entonces repitiendo el discurso acerca de la ausencia de *yo* (Anattalakkhaṇa Sutta) que les hizo al grupo de los cinco *bhikkhus* luego de su Despertar. La frase clave en pali es *Yo kho Vakkhali Dammaṃ passati, so maṃ passati, so maṃ passati. Yo maṃ passati, so Dhammaṃ passati*. El antiguo comentario dice a propósito de esto:

10.5) Aquí el Bendito se muestra [a sí mismo como] el cuerpo-del-Dhamma, tal como se expone en el pasaje “El *tathāgata*, gran rey, es el cuerpo-del-Dhamma”. Ya que al

noveno Dhamma supramundano se le llama cuerpo del *tathāgata*.

Samyuta Nikāya, nota 168, p. 1081  
(traducción de Bhikkhu Bodhi).

Aun cuando esta misma afirmación no puede ser localizada en el Canon Pali, Bhikkhu Bodhi sugiere que pueda tratarse de una cita errada del Aggañña Sutta.

10.6) Esto designa al *tathāgata*: “El cuerpo del Dhamma” (*dhamma-kāya*), es decir, “el cuerpo de Brahmā” o “se convirtió Dhamma”, es decir, “se convirtió en Brahmā”.

(D 27.9, traducción de Maurice Walshe)

Ambos pasajes se repiten de algún modo en la siguiente exultación del venerable Mahā-Kaccāna:

10.7) Porque saber, el Bendito sabe; ver, él ve; ¡él es visión, él es conocimiento, él es el Dhamma; él es el santo; él es el que dice, el que proclama, el que esclarece el sentido, el que otorga lo inmortal, el señor del Dhamma, el Tathāgata!

(M 18.12)

Esto nos agrega algo más para ir avanzando, pero dado que el Dhamma mismo es clásicamente designado en los términos más sobrios –evidente aquí y ahora; eterno; que

promueve la investigación; guía hacia adentro; para ser experimentado por cada persona sabia por sí misma—hay todavía aquí muy poco que tomar en concepto de una caracterización tangible, y esto de modo deliberado. Si pensamos que tendremos más para jugar con la frase “el llamado noveno Dhamma supramundano se llama cuerpo del *tathāgata*”, estaremos nuevamente decepcionados, esos nueve se refieren a los cuatro caminos, sus cuatro logros y Nibbāna —los estados mentales establecidos en la sabiduría y la pureza, no alguna clase de sustancia o característica personal—.

Tradiciones budistas posteriores han puesto gran énfasis en el *dharmakāya* como la más universal y refinada de las tres *khāyas* del Buda: *nirmāṇakāya*, el cuerpo físico; *sambhogakāya*, el cuerpo del éxtasis-sutil, el cuerpo etéreo; *dharmakāya*, el cuerpo eterno y universal, el aspecto absoluto de la mente de Buda, no nacida y omnisciente. Descripciones extensivas y grandilocuentes existen sobre su naturaleza y cualidades, pero los textos de la Escuela del Sur son notablemente silenciosos en ese aspecto.

Probablemente lo más que se pueda o se necesite decir es que, desde el punto de vista *theravāda*, el Buda es la encarnación perfecta del Dhamma. Sus esfuerzos por hablar de este modo minimalista parecen diseñados para cumplir dos propósitos: primero, reflejar la naturaleza definitivamente no personal e indefinible de la realidad última; segundo (y principalmente), despertar en las mentes

de sus oyentes la intuición que es sagrada y liberadora. Otro ejemplo relacionado y bien conocido de las enseñanzas del Buda en esta área se encuentra en el Itivuttaka.

10.8) Esto fue dicho por el Señor...

—*Bhikkhus*, aunque un *bhikkhu* pudiese agarrarse al dobladillo de mi túnica y seguirme de cerca y detrás, paso a paso, si es codicioso de objetos del deseo, fuertemente apasionado, malevolente, corrupto en pensamiento, desatento, incomprensivo, desconcentrado, con una mente dispersa y facultades no controladas, estará lejos de mí y yo estaré lejos de él. ¿Por qué razón? Ese *bhikkhu* no ve el Dhamma, no me ve a mí. *Bhikkhus*, aunque un *bhikkhu* viviese a cien leguas de distancia, si no es codicioso de objetos del deseo, no es fuertemente apasionado, no es malevolente, no es corrupto en el pensamiento, con la atención plena establecida, claramente comprendiendo, concentrado, con la mente unificada y facultades controladas, está cerca de mí y yo estoy cerca de él. ¿Por qué razón? Ese *bhikkhu* ve el Dhamma. Viendo el Dhamma, me ve a mí.

(Iti 92)

10.9) —Lo llaman Buda, Iluminado, Despierto, que disuelve la oscuridad, que tiene visión total y conoce el mundo hasta sus confines, ha ido más allá de los estados del ser y del devenir. No tiene pulsiones internas venenosas: es la eliminación total del sufrimiento. Este hombre, brahmán Bāvāri, es el hombre que sigo. Es como un pájaro que se

aleja de los arbustos del matorral y vuela a los árboles frutales de la foresta. Yo también he dejado atrás la borrosa media luz de las opiniones; como un cisne he arribado al gran lago. Hasta ahora, antes de que escuchara las enseñanzas de Gautama, la gente me decía siempre “Esto es como siempre ha sido y esto es como siempre será”; sólo el estribillo constante de la tradición, un terreno fértil para la especulación. Este príncipe, este rayo de luz, Gautama, ha sido el único que disolvió la oscuridad. Este hombre Gautama es un universo de sabiduría y un mundo de comprensión, un maestro cuyo Dhamma es “la manera en que las cosas son”, instantáneas, inmediatas y visibles en todo el rededor, desgastando el deseo sin daño colateral, sin nada que se le parezca en ningún otro lugar del mundo.

—Pero Piñgiya –dijo Bāvari–, ¿por qué, entonces, no estás todo el tiempo, cada momento tuyo, con este hombre Gautama, este universo de sabiduría... sin nada que se le parezca en ningún otro lugar del mundo?

—Brahmán, señor –dijo Piñgiya–, no hay un momento para mí, por pequeño que sea, que lo pase separado de Gautama, de este universo de sabiduría... con nada que se le parezca en ningún otro lugar del mundo...

”Ahora no puedo separarme de la enseñanza de Gautama: los poderes de confianza y alegría, del intelecto y la conciencia, me sujetan ahí. Donde sea que vaya este universo de sabiduría, me lleva consigo.”

(SN 1133-43, traducción del venerable Saddhatissa)

Volviendo al tema de la cualidad de inaprensible, de quien ha llegado al final del sendero espiritual se dice que es indescriptible porque no se identifica más con ninguna de las cosas habituales por las que pudiera ser descrito, de modo que no puede ser medido por ellas tampoco.

10.10) *Bhikkhu*, si uno tiene una tendencia subyacente hacia algo, entonces a uno se le mide de acuerdo con ella; si uno es medido de acuerdo con algo, entonces uno será considerado en términos de ello. Si uno no tiene una tendencia subyacente hacia algo, entonces uno no es medido de acuerdo con ella; si uno no es medido de acuerdo con algo, entonces uno no será considerado en términos de ello... Si... uno tiene una tendencia subyacente hacia la forma material, sensaciones, percepción, formaciones mentales o conciencia, entonces uno será medido de acuerdo con ello; si uno es medido de acuerdo con ello, entonces uno será considerado en términos de ello. Si uno no tiene tendencias subyacentes hacia la forma material, sensaciones, percepción, formaciones mentales o conciencia, entonces no será medido de acuerdo con ello; si uno no es medido de acuerdo con ello, entonces uno no será considerado en términos de ello.

(S 22.36)

10.11) La codicia es un creador de medidas (*pamāṇakaraṇa*), el odio es un creador de medidas, la ilusión es una creadora

de medidas. En uno que tiene extrema pureza de corazón, éstas son abandonadas, cortadas de raíz, hechas como un tocón de palma, eliminadas de modo que no estén más sujetas a aparecer en el futuro. De todos los tipos de incalculable liberación de la mente, la inmovible liberación de la mente es la designada como la mejor. La inmovible liberación de la mente está desprovista de codicia, desprovista de odio, desprovista de engaño.

(M 43.35)

10.12) Esto fue dicho por el Señor...

*"Bhikkhus*, hay estos tres tiempos. ¿Cuáles tres? Tiempo pasado, tiempo futuro y tiempo presente. Éstos, *bhikkhus*, son los tres tiempos.

"Percibiendo lo que es expresado a través de conceptos, los seres toman posición respecto a eso, no comprendiéndolo completamente, caen en la garra de la muerte.

"Pero comprendiendo lo que ha sido expresado uno no malinterpreta a quien habla. La mente de uno así es totalmente liberada en una paz que es insuperable.

"Comprendiendo lo que es expresado, uno que está en paz se deleita en eso.



”Firme en el Dhamma, conocimiento perfecto,  
ellos clasifican  
pero no pueden ser clasificados.”

(Iti 63)

10.13) *Bhikkhus*, cuando los dioses con Indra, con Brahmā y con Pajāpati buscan un monje que es de ese modo liberado en la mente, no encuentran nada de lo cual pudieran decir: “La conciencia de uno que se fue así está sostenida por esto”. ¿Por qué es eso? Uno que se fue así, digo yo, no es localizable aquí y ahora

(M 22.36)

El Buda sintetizó la causa de su misteriosa cualidad inaprensible en otro de sus diálogos con Vacchagotta.

10.14) Entonces también, Vaccha, el *tathāgata* ha abandonado esa forma material por medio de la cual el *tathāgata* pudiera ser descrito; ha cortado todo por la raíz, como un tocón de palma, lo ha eliminado de modo que no esté más sujeto a aparecer en el futuro. El *tathāgata* está liberado de ser considerado en términos de la forma material, las sensaciones, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia, Vaccha, es profundo, incommensurable, insondable como el océano.

(M 72.20)

La afirmación precedente se encuentra también en el Saṃyuta Nikāya, en la primera entrada de los “Discursos conectados sobre lo no declarado” –una colección de enseñanzas rica y fascinante–. El *sutta* narra el encuentro entre la *arahant bhikkhunī* Khemā y el rey Pasenadi de Kosala. El rey había estado viajando entre Sāketa y Sāvatti, y, habiendo parado para pasar la noche en Toraṇavattu, preguntó si había algunos *samaṇas* o brahmanes locales a quienes pudiera visitar y con los que pudiera quizá tener una discusión espiritual. La persona que es enviada a buscar retorna y dice:

10.15) Señor, no hay *samaṇas* o brahmanes en Toraṇavattu a quienes su majestad pudiera visitar. Pero, señor, hay la *bhikkhunī* Khemā, una discípula del Bendito... Ahora, un buen informe relativo a esta admirada señora se esparció entre nosotros de este modo: “Es sabia, competente, inteligente, educada y habla espléndidamente, ingeniosa”. Permita su majestad visitarla.

El rey abre el diálogo preguntándole a ella si un *tathāgata* existe después de la muerte o no, en la familiar forma de cuatro *lemas* de la pregunta. Para cada uno de los cuatro lemas (existe; no existe; ambos, existe y no existe; ni existe ni deja de existir) ella responde: “El *tathāgata* no ha declarado esto”. El rey, perplejo, le pregunta entonces:

—¿Qué entonces, reverenda señora, es la causa y la razón

por la cual esto no haya sido declarado por el Bendito?

—Bueno, gran rey, yo le preguntaré acerca del mismo tema. Responda como crea que corresponda. ¿Qué piensa, gran rey? ¿Tiene usted un contador o un calculador o matemático que pueda contar los granos de arena del río Ganges de este modo: “Hay tantos granos de arena...?”

—No, reverenda señora.

—Entonces, gran rey, ¿tiene usted un contador o calculador o matemático que pueda medir el agua en el gran océano de este modo: “Hay tantos galones de agua...?”

—No, reverenda señora.

—¿Por qué razón? Porque el gran océano es tan profundo, inconmensurable, difícil de sondear. Así también, gran rey, el *tathāgata* ha abandonado la forma material... sensaciones... percepciones... formaciones mentales... conciencia por medio de las que uno que describiera el *tathāgata* pudiese describirlo... es profundo, inconmensurable, difícil de descifrar, como el gran océano.

(S 44.1)

La cualidad intangible, inescrutable, pero poderosamente presente a la que se refieren estos diálogos, fue una característica de la iconografía del budismo temprano, en la era pregregia, en el norte de la India. Por ejemplo, en la gran *stūpa* de Amarāvati en Andhra Pradesh, y en muchos de los monumentos del rey Asoka, el Buda no se representa en forma humana. Había una variedad de maneras en las que su presencia era representada: un

par de huellas, una silla vacía, una *stūpa*, el árbol Bodhi, una rueda de Dhamma –todas imágenes designadas para evocar algo de su presencia pero evitando explícitamente encapsular y confinar el principio del Buda dentro de la estrechez de la forma humana–.

El principio de lo inaprensible no se borró completamente con la introducción de la forma humana en las esculturas religiosas y el aparecer del estilo de imágenes del Buda que son tan familiares hoy. En Borobudur –uno de los santuarios más grandes del mundo– los diseñadores y arquitectos concibieron una forma de desplegar esta sutil y esotérica enseñanza en la piedra negra volcánica de Java, donde se encuentra el gran edificio. En cada capa sucesiva de la *stūpa*, desde la base hacia arriba, se representa algún aspecto de la vida del Buda y sus vidas. Los niveles bajos tienen bajorrelieves de los coloridos y bruscos incidentes de las vidas previas del Buda; sobre éstas siguen los acontecimientos de su último nacimiento, como Siddhartha Gautama, la iluminación y las historias de su carrera como maestro. Por sobre éstas, la forma cuadrada de la *stūpa* se transforma en circular, con una impresionante guarda de imágenes del Dhyāni Buda Amoghasiddhi –todas en el *abhaya* o coraje *mudrā*– bordeando el parapeto de los más altos niveles del cuadrado.

En el mismo nivel pequeñas *stūpas* aparecen en formaciones concéntricas, con agujeros cuadrados regulares en la *campana* de cada una, las cuales revelan una imagen

del Buda en el interior. Un nivel más arriba se encuentran más anillos de este mismo modelo de pequeña *stūpa*, que tienen perforaciones en forma de diamante en su lugar –algo más pequeñas que los agujeros cuadrados, y hacen que las imágenes del Buda en el interior sean aún más difíciles de discernir–. En el siguiente nivel habremos llegado a la cima y encontrado una *stūpa* mucho más grande y lisa que corona la estructura. No hay agujeros a través de los cuales se pudiera ver adentro.

No hace falta decir que los cerca de trece siglos que han pasado desde que Burobudur fue construido provocaran graves deterioros al santuario. En 1970 la UNESCO lanzó una campaña de restauración y el vasto complejo fue reparado desde entonces, retomando algo de su gloria original.

Durante el curso de las excavaciones, la gran *stūpa* que lo corona fue abierta y explorada. Su interior reveló que poseía también en éste una imagen del Buda, pero cuando se examinó de cerca se encontró que tenía una extraña y única característica: una de las manos no estaba formada y parecía fundirse con la pierna sobre la cual descansaba; en muchos lugares la roca no trabajada parecía interactuar con el ser viviente que estaba ahí representado. La suposición inicial fue que la imagen estaba sin terminar y más bien había sido instalada de prisa por alguna razón no definida. Se podría pensar que cerca de mil años hubieran dado tiempo suficiente para reemplazarla o terminarla, si eso era lo que se había intentado. En vez de eso la imagen escondida y semidefinida parece

ajustarse perfectamente al tema de la ascensión de la montaña sagrada que se relaciona con la característica en aumento de lo no aprensible: cuanto más alto ascendemos, más impactante y sin embargo más fuera de alcance se vuelve el principio del Buda. La naturaleza *emparedada* de la imagen final y su semiemergencia de la roca virgen plantean: ¿está él ahí?, ¿se ha ido?, ¿qué es él?, expresan bien la “profunda, inconmensurable, difícil de descifrar, inidentificable, inaprensible” naturaleza del *tathāgata*.

Vale la pena notar que este principio no ha sido único del pensamiento y expresión del budismo. Hay también tradiciones fuertes de la no representación tanto en el judaísmo como en el islam. Ambas formas religiosas teístas, particularmente en sus expresiones más ortodoxas, prohíben absolutamente la representación de Dios en su forma física.

El nombre de Dios es considerado inexpresable –sólo pronunciable una vez al año, solamente por el sacerdote supremo en las más sagradas ocasiones– en el caso del judaísmo. En algunas escrituras judías se usa la forma *D-s* o *Y-h* para reflejar esa misma respetable prohibición. Las únicas y sorprendentes formas artísticas de la caligrafía y los patrones geométricos empleados en la tradición islámica surgió porque, para algunos linajes, no sólo Dios no debe representarse en la forma física, sino tampoco ninguna creación viviente –de modo que solamente formas abstractas pueden ser usadas en su arte religioso–.

El principio también se encuentra en la tradición cristiana, particularmente entre los místicos y contemplativos; por ejemplo:

10.16) Cuando le damos un nombre a una cosa, imaginamos que la hemos tomado. Imaginamos que hemos *captado* el ser. Tal vez debiéramos mejor no halagarnos demasiado pronto de modo que podamos nombrar a Dios.

Gregory de Nyssa

10.17) Dios, que no tiene nombre –está más allá de los nombres–, es inexpresable.

Meister Eckhart

Ambos pasajes, junto con las observaciones que en la tradición judía también se ha usado un trono vacío como símbolo de la presencia de Dios, son citados en un capítulo llamado “La plegaria sin lenguaje en la tradición mística”, del libro *El consuelo de los paisajes salvajes*, de Belden C. Lane. En una misma vena, como lo dijo Wittgenstein en el desenlace de su *Tractatus*:

10.18) De lo que no podemos hablar debemos pasar por encima en silencio.

L. Wittgenstein, *Tractatus*  
*lógico-filosófico* (proposición 7).

Los más claros análisis sobre el principio de lo inaprensible se encuentran en el Canon Pali, uno al lado del otro, en los discursos conectados sobre los *khandhas*.

10.19) Cierta vez unos nómadas de otras sectas fueron a lo del venerable Anurādha y le preguntaron:

—Amigo Anurādha, uno que es un *tathāgata*, el más alto entre los seres, supremo entre los seres, uno que alcanzó el logro supremo; cuando un *tathāgata* lo describe, ¿en cuál de las cuatro instancias siguientes lo describen: después de la muerte un *tathāgata es*; o después de la muerte un *tathāgata no es*; o después de la muerte un *tathāgata es y no es*; o después de la muerte un *tathāgata ni es ni no es*?

—Amigos, al describir un *tathāgata*, lo describe fuera de estas cuatro instancias.

Cuando esto fue dicho, observaron: “Éste debe ser un *bhikkhu* nuevo, que no hace mucho fue ordenado; o, si es uno mayor, debe ser tonto e incompetente”. Entonces, no teniendo confianza en el venerable Anurādha y pensando que estaba recién ordenado o era tonto, se levantaron de sus asientos para irse. Entonces, tan pronto como se fueron, él pensó: “Si me hubieran preguntado más, ¿cómo hubiera respondido de modo que hubiera podido decir lo que el Bendito dice sin tergiversarlo con lo que no son hechos y que pudieran expresar ideas en concordancia con el Dhamma, con nada que pudiera legítimamente deducirse de mis afirmaciones que dieran base para condenarme?”. Entonces fue a lo del Bendito y le contó esto.



—¿Cómo concibes esto, Anurādha, es la forma material permanente o no permanente?

—No permanente, venerable señor.

El Buda continúa entonces, así como lo había hecho en el Anattalakkhaṇa Sutta, del cual les habló a sus amigos, el grupo de los cinco *bhikkhus* (S 22.59, MV 1.6), después de lo cual preguntó:

—¿Cómo concibes esto, Anurādha: tú ves al *tathāgata* como forma material?

—No, venerable señor.

—Ves al *tathāgata* como sensaciones, percepciones... formaciones mentales... conciencia?

—No, venerable señor.

—¿Cómo concibes esto, Anurādha: ves al *tathāgata* como dentro de la forma material?

—No, venerable señor.

—¿Ves al *tathāgata* como separado de la forma material?

—No, venerable señor.

—¿Ves al *tathāgata* como sensación... como separado de la sensación... como separado de la percepción, como dentro de las formaciones mentales... como en la conciencia... como aparte de la conciencia?

—No, venerable señor.

—¿Cómo concibes esto, Anurādha: ves al *tathāgata* como siendo los cinco *khandhas* juntos: forma material, sensaciones, percepción, formaciones mentales y conciencia?

—No, venerable señor.

—Anurādha, cuando un *tathāgata* está aquí es inaprensible por ti como verdadero y establecido; es adecuado decir de él: “Amigos, uno que es un *tathāgata*, el más alto entre los seres, supremo entre los seres, uno que alcanzó el logro supremo; cuando un *tathāgata* lo describe, ¿lo describe fuera de las cuatro instancias siguientes: después de la muerte un *tathāgata es*; o después de la muerte un *tathāgata no es*; o después de la muerte un *tathāgata es y no es*; o después de la muerte un *tathāgata ni es ni no es*?

—No, venerable señor.

—¡Bien, bien, Anurādha! Lo que yo enseño, antes como ahora, es *dukkha* (sufrimiento) y el fin de *dukkha*.

(S 22.86, S 44.2)

La otra enseñanza, relacionada cercanamente con el diálogo entre el venerable Sāriputta y un *bhikkhu* llamado Yamaka, en el cual surgió la visión de que después de la muerte del cuerpo los seres iluminados son “aniquilados y perecen, no existen más después de la muerte”. Sus compañeros de la vida santa insisten en forma benevolente para hacerle cambiar su posición, pero él, empeñadamente, se adhiere a su opinión. Esto provoca que algunos de ellos vayan a buscar al venerable Sāriputta para hacerle conocer el punto de vista de Yamaka.

Cuando terminó la meditación del día, el sabio anciano fue a visitar a Yamaka para conversar. Luego de que

el venerable Sāriputta estableciera que la palabra de los hermanos respecto del punto de vista de Yamaka fuera la correcta, el diálogo procede exactamente como el que hubo entre el Buda y Anurādhā:

10.20) —Si, amigo Yamaka, se te preguntara: “Amigo Yamaka, cuando un *bhikkhu* es un *arahant*, uno cuyo corazón es puro, ¿qué pasa con él cuando el cuerpo se desintegra después de la muerte?”; si te preguntaran, ¿qué responderías?

—Si me preguntaran esto, amigo, les respondería así: “Amigos, la forma material es transitoria; lo que es transitorio es insatisfactorio; lo que es insatisfactorio cesa y desaparece... del mismo modo las sensaciones... percepciones... formaciones mentales... conciencia...”. Habiéndome preguntado eso, amigo, yo les respondería de esa manera.

—¡Bien, bien, amigo Yamaka!

(S 22.85)

Entonces el venerable Sāriputta produce un poderoso aunque escalofriante símil: compara los cinco *khandhas* con un asesino que gana la confianza de una persona y toma el papel de su criado, sólo con el fin de acercarse de modo que pueda “arruinarlo, dañarlo, ponerlo en peligro, matarlo”. Cuando el asesino en potencia se da cuenta de que la persona “ha puesto confianza en él; cuando lo encuentre solo, lo mataría con un cuchillo afilado”. Éste es el resultado traicionero para la persona mundana y no

educada, que pone su confianza y se refugia en los cinco *khandhas*.

Hay unos pocos puntos en estos dos diálogos que vale la pena destacar. En primer lugar, los cinco modos de relación postulados para un *tathāgata* con referencia a los *khandhas* –identidad con (o siendo con), existiendo dentro, existiendo en forma separada de, teniendo, no teniendo– describen un esquema completo respecto de los hábitos de identificación. Como ha sido descrito en el capítulo 5, todas las formas de posicionamiento de un ser cualquiera, sea en términos de ser o de no ser, o como aquí en términos de *a)* identidad, *b)* localización o *c)* posesión, todos éstos han sido abandonados por los iluminados. Esta formulación precisamente localiza la variedad de formas en que tendemos a definir qué somos –sin importar si tales definiciones son expresadas en términos positivos o negativos–. Entonces, habiéndolas atado juntas, cuidadosamente, nos muestra que todas las definiciones son necesariamente erróneas, ya que se basan en premisas no válidas; como preguntar “¿Dónde exactamente vive en el televisor el que presenta las noticias?”. O, como se pregunta en § 9.8, “¿Dónde se encuentra Nibbāna?”, o en § 11.2, “Cuando se extingue un fuego, ¿va al norte, al sur, al este o al oeste?”.

Además de esto se podría haber pensado a primera vista que la respuesta de Anurādha al errante (“Amigos, un *tathāgata* al describir a un iluminado lo describe como separado de esas cuatro instancias”) era muy cercana al

blanco. Al menos él está sosteniendo la línea del partido acerca de no seguir el lema cuaternario –una formulación que pareciera cubrir todo ángulo concebible del ser, ciertamente una más rigurosa que cualquiera de las que cualquier lector promedio pudiera estar familiarizado–.

Para el Buda, no obstante, como esta expresión falla al no concordar con la realidad, retiene a Anurādha en este punto, y lo toma como una ocasión para esta sutil enseñanza. Ya que, al decir que un ser iluminado está “descrito como separado de esas cuatro instancias”, está inconsciente y tácitamente implicando que hay otra meta-dimensión más allá del ser que el lema cuaternario ha obviado y que es en realidad el lugar de residencia del *tathāgata* después de la muerte del cuerpo.

Bajo esta luz, es impactante cómo, después de dismantelar toda posible sutil toma de posición, ambos *suttas* reubican el tema de la esencia de la enseñanza: *dukkha* y el fin de *dukkha*. Estos pasajes suenan como la enfática declaración del Buda a Mālunkyaputta en la cual dejó ciertas cosas sin revelar (M 63.7-10), mientras que las palabras del venerable Yamaka, en particular, evocan aquellas expresadas por la *bhikkhuni arahant Vajirā* (en § 5.35) y por el Buda al venerable Mahā-Kaccāna (en § 5.32): “Lo que aparece es sólo sufrimiento apareciendo y lo que cesa es sólo sufrimiento cesando”.

El diálogo siguiente entre el venerable Mahā-Koṭṭhita y el venerable Sāriputta refleja el mismo principio, pero usa un ángulo de aproximación diferente.

10.21) —Cuando las seis esferas de los sentidos cesan sin dejar rastro, ¿eso quiere decir que hay algo más?

—No digas eso, mi amigo.

—Entonces, ¿quiere decir que no hay algo más?

—No digas eso, mi amigo.

—Entonces, ¿quiere decir que ambos, hay y no hay algo más?

—No digas eso, mi amigo.

—Entonces, ¿quiere decir que ni hay ni no hay algo más?

—Si te preguntan... ¿hay algo más?, dices: “No digas eso, mi amigo”. Si te preguntan... ¿no hay algo más?... ¿si ambas, hay y no hay algo más?... ¿si ni hay algo más ni hay nada más?... tú dices, “No digas eso, mi amigo”. Ahora, ¿cómo debe entenderse el sentido de esta afirmación?”.

—Diciendo “...¿Quiere decir que hay algo más?... ¿Quiere decir que no hay algo más?... ¿Quiere decir ambas, hay y no hay algo más?... ¿Quiere decir que ni hay algo más ni hay nada más?”, uno está diferenciando la no diferenciación. Cualquiera que sea el rango que las seis esferas de los sentidos alcance, eso es lo más lejos que alcanza la diferenciación. Hasta donde llegue la diferenciación, así es cuán lejos el rango de las seis esferas de los sentidos alcanza. Cuando las seis esferas de los sentidos cesan sin dejar rastro, hay entonces el cesar, el apaciguar de la diferenciación.

(A 4.174)

La versión en pali de “uno está diferenciando la no diferenciación” es *appapañcam papañceti*; literalmente:

‘complica lo no complicado’. *Papañca* significa habitualmente ‘ilusión’. También tiene el significado de ‘palabrería’ o ‘proliferación conceptual’. Al Buda se le describe como *nippapañca*, uno que está libre de esta tendencia. Una enseñanza clave en este tema puede encontrarse en el *Madhupiṇḍika Sutta* (como en § 6.9).

Lo que postula aquí el venerable Sāriputta –no aplicar un medio más allá de sus limitaciones naturales– es también muy apropiado. Hay una muy fuerte tendencia en la mayoría de la gente a querer *llenar* lo desconocido, lo indescriptible, con una creencia, con una esperanza o con un temor, o, como con Anurādhā y Yamaka, al menos algún tipo de estructura del ser –en breve, complicar lo supremamente no complicado–.

Como una palabra final, aquí el Buda, que se ha dirigido a Ānanda acerca de las intuiciones sobre los puntos de vista engañosos del ser, culminando en la liberación:

10.22) Y si alguien dijera a un monje cuya mente estuviera liberada de ese modo: “El *tathāgata* existe después de la muerte”, eso sería [visto por él como] una opinión errada e impropia, del mismo modo: “El *tathāgata* no existe... ambos, existe y no existe... ni existe ni no existe después de la muerte”. ¿Por qué así? Mientras, Ānanda, tan lejos como la designación y el rango de la designación alcancen, tan lejos como el lenguaje y el rango del lenguaje alcancen, tan lejos como los conceptos y el rango de los conceptos alcancen, tan lejos como la comprensión y el rango de la comprensión

alcancen, tan lejos como el ciclo alcanza y da vueltas –ese monje está liberado de todo eso debido a un conocimiento superior (*abhiññā*)–, y el mantener que tal monje liberado no sabe y no ve sería visión errada e incorrecta.

(D 15.32, traducción de Maurice Walshe)

Esta última cláusula se refiere a una acusación que, si un monje rechaza seguir con cualquiera de los cuatro elementos del lema cuaternario clásico, en consecuencia él no sabe realmente lo que yace más allá del alcance de la designación, lenguaje y conceptos. El hecho es que, si está completamente iluminado, sabe y ve lo que yace más allá, aunque no hable de ello, ya que también yace más allá del reino de lo expresable.

El próximo capítulo trata de la habilidad del Buda en sostener esta aproximación, de no permitir el concepto y el lenguaje traspasar más allá de los límites fijados, particularmente en relación con la naturaleza del iluminado una vez que la vida del cuerpo haya llegado a su fin.



## 11. “REAPARECE NO ES DE APLICACIÓN...”

EN SU AMISTOSO REPROCHE a Anurādha el Buda señaló que, dado que el *tathāgata* es inaprensible incluso mientras el cuerpo está vivo y presente, era más impropio aún concebir alguna idea de cualquier tipo sobre cuál podría ser la naturaleza del *tathāgata* una vez que el cuerpo haya fallecido. Es a causa del principio de ser inaprensible que, en las convenciones de la tradición budista, nunca se habla del Buda como *habiendo muerto*. Aseverar eso implicaría una identificación con el cuerpo y la personalidad que tuvo el maestro, y que a partir de la iluminación cesó de tener.

Podría argumentarse que el evitar esos usos es simplemente una intención de los fieles para legitimar su tenacidad respecto de su amado mentor. Puede ser, pero una seria investigación y contemplación de las enseñanzas contenidas en este y el anterior capítulo harán obvio que esta práctica es simplemente el ejercicio del mandato o requerimiento del Buda acerca de cómo relacionarse con la cualidad abordada de acuerdo con la realidad.

En lugar de *muerte* se usan expresiones como *alcanzó el Nibbāna final*, este último traducción de *parinibāna*, como lo que ocurre después de la muerte con el cuerpo de un ser iluminado. Ésta es una sobresimplificación (por ejemplo, en el Sutta Nipāta, *parinibbāna* es usada a menudo aplicada a un *arahant* viviente; más aún, la palabra puede también significar el *saciarse* con Nibbāna), pero es justo decir que el sentido mencionado es el que esas palabras significan habitualmente, y de ese modo las usaremos aquí.

El Buda estaba extraordinariamente decidido a no decir nada sobre qué pasa después de la muerte con el cuerpo de un ser iluminado; en consecuencia, un pequeño punto por clarificar al comienzo es que, cuando el sustantivo *parinibbāna* se usa para denotar esto, no quiere decir *Nibbāna después de la muerte*. Aun cuando esas frases como *se fue a Parinibbāna* son de uso común, carecen de precisión, ya que pueden implicar que *parinibbāna* es algún tipo de lugar especial –una especie de superparaíso, que es de alguna manera permanente, en el que uno nunca muere o se aleja de él–. En vez de eso el término significa más bien el acontecimiento de morir experimentado por alguien que alcanzó Nibbāna durante su vida.

Tomando prestado el lenguaje de la física moderna, uno podría referirse acertadamente a *parinibbāna* como un *horizonte de eventos*, más allá del cual nada retorna jamás y del cual, entonces, los mensajes no pueden

llegar. Alrededor de un agujero negro es la distancia de su superficie más allá de la cual las leyes de gravedad aseguran que no puede haber retorno. Es un límite de ida solamente.

Nada puede escapar a la poderosa atracción gravitacional del agujero negro, ni siquiera la luz, ya que su velocidad es inferior a la necesaria para salir de esa esfera de altísima densidad. El *horizonte de eventos* es así el límite del conocimiento para un observador de afuera.

Todas las analogías tienen imperfecciones, pero esta imagen representa bien la esencia de la situación. Aunque abundan teorías sobre lo que sucede dentro de un agujero negro, físicos del calibre de Stephen Hawking han dicho que eso es aún imposible de saber. Toda información se pierde para siempre más allá del *horizonte de eventos*: las leyes de la realidad que funcionan más allá de ese límite, que sean portales hacia otras dimensiones o la fuente de *big bangs* que generan otros universos; o las cualidades y acontecimientos, las múltiples dimensiones, los bucles de tiempo y espacio que desafían completamente la capacidad de describirlos están ahí; o bien, un increíble vacío, nada –todo esto no es posible conocer–. Este maravilloso desconocimiento es el principio en cuestión.

Para comenzar la exploración de esta área límite, aquí hay algunos ejemplos de gente que se encuentra con el principio, junto con los razonamientos del Buda respecto de por qué se relaciona con ello de la manera en que lo hace.

11.1) En consecuencia, Mālunkyāputta recuerda lo que he dejado sin proclamar como no proclamado y recuerda lo que yo proclamé como proclamado. Y ¿qué dejé sin proclamar?... [si] “después de la muerte un *tathāgata* existe”... o “después de la muerte un *tathāgata* no existe”... o “después de la muerte un *tathāgata* ambos, existe y no existe”... o “después de la muerte un *tathāgata* ni existe, ni no existe”. ¿Por qué no proclamé esto? Porque no es beneficioso, no pertenece a los fundamentos de la vida santa, no lleva al desencanto, a la ausencia de pasión, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, a Nibbāna. Es por eso que no lo proclamé.

Y ¿qué fue lo que proclamé? “Esto es *dukkha*, éste es su origen, éste es su cese y éste es el camino que conduce a su cese”, esto es lo que proclamé.

¿Por qué proclamé eso? Porque es beneficioso, pertenece a los fundamentos de la vida santa, lleva al desencanto, a la ausencia de pasión, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, a Nibbāna. Es por eso que lo proclamé.

(M 63.7-9)

Uno de los más importantes diálogos de instrucción del Buda se abre con el errante Vacchagotta preguntándole al Buda por la lista estándar de las diez cuestiones filosóficas (previamente en § 4.8). El Buda responde a cada una de las diez preguntas diciendo: “No sostengo ese punto de vista”. Vacchagotta se frustra por ello y le pregunta:

11.2) —Entonces ¿el maestro Gautama no sostiene ningún punto de vista especulativo?

—Vaccha, “punto de vista especulativo” es algo con lo que el *tathāgata* no tiene nada en absoluto que hacer... con la destrucción, el desaparecer, el cese, renunciando y abandonando todas las concepciones, toda conclusión intelectual, todo el hacer del *yo*, el hacer *mío* y la tendencia subyacente al engreimiento, el *tathāgata* es liberado a través del no apego.

—Pero, maestro Gautama, un *bhikkhu* cuya mente es liberada de esta manera: ¿adónde reaparece [luego de la muerte]?

—“Reaparece”, Vaccha, no es de aplicación.

—En ese caso, maestro Gautama, no reaparece.

—No reaparece, Vaccha, no es de aplicación.

—...Ambos, reaparece y no reaparece.

—...No es de aplicación.

—...Ni reaparece ni no reaparece.

—...No es de aplicación.

—Ahora estoy desconcertado, maestro Gautama, ahora estoy confundido. El pequeño grado de comprensión que provino de nuestra conversación previa ha desaparecido ahora.

—Ciertamente estás desconcertado, Vaccha. Ciertamente estás confundido. Este Dhamma es profundo, Vaccha; es difícil de ver y difícil de comprender; es pacífico, sublime y más allá del alcance del mero razonamiento, sólo para ser experimentado por quien es sabio. Es difícil que lo comprendan

aquellos con otros puntos de vista, que siguen otras enseñanzas, otros objetivos y otros maestros.

—Siendo esto así, te formularé algunas preguntas. Por favor, respóndelas como prefieras. Qué piensas, Vaccha, supón que un fuego arda frente a ti, ¿sabrías que “hay un fuego que arde frente a mí?”

—Yo respondería: “Este fuego arde frente a mí, arde dependiendo de maderas y de paja”.

—Si el fuego ardiendo frente a ti se apagara, ¿sabrías tú que “Este fuego que estaba ardiendo frente a mí se ha apagado”?

—Lo sabría, maestro Gautama.

—Y supón que alguien te preguntara: “Este fuego que estaba frente a ti y que se ha apagado, ¿en qué dirección se ha ido? ¿Al este?, ¿al oeste?, ¿al norte?, ¿al sur?”. Si te lo preguntaran, ¿qué responderías?

—Eso no es de aplicación, maestro Gautama. El fuego ardía dependiendo de su combustible de maderas y paja; cuando este combustible se termina –y si no se agrega más combustible al fuego–, simplemente se estima que se ha apagado (*nibbuto*).

—Aun así, Vaccha, el *tathāgata* ha abandonado toda forma material por medio de la cual quien esté describiendo el *thatāgata* pudiera describirlo; ha cortado de raíz, lo ha hecho como a un tocón de palma, la privó de las condiciones para la existencia y la ha hecho incapaz de surgir en el futuro. El *thatāgata* está liberado de ser considerado en términos de la forma material, Vaccha, es profundo,

ilimitado, insondable como el océano. El término *reaparece* no es de aplicación; el término *no reaparece* no es de aplicación; el término *ambos, reaparece y no reaparece*, no es de aplicación; el término *ni aparece ni no reaparece* no es de aplicación.

”Así también cualquier sensación... cualquier percepción... cualquier formación mental... cualquier conciencia por medio de la que alguien que describa el *tathāgata* lo pudiera describir; eso el *tathāgata* lo ha abandonado... El *tathāgata* está liberado de ser considerado en términos de conciencia, Vaccha, es profundo, ilimitado, insondable como el océano.

(M 72.16-20)

11.3) Esta instrucción fue dada por el maestro mientras residía en Jetavana, con referencia a Vaṅgīsa, el mayor. Parecía que en Rājagaha vivía un brahmán llamado Vaṅgīsa, quien podía decir en qué estados de existencia renacían las personas después de la muerte. Golpeaba en la calavera y decía: “Ésta es la calavera de una persona que ha renacido en el infierno; esta persona ha renacido como un animal; esta persona ha renacido como un fantasma; ésta es una calavera de una persona que ha renacido en el reino humano”.

Los brahmanes pensaron: “Podemos utilizar a este hombre para tomar presas del mundo”. De modo que lo vistieron con dos prendas rojas, lo llevaron alrededor del país con ellos, diciéndoles a todos los que encontraban: “Este brahmán Vaṅgīsa puede decir, golpeando las calaveras de los muertos, en qué estado de la existencia ha renacido

alguien; pregúntenle para que les diga en qué estado de la existencia sus familiares han renacido”. La gente le daba diez, veinte o cien monedas, de acuerdo con sus diversas posibilidades, y le preguntaban en cuál estado de la existencia sus familiares habrían renacido.

Luego de viajar de un lugar a otro, finalmente llegaron a Sāvatti y eligieron residir cerca de Jetavana. Después del desayuno, vieron una cantidad de gente yendo con perfumes, guirnaldas y cosas parecidas en sus manos a escuchar el Dhamma. “¿Adónde van?”, les preguntaron. “Al monasterio, a escuchar el Dhamma”, fue la respuesta. “¿Qué ganarán yendo ahí?”, preguntaron los brahmanes. “No hay nadie como nuestro brahmán amigo Vaṅṅisa. Golpeteando los cráneos de los muertos, él puede decir en qué estado de la existencia han renacido. Sólo pregúntenle en qué estado de la existencia han renacido sus familiares”.

“¿Qué es lo que sabe Vaṅṅisa?”, respondieron los discípulos: “No hay ninguno como nuestro maestro”. Pero los brahmanes replicaron: “No hay ninguno como Vaṅṅisa”, y la disputa se acaloró. Finalmente, los discípulos dijeron: “Veamos, vamos a verificar quién de los dos sabe más, vuestro Vaṅṅisa o nuestro maestro”. De modo que llevaron a los brahmanes con ellos al monasterio.

El maestro, sabiendo que estaban llegando, consiguió y colocó en una fila cinco cráneos, cada uno de gente que había renacido en los cuatro estados de la existencia: infierno, el mundo animal, el mundo humano, los mundos de los dioses; y un cráneo perteneciente a una persona que había alcanzado



el estado de *arahant*. Cuando llegaron, le preguntó a Vaṅgīsa: “¿Eres tú el hombre de quien se dice que golpeteando los cráneos de gente muerta puede decir en qué estado de la existencia ha renacido?”. “Sí”, dijo Vaṅgīsa. “Entonces ¿de quién es este cráneo?” Vaṅgīsa lo golpeó un poco y dijo: “Este cráneo es de una persona que nació en el infierno”. “¡Bien, bien!”, exclamó el maestro, aplaudiéndolo. Entonces el maestro le preguntó de quién eran los otros tres cráneos, y Vaṅgīsa respondió sin equivocarse. El maestro lo aplaudió por cada respuesta que dio y finalmente le mostró el quinto cráneo. “¿De quién es este cráneo?”, le preguntó. Vaṅgīsa golpeó el quinto cráneo así como lo había hecho con los anteriores, pero confesó que él no sabía en cuál de los estados de la existencia la persona había renacido.

Entonces el maestro dijo: “Vaṅgīsa, ¿no lo sabes?”. “No”, respondió Vaṅgīsa, “no lo sé”. “Yo lo sé”, dijo el maestro. Inmediatamente Vaṅgīsa le preguntó: “Enséñame este hechizo”. “No puedo enseñárselo a quien no se ha ordenado.” El brahmán pensó para sí mismo: “Si sólo supiera este hechizo sería el hombre más importante en India”. En consecuencia, se despidió de sus amigos brahmanes diciendo: “Quédense aquí mismo por unos pocos días; intentaré ordenarme”. Y se ordenó en presencia del maestro, obtuvo su aceptación como monje y fue luego conocido como el anciano Vaṅgīsa.

Le dieron como sujeto de meditación las treinta y dos partes constituyentes del cuerpo y le dijeron: “Repite las palabras preliminares de la fórmula”. Él siguió sus instrucciones y repitió las palabras preliminares de la fórmula. De

tanto en tanto los brahmanes le preguntaban: “¿Has aprendido la fórmula?” y el anciano les respondía: “¡Esperen un poco! La estoy aprendiendo”. En sólo pocos días alcanzó la condición de *arahant*. Cuando los brahmanes le preguntaron nuevamente, les contestó: “Amigos, ahora no soy capaz de aprenderla”. Cuando los monjes escucharon esta respuesta, le dijeron al maestro: “Reverendo señor, este monje expresa lo que no es verdad y es culpable de falsedad”. El maestro respondió: “Monjes, no digan eso. Monjes, mi hijo ahora sabe todo respecto del fallecimiento y renacimiento de los seres”. Diciendo así, pronunció las siguientes estrofas:

Quien, de los seres, conoce sus muertes,  
Siendo que renacen en distintos modos,  
Desapegado, bienaventurado, iluminado también,  
A ése llamo yo un *brāhmaṇa*.

Aquel cuyo destino los hombres no conocen,  
Ni los *devas* o los trovadores divinos,  
Las contaminaciones destruidas, un *arahant*,  
A ése llamo yo un *brāhmaṇa*.

*Un tesoro de historias budistas: del comentario del Dhammapada (versos 419-420, traducción y adaptación de E.W. Burlingame).*

Cuando se habla generalmente, o en respuesta a preguntas sinceras más que contrarrestando los puntos de vista

fijos o afirmaciones de alguien, las palabras del Buda sobre este tema son aún limitantes, aunque toman un tono algo más expansivo.

11.4) Monjes, el cuerpo de un *tathāgata* permanece con el vínculo que lo sujetó al devenir (*bhava-netti*) cortado. Mientras el cuerpo subsiste, *devas* y humanos lo verán. Pero cuando el cuerpo se desintegra y la duración de la vida se extinga, los *devas* y los humanos no lo verán más. Monjes, así como el tallo de un racimo de mangos es cortado, todos los mangos pendientes de él van con él, del mismo modo el vínculo del *tathāgata* con el devenir ha sido cortado. Mientras el cuerpo subsista, los *devas* y humanos lo verán. Pero cuando el cuerpo se desintegre y la duración de la vida se extinga, los *devas* y los humanos no lo verán más.

(D 1.3.73, traducción de Maurice Walshe)

La nota de Maurice Walshe sobre “el vínculo que lo destinaba al devenir” explica la frase significando “todo lo que anteriormente lo destinaba al ciclo del renacimiento”.

11.5) Entonces el venerable Phagguna se acercó al Bendito... y le dijo:

—Venerable señor, ¿existe algún ojo por medio del cual uno que describiera los Budas del pasado podría describirlos —aquellos que han alcanzado el Nibbāna final, han cortado a través de la proliferación, han cortado de raíz, han agotado la ronda y trascendido todo sufrimiento—?

—No hay ojo, Phagguna, por medio del cual uno que describiera los Budas del pasado pudiera describirlos –aquellos que han alcanzado el Nibbāna final han cortado a través de la proliferación, han cortado de raíz, han agotado la ronda y trascendido todo sufrimiento–. No hay oído... ni mente por medio de la cual uno que describiera los Budas del pasado pudiera describirlos –aquellos que han alcanzado el Nibbāna final, han cortado a través de la proliferación, han cortado de raíz, han agotado la ronda y trascendido todo sufrimiento–.

(S 35.83)

Se puede ver ahora, en todos estos diálogos, que el Buda declina decididamente hablar sobre el tema de qué pasa cuando la vida de un iluminado llega a su fin.

Más aún, de una manera muy útil, también señala el porqué. Éstas son las palabras del Buda a un joven sincero y brillante estudiante brahmán llamado Upasīva cuando le preguntó acerca de este mismo asunto. Se podría decir que son las más claras, así como también la más hermosa expresión del Canon Pali de la perspectiva del Buda en este dominio.

#### 11.6) “Las preguntas de Upasīva”:

*El Buda:*

Así como una llama superada por la fuerza del viento  
llega a un fin que no puede ser clasificado,

del mismo modo el sabio libre de nombrar una actividad llega a un fin que no puede ser clasificado.

*Upasīva:*

Quien ha llegado al fin:

¿es que no existe

o es que él, por la eternidad,

está libre de enfermedad?

Por favor, sabio, declara esto para mí

tal como este fenómeno ha sido conocido por ti.

*El Buda:*

Uno que ha llegado a su fin

no hay criterio

por medio del cual alguien pudiera decir que para él no existe.

Cuando todos los fenómenos son eliminados,

todos los medios de expresión

son eliminados también.

(SN 1074-6, traducción  
de Bhikkhu Ṭhānissaro)

Otra versión del mismo pasaje es la siguiente:

11.7) “Es como una llama golpeada por una ráfaga súbita de viento”, dijo el Buda. “En un instante se apagó y nada puede saberse sobre ella. Es lo mismo con un hombre sabio liberado de la existencia mental: en un instante se fue y nada más puede saberse sobre ello.”

“Por favor, explíquemelo claramente, señor”, dijo Upasīva.

“Usted, un hombre sabio, sabe precisamente la manera en que estas cosas funcionan: ¿el hombre ha desaparecido, simplemente no existe o se encuentra en algún estado de permanente salud?

”Cuando una persona ha desaparecido, entonces no hay nada por medio de lo cual se pueda medirlo. Aquello por lo cual pueda hablarse de él no está ahí más para él; no puedes decir que no existe. Cuando todas las maneras de ser, todos los fenómenos, son removidos, entonces todas las maneras de describirlos también son removidas.”

(SN 1074-6, traducción del venerable Saddhatissa)

Como una manera apropiada de cerrar el presente capítulo, exponemos aquí otro intercambio relativo a la misma sección del Sutta Nipāta que vimos en el pasaje precedente, “El camino al más allá”.

11.8) La pregunta de Mogharāja:

*Mogharāja:*

Este mundo, el mundo próximo,  
el mundo de Brahmā con sus *devas*  
yo no sé cómo son vistos  
por el glorioso Gautama.  
De modo que para quien ha visto  
hasta el lejano extremo

he venido aquí con una pregunta:  
¿Cómo ve uno el mundo  
de modo que no sea visto  
por el Rey de la Muerte?

*El Buda:*

Mira el mundo, Mogharāja,  
como vacío,  
siempre atento  
a haber removido toda visión  
acerca del yo.

De esta manera uno está por encima  
y más allá de la muerte.  
Así es como uno ve el mundo  
de modo de no ser visto  
por el Rey de la Muerte.

(SN 1118-9, traducción de Bhikkhu Ṭhānissaro)

En el consejo que da el Buda (“*Suññato lokaṃ avekkhassu Mogharāja sadā sato*”) él apunta a ambos, un método clave de meditación que se encuentra en la tradición budista (la contemplación de la vacuidad) y al poder que tiene esa práctica para liberar el corazón. Vamos a analizar esto con mucho mayor detalle en el capítulo siguiente, como la última parte de nuestra exploración sobre el terreno de la Isla.

## 12. EL SABER, LA VACUIDAD Y LA MENTE RADIANTE

### EL SABER

HAY UNA VARIEDAD de términos usados en pali para referirse a la cualidad de la atención o conocimiento; a veces el uso particular depende de lo ordinario o refinado de ese estado, a veces está indicando un atributo particular que tiene y otras la selección de la palabra parece ser solamente una cuestión de estilo.

Como se mencionó previamente (después de § 1.11), el Buda empleó regularmente un estilo oral que establecía una variedad de términos y permitía que el sentido surgiera de una constelación entera. Un buen ejemplo aparece en la primera enseñanza del Buda, el “Discurso que pone en marcha la rueda del Dhamma”, donde describe su Despertar a cada uno de los aspectos de las Cuatro Nobles Verdades con las palabras:

12.1) La visión surgió, la comprensión surgió, la sabiduría surgió, el conocimiento surgió, la luz surgió... (*Cakkhum udapādi, ñāṇaṃ udapādi, pañña udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi*).

(S 56.11)



De estos cinco términos, los tres del medio son usados a menudo para referirse a la conciencia, particularmente en su modo trascendente. Habiendo dicho esto, uno debería también calificar el uso de *paññā* –en muchas instancias se refiere a una cualidad mundana de inteligencia, más que a algo más elevado–.

Cuando se anexa al adjetivo *lokuttara* (supramundano, trascendente), especialmente en los comentarios antiguos, entonces automáticamente se eleva al mismo nivel de *ñāṇa* y *vijjā*, junto con otro término no mencionado en esta lista, *aññā* –a menudo con la acepción de la comprensión ganada por aquellos que han alcanzado la iluminación–.

Hay otra cantidad de palabras y frases que apuntan a la misma área de la mente, pero que portan varias otras coloraciones de sentido; éstas son palabras tales como *sati* (atención plena), *sampajañña* (clara comprensión), *appamāda* (tener en cuenta), *paññācakkhu* (el ojo de la sabiduría, como en § 3.5), *yoniso-manasikāra* (consideración sabia), *dhamma-vicaya* (investigación de los estados de la experiencia) y *vīmaṃsā* (revisión inteligente).\*

\* Nota del traductor: Otra definición posible del término *vīmaṃsā* sería ‘revisión retrospectiva’, debido a que comúnmente es aplicada el término una vez concluidos los logros *jhánicos* o las vías y frutos, con objeto de conocer (retrospectivamente) lo que sucedió. Hay que considerar también otras traducciones posibles, tales como ‘investigación [*inquiry*]’, ‘consideración [analítica]’. De modo que podríamos traducir el término también como ‘investigación retrospectiva’, ‘consideración retrospectiva’ o ‘revisión analítica’.

En la tradición de la foresta del budismo *theravāda*, particularmente como ha sido practicada en Tailandia en los últimos cien años, aproximadamente, se le ha dado mucha primacía a la cualidad de conciencia o toma de conocimiento misma (*awareness*, en inglés) –es vista como el *sine qua non* de ambos, el camino y la meta de la vida espiritual–.

Ciertamente, en la vida monástica se hace considerable énfasis en la pureza y la precisión de la disciplina ética, y se fomentan las prácticas de austeridad *dhutanga*. Para la comunidad laica se pone un acento similar en la necesidad de integridad moral, al igual que las prácticas de devoción y generosidad. No obstante, en el entrenamiento budista el desarrollo y la práctica de la conciencia están firmemente en el centro de las cosas para aquellos que tienen como meta la liberación. Muchos maestros han puesto énfasis repetidamente en que es esta misma cualidad la que libera el corazón, con su función central en la meditación del conocimiento directo e introspectivo (*vipassanā*).

La razón por la que hemos agrupado para este capítulo estas tres cualidades –el saber, la vacuidad y la mente radiante– fue evocada primero en el capítulo 8. El entorno de pura conciencia se cultiva a través de la realización de la vacuidad, que luego encarna esta característica como un resultado de su perfeccionamiento. El resplandor o brillo es otra de sus principales cualidades, que se manifiesta mientras ese saber o conocimiento se purifica.

Estos tres atributos se entrelazan entre sí y se reflejan y sostienen mutuamente. En cierto modo son como la fluidez, humedad y frescura de un vaso de agua: tres cualidades que son distintas pero inseparables. Es a causa de la inseparabilidad de estos tres, y el continuo solaparse de enseñanzas referidas a ellos, que los investigamos aquí en forma conjunta.

Como el lector descubrirá a través de este capítulo –y así como es la intención general de este libro–, cada uno de los pasajes se presta a la contemplación individual –contemplación que lentamente revelará muchas capas de significado e interrelación–. A veces una enseñanza parece confirmar a otra; en otras ocasiones parecería contradecirla. Éste es el *sabor* del Buda-Dhamma.

Es siempre para que el individuo tome las enseñanzas, las aplique, las traiga a la vida y luego descubra cómo se entretejen a través del conocimiento directo, más que forzándolas a alinearse al modo de Procusto, con presuposiciones favoritas y pautas habituales: “¿Está la mente vacía o llena de luz? La sabiduría ¿es la luz o el vacío? ¿Ambas? ¿Ninguna? Ajahn Chah una vez dijo: ‘Podemos decir que la mente está vacía, pero en realidad está llena de sabiduría’; ¡tal vez sea eso!”.

No es el caso de tratar de entender todo de una sola vez; más bien tomamos estas frases y las masticamos un poco, las saboreamos, las digerimos y dejamos que nos energicen en virtud de su propia naturaleza.

12.2) Quien quiera alcanzar el Buda-Dhamma debe primero ser uno que tenga fe o confianza como su base. Debemos entender el significado del Buda-Dhamma como sigue:

Buda: *El-que-sabe (poo roo)*, el que tiene pureza, brillo y paz en el corazón.

Dhamma: Las características de pureza, brillo y paz que emergen de la moralidad, la concentración y la sabiduría.

En consecuencia, quien alcanza el Buda-Dhamma es uno que cultiva y desarrolla moralidad, concentración y sabiduría dentro de sí mismo.

Ajahn Chah, "Fragmentos de una enseñanza",  
en *Alimento para el corazón*, pp. 43-44.

La sabiduría de Buda es el último sujeto; el Dhamma es el último objeto. El campo de esta interrelación es supremamente brillante; todos estos elementos están vacíos de *yo*. La iluminación, la liberación, dependen del reconocimiento de la radical separación de la conciencia – "*El-que-sabe*", tal como Ajahn Chah lo expresa– y el mundo de los cinco *khandhas*. Dicho esto, es también crucial notar que la frase "el que sabe" (*poo roo* en tailandés) es una expresión coloquial que tiene diferentes significados en diversos contextos. Puede usarse (en un extremo del espectro) como 'aquello que conoce un objeto', a (en el otro extremo) 'sabiduría supramundana'. Muy a menudo se usa en instrucciones simples de

concentración, cuando el meditante separa la conciencia del objeto y luego focaliza en la conciencia. La conciencia separada del Despertar completo es de un orden totalmente diferente.

Un modelo comparable que Ajahn Chah usó a menudo para ilustrar esta área es el de la relación entre la atención plena (*sati*), la comprensión clara (*sampajañña*) y la sabiduría (*paññā*). Él solía asimilar estas tres con la mano, el brazo y el cuerpo, respectivamente: *sati*, como la mano, es simplemente la que toma las cosas, las conoce; *sampajañña*, como el brazo que permite a la mano alcanzar los objetos deseados y moverlos alrededor; se refiere a ver el objeto en este contexto, ver cómo el objeto se relaciona con sus alrededores; *paññā*, como la fuente de vida que es el cuerpo, es el mirar las cosas en términos de *anicca-dukkha-anattā*, incierto, insatisfactorio y *no yo*. La mano y el brazo tienen sus funciones, pero sin el cuerpo son impotentes (§ 5.3).

Entrenar el corazón para que descansa en estas varias dimensiones del saber, y desistir de enredarse con ningún aspecto de los *khandhas*, parecería ser el método central de muchos maestros. Por ejemplo:

12.3) El corazón conociendo el Dhamma  
de la liberación definitiva  
ve con seguridad que los *khandhas*  
son siempre estresantes.  
El Dhamma permanece como Dhamma,

los *khandhas* permanecen como *khandhas*,  
eso es todo.

Ajahn Mun, *La balada de la liberación de los cinco khandhas*,  
t. II, pp. 180-186 (traducción de Bhikkhu Ṭhānissaro).

12.4) Cuando ves el Dhamma, te repones  
de la agitación mental.

Entonces, la mente no estará apegada a las dualidades.

Así de esta manera puede la verdad terminar el juego.

Saber el no saber:

ése es el método para el corazón.

Una vez que vemos claramente la inconstancia,

la fuente mental deja de crear problemas.

Todo lo que permanece es la mente original,  
verdadera e inalterable.

Conocer el origen de la mente

aporta liberación de toda preocupación y error.

Si sales fuera de donde la mente termina,

estás inmediatamente errado.

*Ibid.*, pp. 408-421.

La relación de esta cualidad de la conciencia con el  
reino de lo condicionado la encarna la analogía de Ajahn  
Chah entre el agua y el aceite, una imagen que se usa muy  
a menudo:

12.5) Ésta es la manera en que es. Te desapegas. Lo dejas ir. Cuando sea que haya alguna sensación de apego, te separas de ella, porque sabemos que esa misma sensación es tal como es. No ha venido especialmente para molestarnos.

Podríamos pensar que sí lo hizo, pero en verdad es sólo así como es. Si empezamos a pensar y a considerarlo ulteriormente, eso, también, es sólo tal como es. Si lo dejamos ir, entonces la forma es sólo forma, el sonido es solamente sonido, el olor es meramente olor, el gusto es meramente gusto, el tacto es meramente tacto y el corazón es meramente el corazón. Es similar al agua y el aceite. Si los pones juntos en una botella, no se mezclarán a causa de la diferencia de su naturaleza. Agua y aceite son diferentes de la misma manera en que una persona sabia y una ignorante son diferentes. El Buda vivió con forma, sonido, olor, gusto, tacto y pensamiento. Era un iluminado (*arahant*), de modo que se alejó de estas cosas, en lugar de acercarse. Se alejó y se desapegó de a poco dado que entendió que el corazón es sólo el corazón, y el pensamiento sólo pensamiento. No los confundió ni los mezcló juntos.

El corazón es solamente el corazón; los pensamientos y sensaciones son solamente pensamientos y sensaciones. ¡Dejemos que las cosas sean tal como son! Dejemos que la forma sea sólo forma, dejemos al sonido ser sólo sonido, dejemos el pensamiento ser sólo pensamiento.

¿Por qué deberíamos molestarnos en apegarnos a ellos? Si pensamos y sentimos de esta manera, entonces habrá desapego y separación. Nuestros pensamientos y sensaciones

estarán en un lado y nuestro corazón estará en otro. Tal como agua y aceite: están en la misma botella, pero están separados.

Ajahn Chah, “El entrenamiento del corazón”, en *Alimento para el corazón*, pp. 157-158 (adaptado).

Upāsika Kee Nanayon fue otra gran maestra del siglo xx en Tailandia. Se distinguía no sólo por su sabiduría incisiva sino también por su enfoque intransigente respecto de la práctica del Dhamma y las enseñanzas. Ella describe así la cualidad de la conciencia:

12.6) Un saber desenmarañado  
que permanece interno:  
Todo saber yendo hacia afuera,  
dejarlo de lado.

Upāsika Kee Nanayon, *Un saber desenmarañado*, p. 33 (traducción de Bhikkhu Ṭhānissaro).

En el uso de términos tales como ‘el que sabe’ es importante comprender que éste es un uso coloquial y en ningún sentido implica un tipo de ‘verdadero ser’ o ‘super-entidad’; es meramente una forma conveniente de hablar. Si empezamos a buscar a ‘quien’ es que es consciente, rápidamente terminamos en el tipo de enredo descrito en § 5.13.



Cuando hablamos o pensamos acerca de la cualidad de conciencia hay también un sutil peligro de que la mente trate de moldearlo en la forma de algún tipo de cosa o proceso inmaterial. La palabra *conciencia* es un sustantivo abstracto, y estamos tan acostumbrados a relacionarnos con objetos ordinarios, a través de conceptualizar acerca de ellos, que permitimos que la costumbre se desborde; de ese modo podemos terminar concibiendo la conciencia del mismo modo (§ 5.13). El corazón puede ser consciente, pero tratar de hacer de la conciencia un objeto del mismo modo que lo haríamos con un árbol o un pensamiento es un proceso frustrante. La frase más famosa de Ajahn Chah para prevenirnos contra esto era decir:

12.7) Están montando un caballo y preguntando: “¿Dónde está el caballo?”.

Ajahn Chah, en *Venerable padre*, de Paulo Breiter, p. 154.

O la favorita de Ajahn Sumedho:

12.8) Igual que la pregunta “¿Puedes ver tus propios ojos?”. Nadie puede ver sus propios ojos. Puedo ver los ojos de ustedes, pero no puedo ver mis ojos. Estoy sentado aquí mismo, tengo dos ojos y no puedo verlos. Pero ustedes pueden ver mis ojos. Pero no tengo necesidad de ver mis ojos ¡porque puedo ver! Es ridículo, ¿no es cierto? Si hubiera empezado

a decir “¿por qué no puedo ver mis propios ojos?”, ustedes pensarían “Ajahn Sumedho es raro, ¿¡no es así!?”. Mirando un espejo pueden ver el reflejo, pero éstos no son sus ojos, es un reflejo de sus ojos. No hay manera de que yo pueda mirar y vea mis propios ojos. No es necesario saber quién es el que sabe, ya que hay saber.

Ajahn Sumedho, “¿Qué es la mente?”, en *Boletín de la Sangha de la Foresta*, octubre de 1988.

Este mismo tipo de error es la razón por la cual es quizá más sabio utilizar un término tal como ‘saber’ en lugar de ‘sabiduría trascendental’ o ‘conciencia’. Como gerundio, es un *sustantivo-verbo*, y de ese modo se presta para una cualidad más precisa de inmanencia, actividad y *no coseidad*. El proceso del Despertar no sólo derriba la relación sujeto-objeto, como ya hemos visto; también derriba la misma formulación de ‘cosas’, a fin de hablar más precisamente de ‘eventos siendo conocidos en la conciencia’. Algunos años atrás Buckminster Fuller publicó un libro titulado *Parezco ser un verbo*; más recientemente, y en forma mayormente expansiva, David Cooper publicó *Dios es un verbo*. Estos dos libros son intentos de contrarrestar la inundación de formulaciones sobre la realidad como *cosas*, que la mente no entrenada, condicionada, tiende a generar.

Ahora trataremos la cualidad de la vacuidad. Inicialmente diremos que es significativo notar que, no obstante que el adjetivo *suññata*, 'vacuidad', se usa en las escrituras de la escuela *theravāda*, se encuentra superado en representación en dichas escrituras por su humilde primo, el adjetivo *suñña*, 'vacío'. En las tradiciones más tardías del budismo del norte *sunyatā* tomó no sólo una posición central en las enseñanzas conducentes a la liberación (por ejemplo en el Prajñā Pāramitā Sūtra, el Sūtra del Corazón y el Vajra Sūtra) y la Vía Media (descrita en la filosofía *madhyamaka* de Nāgarjuna, en la que se une la vacuidad a la causalidad), sino que también tomó los atributos de una sustancia o entorno cuasimístico, incluso no intencionalmente o doctrinariamente, sino más bien mediante una reificación inconsciente y sutil. Se tornó en algo que es una nada, la cual fue entonces deificada y homenajeadada como una panacea universal.

Esto no significa que todas las enseñanzas acerca de la vacuidad como tales son de alguna forma falsas o inútiles, de ninguna manera; simplemente significa que, como cualquier formulación verbal del Dhamma, si se considera en forma equivocada, entonces podrían obstruir en vez de ayudar al progreso en el camino. Si el concepto de vacuidad es entendido y utilizado como un medio hábil (*upāya*), se verá claramente que no puede ser algún tipo de *cosa-en sí misma*; y cualquier tendencia a inclinar la

actitud en esa dirección se vería entonces como una gran imprecisión para acertar en el objetivo.

12.9) Si una persona dijera que *suññatā* es un elemento material, sus amigos morirían de risa. Algunas personas dirían que es un elemento no formado o inmaterial, y aquí los nobles (*ariya*) se morirían de la risa. La vacuidad no es ni un elemento material ni uno inmaterial, sino que es un tercer tipo de elemento que yace más allá del entendimiento de la gente ordinaria. El Buda lo llamó el “elemento apagador” o el “elemento de cese” (*nirodha-dhātu*). Las palabras “elemento material” (*vatthu-dhātu*) o “elemento de forma [material]” (*rūpa-dhātu*) se refieren a la materialidad en sus formas visibles, sonidos, olores, sabores y objetos táctiles. “Elemento sin forma [material]” (*arūpa-dhātu*) se refiere a la mente y el corazón, a los procesos mentales y a los pensamientos y experiencias que surgen en la mente. Sólo hay un tipo de elemento no incluido en las dos categorías, un elemento que es la antítesis completa y la aniquilación de todos ellos. Consecuentemente el Buda algunas veces lo llamó el “elemento de calma” (*nibbāna-dhātu*) y algunas veces el “elemento inmortal” (*amata-dhātu*).

Buddhadāsa Bhikkhu, *Heartwood of the Bodhi Tree*, pp. 51-52.

En las escrituras del Canon Pali *suñña* simplemente significa ‘vacío’. Describe la cualidad de ausencia, una

ausencia contenida dentro de una forma definitoria particular, más que un tipo de valor absoluto. Cada espacio tiene su poesía: esta personalidad está vacía de *yo*, este vaso está vacío de agua, este cuarto está vacío de gente –hay una vacuidad definitiva en algunos aspectos, pero también está moldeada por su contexto–. El par de silencios durante los acordes iniciales de la *Quinta sinfonía* de Beethoven son sólo silencios, pero la poesía particular de esos silencios toma forma debido a las notas que van antes y después.

Sin el vaso no habría vacío; sin las otras notas musicales esos momentos no serían silencios, es decir, el vacío sólo existe en relación con el contenedor, ya sea una personalidad, un vaso, un cuarto, una frase musical; no es más que una forma de hablar del espacio y la forma usando lenguaje relativo.

Así, desde el punto de vista *theravāda*, el concepto de vacuidad es bastante prosaico. Carece de la cualidad intrínsecamente mística que se le imputa en algunas de las escrituras del budismo del norte. Sin embargo, se torna más significativo en cuanto a liberación, ya que casi siempre se usa en el contexto de “vacío de yo y de la propiedad de un yo”. Si se aprehende esa ausencia, entonces el corazón ciertamente se inclina hacia el Despertar.

Frases tales como “entra en la concentración de la mente carente de signo (*animittacetosamādhi*)”, “a menudo permanezco en la vacuidad (*suññatā-vihāra*)”, son probablemente el tipo de fuente para el posterior desvío

respecto al significado de vacuidad. Originalmente éstas señalaban hacia la realización del Nibbāna mediante la contemplación de, y concentración en, cualidades tales como la transitoriedad y la ausencia de ego, y no se tenía la intención de tomarlas como referentes a algún tipo de plano místico. Tal desviación es casi un producto inevitable del flujo de construcción de mitos que nosotros los humanos tendemos a generar; sin embargo, el sabio verá esto y no se dejará llevar por la corriente. Aquí hay algunas de las enseñanzas centrales acerca de la vacuidad que se encuentran en el Canon Pali. Primera entre todas, aquí hay un pasaje en donde el Buda explícitamente usa el término ‘vacío’ para designar ‘vacío de yo’.

12.10) Entonces el venerable Ānanda se acercó al Bendito... y le dijo:

—Se dice, venerable señor, “El mundo está vacío, el mundo está vacío”. ¿De qué forma, venerable señor, se dice “El mundo está vacío, el mundo está vacío”?

—Es debido a que está vacío de yo y de lo que pertenece a un yo que se dice que “El mundo está vacío”, Ānanda. ¿Y qué está vacío de yo y de lo que pertenece a un yo? El ojo está vacío de yo y de lo que pertenece a un yo... las formas... la conciencia visual... el contacto visual... cualquier sensación nacida del contacto visual, ya sea agradable, desagradable o neutral, es vacía de yo y de lo que pertenece a un yo. El oído... La nariz... La lengua... El cuerpo... La mente está vacía de yo y de lo que pertenece al yo... los objetos

mentales... la conciencia mental... el contacto mental... cualquier sensación nacida del contacto mental, ya sea agradable, desagradable o neutral, está vacía de yo y de lo que pertenece a un yo.

(S 35.85)

El siguiente *sutta* emplea la palabra *suñña* de la misma forma; asimismo contiene muchas cosas útiles que decir acerca de las diversas formas de liberación. También es significativo por el hecho de ser un *sutta* poco común en cuanto a que un laico le da enseñanza a un monje.

12.11) En una ocasión el venerable Godatta residía en Macchikāsaṇḍa, en el bosquecillo silvestre de mangos. Entonces Citta, el laico, se aproximó al venerable Godatta, le rindió homenaje y se sentó a su lado. El venerable Godatta entonces le dijo, mientras permanecía a su lado:

—Laico, la liberación ilimitada de la mente, la liberación de la mente mediante la nada, la liberación de la mente mediante la vacuidad y la liberación sin signo (o carente de signo) de la mente: ¿son diferentes estas cosas en significado y en cuanto a la letra o son una sola cosa en cuanto a letra y significado?

—Existe un método, venerable señor, mediante el cual estas cosas son diferentes en cuanto a significado y letra, y existe un método mediante el cual son una sola cosa en significado y diferentes sólo en cuanto a la letra.

”¿Y cuál, venerable señor, es el método mediante el que

estas cosas son diferentes en cuanto a significado y letra? Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* permanece permeando un cuarto con una mente llena de amistad benevolente, de la misma forma el segundo cuarto, el tercero y el cuarto. De esta forma lo hace arriba, abajo, alrededor, en todas direcciones, y de la misma forma hacia todos y hacia sí mismo, permanece permeando el mundo en su totalidad con una mente llena de amistad benevolente, vasta, exaltada, ilimitada, sin hostilidad, sin mala voluntad. Permanece permeando un cuarto con una mente llena de compasión... con una mente llena de goce altruista... con una mente llena de ecuanimidad, de la misma forma el segundo cuarto, el tercero y el cuarto. De esta forma lo hace arriba, abajo, alrededor, en todas direcciones, y de la misma forma hacia todos y hacia sí mismo, permanece permeando el mundo en su totalidad con una mente llena de amistad benevolente, vasta, exaltada, ilimitada, sin hostilidad, sin mala voluntad. A esto se le conoce como la liberación de la mente ilimitada (*appamāṇā cetovimutti*).

”¿Y cuál, venerable señor, es la liberación de la mente mediante la vacuidad? Aquí [en esta enseñanza], mediante el trascender por completo la base de la conciencia ilimitada, percatado de que *hay nada*, un *bhikkhu* entra y permanece en la base de la nada. A esto se le llama la liberación de la mente mediante la nada (*ākiñcaññā cetovimutti*).

”¿Y cuál, venerable señor, es la liberación de la mente mediante la vacuidad? Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu*, habiendo ido a la foresta o al pie de un árbol o a una cabaña



vacía, reflexiona, a saber: 'Este yo está vacío de aquello que pertenece al yo'. A esto se le llama la liberación de la mente mediante la vacuidad (*suññatā cetovimutti*).

"¿Y cuál, venerable señor, es la liberación sin signo de la mente? Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* entra y permanece en la concentración de la mente sin signo mediante la ausencia de atención a todo signo. A esto se le conoce como la liberación sin signo de la mente (*animittā cetovimutti*).\*

"Éste, venerable señor, es el método mediante el cual estas cosas son diferentes en significado y diferentes en la letra. ¿Y cuál, venerable señor, es el método mediante el que estas cosas son una en significado y diferentes sólo en la letra?

"La pasión, venerable señor, es una hacedora de limitaciones; el odio es un hacedor de limitaciones, la ofuscación es una hacedora de limitaciones. Para un *bhikkhu* cuyo corazón es completamente puro estas cosas han sido abandonadas, cortadas desde la raíz, hechas como tocones de palma, obliteradas de forma que ya no están sujetas a un surgimiento futuro. En la medida en la que hay liberaciones ilimitadas de la mente, la inamovible liberación de la

\* Nota del traductor: *Animittā* puede ser entendible por un meditador que tiene acceso a concentración de acceso o *jhāna*, ya que es precisamente *nimittā* (signo correspondiente a la contraparte del objeto de meditación) lo que surge en estos dos tipos de estado superior de concentración. El estado de ausencia de atención a ese signo es a lo que se refiere el texto del presente *sutta*.

mente se declara como la superior entre ellas. Ahora bien, esa liberación inamovible de la mente está vacía de deseo, vacía de odio, vacía de ofuscación.

”La pasión, venerable señor, es algo; el odio es algo, la ofuscación es algo. Para un *bhikkhu* cuyo corazón es completamente puro estas cosas han sido abandonadas, cortadas desde la raíz, hechas como tocones de palma, obliteradas de forma que ya no están sujetas a un surgimiento futuro. En la medida en la que hay liberaciones de la mente, mediante la nada, se declara la inamovible liberación de la mente, se declara como la superior entre ellas. Ahora bien, esa liberación inamovible de la mente está vacía de deseo, vacía de odio, vacía de ofuscación.

”La pasión, venerable señor, es una hacedora de signos, el odio es un hacedor de signos, la ofuscación es una hacedora de signos. Para un *bhikkhu* cuyo corazón es completamente puro estas cosas han sido abandonadas, cortadas desde la raíz, hechas como tocones de palma, obliteradas de forma que ya no están sujetas a un surgimiento futuro. En la medida en la que hay liberaciones de la mente sin signo, se declara la inamovible liberación de la mente, se declara como la superior entre ellas. Ahora bien, esa liberación inamovible de la mente está vacía de deseo, vacía de odio, vacía de ofuscación.

”Éste, venerable señor, es el método mediante el cual estas cosas son una en significado y diferentes sólo en cuanto a la letra.

—Es una ganancia para ti, laico, es una gran ganancia

para ti el que tengas el ojo de la sabiduría que abarca en rango la profunda palabra del Buda.

(S 41.7)

En esta interpretación la liberación ilimitada de la mente se realiza mediante las cuatro moradas divinas; la liberación de la mente mediante la nada se refiere al tercer nivel de concentración superior en la esfera inmaterial; la liberación de la mente mediante el vacío es la concentración basada en el conocimiento introspectivo de la naturaleza impersonal de los fenómenos. La liberación carente de signo de la mente es más difícil de indicar en términos de alguna categoría doctrinal común; sin embargo, sus características parecen alinearse con *nippapañca* (la liberación respecto a la proliferación conceptual) y la cualidad de *atammayatā* (la facultad de no fabricación de la mente), la cual es la que restringe la tendencia a concebir el mundo en términos de nombres fijos y separados, formas y cosas, y que conduce de allí a la liberación. El antiguo comentario lo describe como supramundano, con Nibbāna como su objeto. Por ende se identifica como el logro del estado de *arahant*; los tres primeros niveles, no obstante que son exaltados, pertenecen al nivel mundano.

Probablemente el enunciado más familiar en las escrituras concernientes a la concentración carente de signo, así como su instancia más conmovedora, fue emitido por el Buda unos meses antes de su *parinibbāna*.

12.12) Ānanda, ahora estoy viejo, desgastado, un venerable, uno que ha andado el camino de la vida, he llegado al término de la vida, a los ochenta [años]. De la misma forma en que un viejo vehículo continúa andando mediante correas, así el cuerpo del *tathāgata* continúa mediante ataduras. El cuerpo del *tathāgata* sólo conoce la comodidad cuando [la mente] retira su atención a los signos externos, y mediante el cese de ciertas sensaciones entra en la concentración sin signo de la mente.

(D 16.2.25)

Una agrupación similar, si bien no idéntica, de los tipos de liberación (*vimokkhā*) se encuentra en el Visuddhimagga, en donde se relata la forma en la que cada una de las conocidas *tres características* [de la existencia] debe ser manejada y el tipo de liberación que resulta de ese esfuerzo.

12.13) Con gran resolución se da la contemplación de la transitoriedad; esto conduce a la liberación mediante la ausencia de signo (*animitta-vimokkhā*).

Con gran tranquilidad se da la contemplación de lo insatisfactorio [de la existencia]; esto conduce a la liberación mediante la carencia de deseo (*appañihita-vimokkhā*).

Con gran sabiduría se da la contemplación de la ausencia de *yo*; esto conduce a la liberación mediante la vacuidad (*suññatā-vimokkhā*).

(Vsm 21.70)

En contraste con los dos discursos previos, en el siguiente (en donde es discutible si consiste en la enseñanza más extensa del Buda acerca de la vacuidad en el Canon Pali) el término es usado en una forma un tanto diferente, formando un *nido* de contemplaciones de sutileza cada vez más incrementada, que conducen al deteminamiento de las corrupciones (*āsava*) y a la liberación.

#### 12.14) El Discurso Corto acerca de la Vacuidad

Esto he escuchado. En una ocasión el Bendito vivía en Sāvatti, en el parque occidental, en el palacio de la madre de Migāra.

Entonces, cuando era de noche, el venerable Ānanda emergió de su meditación, fue a donde se encontraba el Bendito y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y dijo al Bendito:

—Venerable señor, en una ocasión el Bendito residía en el país de los sakyas, en un pueblo de los sakyas llamado Nagaraka. Allí, venerable señor, escuché y aprendí lo siguiente de labios del Bendito: “Ahora bien, Ānanda, a menudo permanezco en la vacuidad (*suññatā-vihāra*)”. ¿Escuché correctamente, venerable señor, aprendí eso correctamente, atendí a eso correctamente, recordé correctamente eso?

—Ciertamente, Ānanda, escuchaste eso correctamente, aprendiste eso correctamente, atendiste a eso correctamente, recordaste eso correctamente. Así como lo hacía

anteriormente, Ānanda, de la misma forma actualmente resido a menudo en la vacuidad.

”Ānanda, de la misma forma en que este palacio de la madre de Migāra se encuentra vacío de elefantes, ganado, caballos y yeguas, vacío de oro y plata, vacío de la asamblea de hombres y mujeres, y sólo está presente esta no vacuidad, es decir, la singularidad dependiente de la *sangha* de *bhikkhus*; de la misma forma un *bhikkhu* –sin atender a la percepción de la villa, sin atender a la percepción de la gente– atiende a la singularidad dependiente de la percepción de *foresta*. Su mente entra en la percepción de la foresta y adquiere confianza, estabilidad y decisión. Entiende, a saber: ‘Cualesquiera alteraciones que pudieran haber dependientes de la percepción de *villa*, éstas no están presentes aquí; cualesquiera alteraciones que pudieran haber dependientes de la percepción de *gente*, éstas no están presentes aquí. Está presente sólo esta medida de alteración, propiamente la singularidad dependiente de la percepción de *foresta*... Así la considera como vacía de lo que no está allí, pero acerca de lo que permanece allí entiende lo que está presente, a saber: ‘Esto está presente’. Así, Ānanda, ésta es su genuina, no distorsionada y pura, entrada en la vacuidad.

”Nuevamente, Ānanda, un *bhikkhu* –sin atender a la percepción *gente*, sin atender a la percepción *foresta*– atiende a la singularidad dependiente de la percepción ‘tierra’. Su mente entra en la percepción de la tierra y adquiere confianza, estabilidad y decisión. De la misma forma en la que una piel de toro se torna libre de dobleces cuando se

le estira por completo con cien cuñas; de la misma forma un *bhikkhu* –al no atender a ninguna de las depresiones y cañadas de esta tierra, a los ríos y riachuelos, a los tocotes y espinas, a las montañas y lugares irregulares– atiende a la singularidad dependiente de la percepción *tierra*. Su mente entra en esa percepción de la tierra y adquiere confianza, estabilidad y decisión. Entiende, a saber: ‘Cualesquiera alteraciones que pudieran haber dependientes de la percepción *gente*, ellas no están presentes aquí; cualesquiera alteraciones que pudieran haber dependientes de la percepción *foresta*, ellas no están presentes aquí. Solamente hay presente aquí esta medida de alteración, propiamente la singularidad dependiente de la percepción *tierra*. Entiende: ‘Este campo de percepción está vacío de la percepción de *gente*; este campo de percepción está vacío de la percepción *foresta*. Está presente sólo esta no vacuidad, propiamente la singularidad dependiente de la percepción *tierra*. Así lo considera vacío de lo que no hay allí, pero, en cuanto a lo que permanece allí, entiende aquello que está presente como ‘Esto está presente’.

”Así, Ānanda, ésta también es su genuina, no distorsionada y pura entrada en la vacuidad.

”Nuevamente, Ānanda, un *bhikkhu* –sin atender a la percepción de *foresta*, sin atender a la percepción *tierra*– atiende a la singularidad dependiente en la percepción de la base del espacio ilimitado. Su mente entra en esa percepción de la base del espacio ilimitado y adquiere confianza, estabilidad y decisión. Entiende, a saber: ‘Cualesquiera alteraciones

que pudieran haber dependientes de la percepción *foresta*, ésas no están presentes aquí; cualesquiera alteraciones que pudieran haber en la percepción *tierra*, ellas no están presentes aquí. Está presente sólo esta medida de alteración, propiamente la singularidad dependiente de la percepción de la base del espacio ilimitado'. Entiende, a saber, 'Este campo de percepción está vacío de la percepción *foresta*; este campo de percepción está vacío de la percepción *tierra*. Está presente sólo esta no vacuidad, propiamente la singularidad dependiente en la percepción de la base del espacio ilimitado'. Así lo considera vacío de lo que no hay allí, pero, en cuanto a lo que permanece allí, entiende lo que está presente, a saber: 'Esto está presente'. Así, Ānanda, esto es su genuina, no distorsionada y pura entrada en la vacuidad."

[De la misma forma en lo que respecta a la base de la conciencia ilimitada, la base de la nada y la base de la ni percepción ni no percepción.]

(M 121)

Ésta es una enseñanza amplia con muchos aspectos de la práctica meditativa incorporados en ella. Debido a que el objetivo de esta sección del libro es principalmente explorar el territorio y establecer el mapa de las características principales de Nibbāna, dejaremos para la última sección acerca del cultivo y el fruto la descripción del lado práctico del desarrollo de métodos de meditación afines a lo que se describe aquí.



No obstante que la vacuidad no fue el tema más frecuente de la enseñanza del Buda, fue simplemente uno que él consideró de gran importancia. Los siguientes pasajes indican la cualidad profunda y esencial que el Buda vio en el desarrollo de la penetración de la vacuidad, y la necesidad de fomentar su realización en sus discípulos, tanto laicos como monásticos.

12.15) *Bhikkhus*, en alguna ocasión en el pasado los *dasārahas* tenían un timbal llamado *El Convocante*. Cuando *El Convocante* se agrietaba, los *dasārahas* insertaban otra cuña. Pero llegó el día en que la cabeza del timbal del *Convocante* hubo desaparecido y todo lo que quedó fue una colección de cuñas.

De la misma forma, *bhikkhus*, la misma cosa ocurrirá con los *bhikkhus* en el futuro. Cuando esos discursos expuestos por el *tathāgata* que son profundos, profundos en significado, supramundanos, referentes a la vacuidad, sean recitados, no tendrán deseo de escucharlos, no querrán dar su oído a ellos ni querrán aplicar sus mentes para entenderlos; y no pensarán que esas enseñanzas deban ser estudiadas y dominadas. Pero cuando esos discursos que son mera poesía compuesta por poetas, hermosos en palabras y frases, creados por personas ajenas a la doctrina, enunciados por sus discípulos, sean recitados, tendrán deseo de escucharlos, querrán dar su oído a ellos, aplicarán sus mentes para entenderlos; y pensarán que esas enseñanzas deberán ser estudiadas y dominadas. De esta forma, *bhikkhus*, esos discursos expuestos por el *tathāgata* que son

profundos, profundos en significado, supramundanos, referentes a la vacuidad, desaparecerán.

Por lo tanto, *bhikkhus*, deben entrenarse, a saber: “Cuando esos discursos expuestos por el *tathāgata* que son profundos, profundos en significado, supramundanos, referentes a la vacuidad, sean recitados, tendremos deseo de escucharlos, querremos dar oído a ellos, aplicaremos nuestras mentes para entenderlos; y pensaremos que esas enseñanzas deberán ser estudiadas y dominadas”. Así deben entrenarse a sí mismos.

(S 20.7, traducción de Bhikkhu Bodhi)

12.16) En una ocasión el Bendito residía en Bārāṇasi, en el parque de los Venados, en Isipatana. Entonces el seguidor laico Dhammadinna, junto con quinientos seguidores laicos, se acercó al Bendito, le rindió homenaje y se sentó a un lado. Sentado a un lado, el seguidor laico Dhammadinna entonces dijo al Bendito:

—Venerable señor, permítase el Bendito exhortarnos e instruirnos de manera que nos conduzca a nuestro bienestar y felicidad durante un largo tiempo.

—Por lo tanto, Dhammadinna, deben entrenarse, a saber: “De tiempo en tiempo entraremos y permaneceremos [inmersos] en esos discursos expuestos por el *tathāgata* que son profundos, profundos en significado, supramundanos, referentes a la vacuidad”. Es en esa forma en la que deben entrenarse a sí mismos.

—Venerable señor, no es fácil para nosotros, morando

en una casa llena de niños, disfrutando del sándalo de Kāsia, vistiendo guirnaldas, usando perfumes y cosméticos, recibiendo plata y oro, de tiempo en tiempo entrar y permanecer en esos discursos expuestos por el *tathāgata* que son profundos, profundos en significado, supramundanos, referentes a la vacuidad. Dado que estamos establecidos en los Cinco Preceptos de entrenamiento, permítase el Bendito enseñarnos el Dhamma adicionalmente.

—Por lo tanto, Dhammadinna, deberán entrenarse, a saber: “Poseeremos confianza confirmada en el Buda... en el Dhamma... en la *sangha*... Poseeremos las virtudes queridas por los nobles, sin ruptura... conducentes a la concentración”. Es de tal forma que deberán entrenarse a sí mismos.

—Venerable señor, en lo referente a estos cuatro factores de la *entrada en la corriente* enseñados por el Bendito, esas cosas existen en nosotros, y vivimos en conformidad con esas cuatro cosas. Ya que, señor, poseemos confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la *sangha*. Poseemos las virtudes queridas por los nobles, sin ruptura... conducentes a la concentración.

(S 55.53, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Una de las formas más comunes en las que el Buda empleó el concepto de vacuidad en sus exposiciones fue con referencia a la consideración sabia de los cinco *khandhas*. [Nota del traductor: Los Cinco Agregados del Apego.]

12.17) En una ocasión el Bendito residía en Ayojjhā, en las orillas del río Ganges. Allí el Bendito se dirigió a los *bhikkhus*:

—*Bhikkhus*, supongan que este río Ganges acarreara una gran masa de espuma. Una persona con buena vista la inspeccionaría, la consideraría y la investigaría cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de una masa de espuma? De la misma forma, *bhikkhus*, cualesquier tipo de forma [material] que hubiera, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, sutil o burda, inferior o superior, cercana o lejana: un *bhikkhu* la inspecciona, la considera y la investiga cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de la forma [material]?

”Supongan, *bhikkhus*, que en el otoño, cuando llueve y caen grandes gotas, una burbuja surge y revienta en la superficie del agua. Una persona con buena vista la inspeccionaría, la consideraría y la investigaría cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de una burbuja? De la misma forma, *bhikkhus*, cualquier tipo que hubiera de sensación... un *bhikkhu*... la investiga cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de las sensaciones?

”Supongan, *bhikkhus*, que en el último mes de la estación calurosa, en la tarde, un espejismo iridiscente apareciera. Una persona con buena vista lo inspeccionaría, lo consideraría y lo investigaría cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacío, hueco, insustancial,

ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de un espejismo? De la misma forma, *bhikkhus*, cualquier tipo que hubiera de percepción... un *bhikkhu*... la investiga cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de las percepciones?

”Supongan, *bhikkhus*, que una persona necesitada de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, tomara un hacha filosa y entrara en la foresta. Allí vería el tronco de un gran árbol de banano, recto, fresco, sin una coraza con retoño frutal. Lo cortaría desde la raíz, cortaría la corona y desenrollaría el rollo, pero no encontraría ni siquiera madera blanda, ni se diga de duramen. Una persona con buena vista lo inspeccionaría, lo consideraría y lo investigaría cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacío, hueco, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de un tronco de banano? De la misma forma, *bhikkhus*, cualquier tipo que hubiera de formación mental... un *bhikkhu*... la investiga cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de las formaciones mentales?

”Supongan, *bhikkhus*, que un mago o el aprendiz de un mago exhibiera una ilusión mágica en una intersección. Una persona con buena vista la inspeccionaría, la consideraría y la investigaría cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial, ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de una ilusión mágica? De la

misma forma, *bhikkhus*, cualquier tipo que hubiera de conciencia... un *bhikkhu*... la investiga cuidadosamente, y de tal forma le parecería que estaría vacía, hueca, insustancial. ya que ¿qué sustancia podría estar dentro de la conciencia?

“Viendo de esta forma, *bhikkhus*, un discípulo noble sabio experimenta desencanto hacia la forma [material], desencanto hacia las sensaciones, desencanto hacia las percepciones, desencanto hacia las formaciones mentales, desencanto hacia la conciencia. Experimentando desencanto, se torna desapasionado. Mediante el desapasionamiento el corazón es liberado. Cuando es liberado viene el conocimiento: ‘Se ha liberado’. Entiende, a saber: ‘El nacimiento ha terminado, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no hay más devenir en ningún estado de ser’.”

Esto es lo que el Bendito dijo. Habiendo dicho eso, el afortunado, el maestro, dijo adicionalmente:

“La forma es como una masa de espuma,  
la sensación una burbuja de agua;  
la percepción es sólo una ilusión,  
las voliciones como el hueco de un tronco de banano,  
la conciencia un truco de magia,  
así lo afirma el pariente del sol.  
De cualquier forma en que uno lo pondere  
o lo investigue cuidadosamente  
todo se muestra como vacío y vacante [de ser]  
cuando se ve en el marco de la verdad.”

(S 22.95)

Una y otra vez, y a lo largo del mundo budista, esta colección de imágenes aparece como una vívida metáfora del ámbito del cuerpo y la mente.

12.18) Sabiendo que el cuerpo es falso como la espuma,  
conociéndolo como un opaco espejismo,  
conociendo la púa en las flores de Māra,  
así el sabio elude al Soberano de la Muerte.

(Dhp 46)

12.19) Aquellos que consideran el mundo  
como inestable, insustancial,  
una burbuja, un espejismo, una ilusión,  
ellos son a los que la muerte no puede encontrar.

(Dhp 170)

Estos versos también traen a la mente el consejo del Buda a Mogharāja, citado en § 11.8. Estas instrucciones simples indican, una y otra vez, que es mediante la contemplación sabia y la investigación de toda la experiencia, y viendo su vacuidad esencial, que el corazón se libera de su atadura a los ciclos de muerte y renacimiento. Estas enseñanzas son de tal universalidad y potencia que se encuentran entre las más ampliamente estudiadas y practicadas en la tradición budista. Por ejemplo:

12.20) Subhuti, alguien pudiera llenar inmensurables  
*aṣaṃkhyeyas* de sistemas mundiales con las siete joyas

preciosas y darlas como un regalo. Pero si un buen hombre o una buena mujer, que ha resuelto su corazón hacia el Bodhi [la iluminación], tomara de este *sūtra* tan poco como cuatro líneas de versos y las recibiera, las memorizara, leyera, recitara y explicara extensamente para otros, sus bendiciones superarían las anteriores.

¿Cómo debe ser explicado a otros? Sin aferramiento a las marcas: así, así, inamovible. ¿Y por qué?

“Todos los *dharmas* condicionados  
son como sueños, ilusiones, burbujas, sombras  
como gotas de rocío y un relámpago luminoso:  
contempladlas así.”

(Vajra Sūtra, cap. 32)

Junto con la similitud de las imágenes, es también interesante notar que la escritura mencionada de la tradición norteña [del budismo] emplea un método de comparación muy cercano al encontrado en muchos *suttas* del pali. Por ejemplo, en el *Velāma Sutta* (A 9.20) el Buda describe una existencia previa en la que hizo una ofrenda de riqueza incalculable. Sin embargo (después de una larga lista de acciones benéficas), él establece que sería de mayor fruto que todas las acciones previamente descritas: “el sostener la visión introspectiva en la transitoriedad por lo que dura el chasquido de un dedo”, de esta forma, tal como en la cita del *Vajra Sūtra*, claramente delineando la sabiduría como la materia prima más preciosa de todas. De todas las enseñanzas acerca de la vacuidad que se pueden encontrar en



la tradición del norte, probablemente la más conocida es el Sūtra del Corazón. Se recita diariamente en las comunidades budistas desde Ladakh hasta Hokkaido, desde Taiwán hasta el lago Baikal, sin mencionar los monasterios budistas y centros esparcidos en el mundo occidental. Se considera que encarna la esencia de las enseñanzas de sabiduría del Buda. También está estructurado alrededor de la visión introspectiva en la verdadera naturaleza de los cinco *khandhas*.

12.21) Cuando el *bodhisattva* Avalokiteśvara practicaba el profundo *prajñā pāramitā*, iluminó los cinco *skandhas* y vio que todos ellos estaban vacíos, y cruzó más allá del sufrimiento y la dificultad.

—Śāriputra, la forma [material] no difiere de la vacuidad; la vacuidad no difiere de la forma [material]. La forma [material] en sí es la vacuidad; la vacuidad en sí es la forma [material]. De la misma forma lo son las sensaciones, la cognición, las formaciones [mentales] y la conciencia.

”Śāriputra, todos los *dharmas* se encuentran vacíos de características. No son producidos, ni destruidos, ni manchados, ni puros, y ellos ni se incrementan ni disminuyen.

”Por lo tanto, en la vacuidad no hay forma [material], sensaciones, cognición, formaciones [mentales] o conciencia; no ojos, ni oídos, nariz, lengua, cuerpo o mente; no imágenes visuales, ni sonidos, olores, sabores, objetos táctiles o *dharmas*; no campo visual, llegando e incluyendo a no campo para la conciencia mental; y no ignorancia ni fin de

la ignorancia, llegando e incluyendo a la no vejez y muerte o terminando en la vejez y muerte. No hay sufrimiento, no hay originación, no extinción y no vía, y no entendimiento y no logro.

”Ya que nada se logra, el *bodhisattva*, mediante el recurso de *prajñā pāramitā* no tiene impedimento en su mente. Y debido a que no hay impedimento, no tiene miedo y deja muy atrás el pensamiento ensoñador. ¡Finalmente Nirvāṇa!

”Todos los Budas de los tres periodos logran *anuttara-samyasambodhi* mediante el recurso de *prajñā pāramitā*.

”Por lo tanto deben saber que *prajñā pāramitā* es un gran mantra espiritual, un gran mantra brillante, un mantra supremo, un mantra sin igual. Puede eliminar todo sufrimiento; es genuino y no es falso. Ésa es la razón por la cual se ha enunciado el mantra de *prajñā pāramitā*. Recítadlo como sigue: *¡gate gate paragate parasamgate bodi svāhā!*

*El sūtra del corazón de Prajñā  
Pāramitā*, p. 1 (traducción BTTS).

RESPLANDOR

Finalmente, en este capítulo daremos un breve vistazo a la cualidad de *resplandor*.

12.22) *Bhikkhus*, hay estos cuatro resplandores. ¿Cuáles son esos cuatro?: el resplandor de la luna, el resplandor del sol, el resplandor del fuego y el resplandor de la sabiduría

(*paññāpabhā*)... *Bhikkhus*, de estos cuatro, el resplandor de la sabiduría es ciertamente el más excelente.

(A.4.142)

12.23) La sabiduría es la fuente de luz en el mundo.

(S 1.80)

Junto con las enseñanzas del *anidassana-viññāṇa* antes citadas, muchos de los maestros de la tradición de la foresta tailandesa se refieren a menudo al *pabhassara citta* mencionado en un par de *suttas* en el Anguttara Nikāya:

12.24) *Bhikkhus*, esta mente es resplandeciente, pero no muestra su resplandor debido a que la oscurecen impurezas advenedizas (*pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ, tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ*). La persona ordinaria carente de sabiduría no entiende esto tal como es, por lo tanto no hay desarrollo mental para la persona ordinaria, carente de sabiduría.

*Bhikkhus*, esta mente es resplandeciente, muestra su resplandor cuando no está oscurecida por impurezas advenedizas. El discípulo noble, poseedor de sabiduría, entiende esto tal como es; por lo tanto el desarrollo mental es posible para el discípulo noble, poseedor de sabiduría.

(A 1.61, 1.62)

12.25) La mente es algo que es más esplendoroso que cualquier otra cosa lo pudiera ser, pero debido a una falsificación

–las impurezas advenedizas– se torna oscurecida y pierde su esplendor, como el sol cuando es oscurecido por las nubes. No piensen que el sol viene después de las nubes. En su lugar, las nubes pasan por un momento y oscurecen el sol.

Así que los meditadores, cuando lo saben de esta forma, deben deshacerse de estas falsificaciones mediante un análisis agudo... Cuando desarrollan la mente en el nivel de mente primordial, esto significará que todas las falsificaciones serán destruidas o, dicho de otra forma, las falsedades no serán capaces de tocar a la mente primordial, ya que el puente que hace la conexión habrá sido destruido. Y no obstante que la mente pudiera aún tener contacto con las preocupaciones del mundo, su contacto será como una gota de agua rodando sobre una hoja de loto.

Venerable Ajahn Mun, *Un corazón liberado*, p. 23.

12.26) Si entrenamos esta mente agitada nuestra a que experimente la tranquilidad de la unificación [mental], veremos que la mente unificada existe separadamente de las impurezas tales como el enojo y demás. La mente y las impurezas no son lo mismo. Si lo fueran, la purificación de la mente sería imposible. La mente crea imaginaciones que atan las impurezas a la misma, y entonces se vuelve incierta acerca de cuál es exactamente la mente y cuál es la impureza.

El Buda enseñó: *“pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ taññā kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭaṃ”*. “La mente es incesantemente resplandeciente; las impurezas [mentales]

son entidades separadas que entran en ella.” Este dicho muestra que su enseñanza al respecto es clara. Para que el mundo sea el mundo cada una de sus partes constituyentes debe estar presente: su existencia depende de ellas. La única cosa que permanece por sí misma es el Dhamma, las enseñanzas del Buda. Alguien que considere el Dhamma como múltiple o compuesto no lo ha penetrado completamente aún. El agua en su estado natural es un fluido puro y transparente, pero si se le añade pintura cambiará correspondientemente su color; si la pintura es negra, cambiará a negro. Pero no obstante que el agua cambia su color en forma correspondiente a las sustancias que se introducen en ella, no abandona su transparencia y pureza innatas. Si una persona sabia es capaz de destilar toda el agua colorida, entonces retomarás su estado natural. La pintura sólo puede causar variación en la apariencia externa...

El corazón es lo que yace en el centro de las cosas, y también es sin forma. Es concientización carente de movimiento de acá para allá, de pasado y futuro, dentro y fuera, de mérito y demérito. En donde yace el centro de algo, allí yace su corazón, ya que [en este contexto] la palabra *corazón* significa centralidad.

Ajahn Thate, *Sólo el mundo termina*,  
pp. 47-49 (traducción de Jayasāro Bhikkhu).

Siguiendo estos dos pasajes, sería muy apropiado incluir otro conjunto de reflexiones acerca del mismo

*sutta*. Esta enseñanza es de Ajahn Mahā Boowa –en donde tomamos en cuenta que siendo un devoto discípulo de Ajahn Mun no osaría contradecir a su maestro–:

12.27) La mente resplandeciente es carente de concientización.

Veremos que, cuando la mente se limpia de modo que esté totalmente pura y nada se pueda involucrar con ella, no aparece para nada el miedo en la mente. El miedo no aparece. El valor no aparece. Todo lo que aparece es su propia naturaleza por sí misma, sólo su propia naturaleza atemporal. Eso es todo. Ésta es la mente genuina. Aquí mente genuina se refiere solamente a la pureza de *sa upādisesa-nibbāna* de los *arahant*. Ninguna otra cosa puede llamarse mente genuina sin reservas o titubeos. Yo por mi parte me sentiría avergonzado de usar el término para cualquier otra cosa.

La mente original significa la mente original del ciclo en el que la mente se encuentra dando vueltas alrededor por doquier, como en el dicho del Buda: “Monjes, la mente original es resplandeciente –noten esto–, pero debido a que la mezcla de impurezas...” o “debido a las impurezas que pasan, se torna oscurecida”.

Aquí la mente original se refiere al origen de las realidades convencionales, no al origen de la pureza. El Buda usa el término *pabhassaraṃ –pabhassaramidaṃ cittaṃ bhikkave–*, que significa resplandeciente. No significa puro.

La forma en la que pone los términos es absolutamente correcta. No hay forma de encontrarle falta. Si hubiera dicho que la mente original es pura, podríamos objetar inmediatamente: “Si la mente es pura, ¿por qué nació? Aquellos que han purificado sus mentes nunca renacen. Si la mente ya es pura, ¿para qué purificarla?”. Aquí es donde podríamos presentar nuestra objeción. ¿Qué razón habría para purificarla? Si la mente es resplandeciente, la podemos purificar debido a que su resplandor es la carencia de concientización [*avijjā*] encarnada, y nada más. Los meditadores verán claramente por sí mismos el momento en el que la mente pasa del resplandor a la liberación de la mente: El resplandor ya no aparecerá. Aquí está el momento en el que los meditadores claramente saben esto, y es el momento que les permite argumentar, ya que la verdad tiene que ser encontrada como verdadera en el corazón individual. Una vez que la persona lo sabe, él o ella no puede evitar hablar con completa seguridad.

Ajahn Mahā Boowa, *Directo desde el corazón*,  
pp. 139-140 (traducción de Ṭhanissaro Bhikkhu).

12.28) Ahora bien, cuando la mente ha investigado una y otra vez, ininterrumpidamente, sin pausa, desarrollará experiencia en lo que concierne a los *khandhas*. El *khandha* físico será el primero en ser relegado mediante discernimiento [*paññā*]. En la etapa inicial de la investigación el discernimiento verá a través de los *khandhas* físicos antes

de penetrar los demás, y será capaz de dejarlos. A partir de allí, la mente será capaz de dejar ir *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra* y *viññāṇa* al mismo tiempo.

Poniendo las cosas en forma simple, una vez que el discernimiento las penetra, las deja ir. Si aún no ha visto a través de ellas, continúa aferrándose. Una vez que vemos a través de ellas con discernimiento, las soltamos –las soltamos completamente– porque vemos que son simplemente ondulaciones en la mente –blip, blip, blip–, sin ninguna sustancia en sí. Un buen pensamiento aparece y se desvanece. Un mal pensamiento aparece y se desvanece. Cualquiera que sea el pensamiento que aparece es simplemente una formación y como tal se desvanece. Si aparecen cien formaciones, las cien se desvanecen. No poseen permanencia suficientemente sustancial para que confiemos en ellas.

De modo que ¿qué es lo que mantiene el suministro de estas cosas o mantiene su imposición sobre nosotros? ¿Qué es lo que mantiene forzando esto y aquello sobre nosotros para engañarnos? Aquí es donde llegamos a lo que el Buda llama el *pabhassara-citta*: la mente radiante, original. “Pero, monjes, debido a la mezcla con la impureza [mental]”, o “debido a las impurezas que vienen y pasan” –procedentes de los objetos visuales, sonidos, olores, sabores y sensaciones táctiles; provenientes de *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra* y *viññāṇa*, que nuestras asignaciones y suposiciones vamos recogiendo internamente para quemarnos–, “la mente se torna impura”. Se contamina justamente con estas mismas cosas.



Por lo tanto la investigación es con el propósito de quitar estas cosas para revelar la mente mediante discernimiento claro. Podemos ver que mientras la mente se encuentra en la etapa en la que no se ha aventurado a salir a empeñarse en un objeto –en la medida en que sus instrumentos, los sentidos, aún son débiles y sin desarrollo– es callada y resplandeciente, como en el dicho “La mente original es la mente resplandeciente”. Pero ésta es la mente original del ciclo del renacimiento; por ejemplo, la mente de un recién nacido, cuyas actividades aún son demasiado subdesarrolladas para tomar a los objetos por completo. No es la mente original liberada del ciclo y totalmente pura. De modo que cuando investigamos a nuestro alrededor, etapa tras etapa, los síntomas de las impurezas que solían revolotear por todos lados se reunirán en este punto singular, tornándose en una luminosidad dentro de la mente. Y esta luminosidad y las herramientas de la superatención plena y el superdiscernimiento caerán engañadas por ella cuando se encuentren por primera vez, debido a que es algo que no hemos visto antes, que nunca hemos conocido antes, desde el inicio de nuestra práctica o desde el día de nuestro nacimiento. Por ello nos tornamos pasmados y asombrados. Pareciera que por el momento nada se podría comparar con su magnificencia.

¿Y por qué no debería ser magnífico? Ha sido el rey del ciclo de renacimientos en los tres mundos –el mundo de la sensualidad, el mundo de la materialidad sutil y el mundo inmaterial– desde tiempo atrás, cuando, por incontables

iones, ha sido el que empuña el poder sobre la mente y ha reinado sobre la misma siempre. Mientras la mente no posea la atención plena y discernimiento para liberarse de su poder, ¿cómo podría no ser magnífico? Ésta es la razón por la cual ha podido conducir a la mente a experimentar el nacimiento en diversos niveles sin límite, en dependencia de los frutos de las diferentes acciones que ha llevado a cabo bajo las órdenes de las transitorias impurezas. El hecho de que los seres vivientes vagan y se pierden, tomando el nacimiento y muriendo incesantemente, es debido a que esta naturaleza los conduce a hacerlo así.

Siendo éste el caso, tenemos que investigarlo de modo que lo veamos en forma simple. De hecho, la luminosidad y la impureza son dos lados de la misma moneda, ya que las dos son realidades convencionales. La luminosidad, que surge de la convergencia de las diversas impurezas, formará un punto, un centro, para que podamos percibir claramente que “éste es el centro de la luminosidad”. Cuando cualquier impureza aparece, en correspondencia con ese estado o nivel de la mente, un muy refinado estrés surgirá en el centro que llamamos luminosidad. Esta luminosidad, impureza y estrés –los tres– son compañeros. Van juntos. Por esta razón la mente poseedora de luminosidad debe preocuparse por ella, guardarla, protegerla, mantenerla, por miedo a que algo pueda alterarla, estremecerla, oscurecer su luminosidad. Inclusive la adulteración más refinada es una cuestión de las impurezas, acerca de la cual nosotros como meditadores no debemos complacernos.

Debemos investigarla con discernimiento inagotable. Con objeto de cortar a través de la carga de tus preocupaciones de una vez por todas, debes preguntarte: “¿Qué es esta luminosidad?”. Fija tu atención hasta que sepas. No hay necesidad de temer que una vez que esta luminosidad sea destruida, el *tú* real será también destruido con ella. Enfoca tu investigación justo en el centro para ver claramente que esta luminosidad tiene las características de inconstancia, estrés, y *no yo* justo como todos los fenómenos que ya has examinado anteriormente. No es diferente de ninguna manera, aparte de la diferencia en su sutileza. De modo que nada debe darse por hecho. Si algo tuviera la naturaleza de la realidad convencional, permítase que el discernimiento la corte de un tajo. Enfócate a final de cuentas en la mente en sí misma. Todas las cosas realmente falsas yacen en la mente. Esta luminosidad es la falsedad final, y en ese momento es el punto más conspicuo. Difícilmente querrías tocarla del todo, ya que la adoras y la quieres más que cualquier otra cosa. En todo el cuerpo no hay nada más llamativo que esta luminosidad, razón por la cual estás embobado con ella, la quieres, la deseas, te pierdes en ella, no quieres que nada la toque. Sin embargo, es el rey enemigo: la ignorancia.

¿La has visto alguna vez? Si no lo has hecho, entonces cuando llegues a esa etapa en tu práctica estarás de acuerdo en ser cautivado por ella. Y entonces sabrás por ti mismo –nadie te lo tendrá que decir– cuando la atención plena y el discernimiento estén listos. Se llama *avijjā*, ignorancia. Aquí mismo está la verdadera carencia de concientización.

Ninguna otra cosa es la verdadera carencia de concientización. No imagines a *avijjā* como un tigre, un leopardo, un demonio o una bestia. De hecho es la más hermosa, la más llamativa, la más incitadora Miss Universo que el mundo jamás haya visto. La genuina carencia de concientización es muy diferente de lo que esperamos que sea.

Cuando llegamos a la genuina carencia de concientización, no sabemos lo que es, y por lo tanto nos quedamos atorados allí justamente. Si no hay nadie que nos aconseje, nadie que nos sugiera un enfoque, nos aseguraremos de permanecer atorados durante un largo tiempo antes de que podamos entender y trabajar para liberarnos. Pero si hay alguien que sugiere un enfoque, podemos empezar a entenderlo y enfrentarlo justo en el centro, sin confiar en ella, investigándola de la misma forma en la que lo hemos hecho con los demás fenómenos.

Una vez que la hemos investigado con discernimiento agudo, lo sabremos claramente, este fenómeno se disolverá completamente de forma no esperada. Al mismo tiempo, podrías llamarlo el Despertar o el cerrar los cementerios del ciclo de renacimiento, el ciclo de la mente, bajo la sombra del árbol Bodhi. Una vez que este fenómeno se haya disuelto, algo inclusive más asombroso que había estado ocultado por la carencia de concientización será revelado en toda su plenitud.

Esto es lo que se dice ser como el estremecimiento del cosmos dentro del corazón. Éste es un momento mental crucial: cuando el corazón se libera de las convenciones.

Este momento, cuando la liberación y la realidad convencional se separan una de la otra, es más impresionante de lo que pueda expresarse. La frase “la vía del logro del *arahant* dando lugar al fruto del logro del *arahant*” se refiere precisamente a este momento mental, el momento en el que la carencia de concientización se desvanece. Tal como se nos enseña, cuando la vía es desarrollada por completo, da un paso adelante hacia el fruto del logro del *arahant*, el cual es el Dhamma –la mente– en su forma más completa. Desde ese momento en adelante ya no hay más problemas.

La frase “el *nibbāna* único” se realiza en el corazón en el momento en que la carencia de concientización se disuelve. Se nos ha enseñado que éste es el momento en el que la vía y el fruto –los que son un par– se juntan y se encuentran. Si hiciéramos una comparación con el subir las escaleras de una casa, un pie está en el último escalón, el otro pie está en el piso de la casa. Aún no hemos llegado a la casa con ambos pies. Cuando ambos pies están en el piso de la casa, habremos llegado a la casa. Por lo que respecta a la mente, se dice que llega al Dhamma o que logra el Dhamma final, y desde el momento de tal logro se le conoce como “el *nibbāna* único.”

En otras palabras, la mente está completamente libre. Ya no muestra más actividad para la renovación de las impurezas. A esto se le llama el *nibbāna* único. Si gustan pueden llamarlo el fruto del logro del *arahant*, ya que en esta etapa no hay más impurezas que objetar. O lo pueden llamar el *nibbāna* único. Pero si quieren darle el etiquetado convencional más apropiado al principio actual, de modo que no hay

deficiencia en términos convencionales, tendrán que decir “el *nibbāna* único” para estar en total acuerdo con la realidad convencional y liberación en la fase final de exterminar los cementerios de la mente carente de concientización.

*Ibid.*, pp. 152-155.

A menudo se comenta acerca del hecho de que las enseñanzas de los diversos maestros algunas veces parecen contradecirse unas con otras –en ocasiones inclusive las de un mismo maestro–. Los pasajes anteriores de este famoso discurso de Ajahn Mahā Boowa se incluyen, no con objeto de contradecir, sino para que el lector desarrolle una apreciación más reflexiva e investigadora acerca de estas enseñanzas sobre la luminosidad. Lo que indica aquí es el peligro de las formas sutiles de identificación y apego, inclusive hacia las supuestas cualidades de pureza de la luminosidad. Es sólo mediante la repetida contemplación y exploración, mediante la práctica meditativa, que podremos despertar a la verdad fundamental del asunto.

Para redondear las cosas en este capítulo –concluyendo esta sección del libro y conduciéndonos a la división final (acerca del cultivo y la fruición)–, aquí están algunas palabras de Ajahn Chah que abarcan los temas que hemos considerado.

12.29) Acerca de esta mente... en verdad no hay nada realmente malo en ello. Es intrínsecamente pura. En sí misma

ya es pacífica. Que la mente no se encuentre en paz estos días es debido a que persigue los estados de ánimo. La mente real no tiene nada de particular, es simplemente [un aspecto] de la naturaleza. Se torna pacífica o agitada debido a que los estados de ánimo la engañan. La mente no entrenada es estúpida. Las impresiones sensoriales vienen y la engañan hacia la infelicidad, el sufrimiento, el contento, la pena, pero la verdadera naturaleza de la mente no es nada de esto. Ese contento o esa tristeza no son la mente, sino sólo un estado de ánimo que viene a engañarnos. La mente sin entrenamiento se pierde y sigue tras estas cosas, se olvida de sí misma. Entonces pensamos que somos nosotros los que estamos enojados o tranquilos o lo que sea.

Pero realmente esta mente nuestra ya es estática y pacífica... ¡realmente pacífica! Tal como una hoja que está quieta mientras el viento no la sople. Si viene una corriente de viento, la hoja se agita. Esa agitación es debida al viento –la agitación es debido a esas impresiones sensoriales; la mente las sigue–. Si no las sigue, entonces no se agita. Si conocemos por completo la verdadera naturaleza de las impresiones sensoriales no nos perturbaremos.

Nuestra práctica es simplemente ver la *mente original*. Debemos entrenar la mente para conocer estas impresiones sensoriales y no dejarla perderse en ellas; debemos entrenarla a ser pacífica. Esto sólo es el objetivo de esta difícil práctica a la que nos sometemos.

Ajahn Chah, *Alimento para el corazón*





# **El cultivo y el fruto**

**PRÁCTICAS  
Y PERSPECTIVAS**

## 13. EL CAMINO GRADUAL

AHORA CONSIDERAREMOS las prácticas que facilitan la penetración de Nibbāna. Estas prácticas incluyen nociones –formas de considerar el mundo de la experiencia–. Nuestra noción puede ser no confiable como medio de ver la verdad. Una parte de la vía que conduce a Nibbāna incluye el proceso de reflexionar sobre las descripciones de Nibbāna con objeto de obtener un entendimiento claro. La necesidad de este tipo de reflexión se deriva del papel de la percepción para ayudar –o para dificultar– el logro de la liberación.

13.1) Entonces el venerable Ānanda fue a visitar al venerable Sāriputta y al llegar a donde se encontraba lo saludó cortésmente... Mientras permanecía sentado, el venerable Ānanda le preguntó al venerable Sāriputta:

—Amigo Sāriputta, ¿cuál es la razón, cuál es la causa por la que ciertos seres en este mundo no logran la liberación en esta misma vida?

—En lo que respecta a esto, amigo Ānanda, los seres

no entienden cómo realmente es: esta percepción es conducente a la decadencia (*hānabhāgiyāsaññā*). No entienden cómo realmente es: esta percepción es conducente a la estabilidad (*ṭhitibhāgiyāsaññā*). No entienden cómo realmente es: esta percepción es conducente a la distinción (*visesabhāgiyāsaññā*). No entienden cómo realmente es: esta percepción es conducente a la penetración (*nibbedhabhāgiyāsaññā*). Ésta, amigo, es la razón; ésta es la causa por la cual algunos seres en este mundo no logran la liberación en esta misma vida. (En forma similar, las razones opuestas son aquellas por las cuales logran la liberación en esta misma vida.)

(A 4.179)

La percepción es lo que condiciona todos nuestros pensamientos, palabras y obras. Como el *sutta* anterior lo muestra, tenemos la oportunidad de “liberarnos completamente en esta misma vida”, pero no somos capaces de hacer esto como resultado de no ver claramente. Si fuéramos capaces de reconocer que una particular forma de percepción nos conduciría a la decadencia de estados mentales hábiles o bienestar, entonces felizmente renunciaríamos a ello en aras de nuestro mejor interés.

Por otra parte, mientras cultivamos atención plena y una estabilidad de corazón y observamos que este particular modo de percepción conduce a la mente a estados estables de bienestar, entonces naturalmente querríamos proteger y nutrir esa percepción, ya que incrementa nuestra felicidad.

Si pudiésemos ser más atentos a la percepción que penetra la naturaleza de nuestros cuerpos y mentes, así como la del mundo que nos rodea, nuestra relación con todo sería radicalmente diferente. Nuestra fascinación con el mundo se reemplazaría fácilmente con un sentido de cansancio respecto al mundo, desencanto o disgusto (*nibbidā*). En la práctica este disgusto es una cualidad interna que afloja las ataduras de nuestros modelos habituales de percepción y concepción.

No es la alteración emocional de cuando encontramos algo aborrecible, repugnante u ofensivo. En su lugar, es más cercano a las raíces del mundo mismo –“perder el sabor de” o “el no deleitarse en su sabor”, dejando el corazón tranquilo, asentado y claro-. Este sentido de desencanto puede ser estimulado enfocándose en las desventajas de involucrarnos normalmente en el mundo de las pasiones sensuales, pero también puede ser estimulado mediante el enfoque en los aspectos positivos de la paz que ofrece Nibbāna:

13.2) Aquí, Ānanda, habiendo ido a la foresta, al pie de un árbol o a una cabaña vacía, un monje reflexiona, a saber: “Esto es pacífico, esto es sublime, propiamente, el aquietamiento de todas las formaciones, la renuncia a toda adquisición, la destrucción del deseo, el cese, Nibbāna”.

(A 10.60, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

El término para esta percepción es la percepción del cese o la recolección de la paz de Nibbāna (*upasamānussati*), la cual fue exaltada por el Buda en formas realmente esplendorosas.

13.3) Monjes, si sólo por lo que dura el chasquido de los dedos un monje practicara la recolección de la paz de Nibbāna, tal persona podría ser llamada un monje. Él es uno cuya meditación no es sin fruto. Permanece haciendo lo indicado por el maestro. Toma el consejo y come la limosna del país con un propósito. ¿Qué podría decir entonces de aquellos que hacen mucho de la recolección de la paz de Nibbāna?

(A 1.20.102)

Pero así como es importante tener una concepción clara del objetivo de nuestra práctica, también es importante obtener el conocimiento apropiado de la vía que conduce a ese objetivo. Esta sección acerca de prácticas y perspectivas nos da una estructura para desarrollar esa determinada concepción.

En un discurso en el Udāna, el Buda describe el camino de la práctica mediante la comparación con el declive de la costa de la India.

13.4) Así como el océano tiene un declive gradual, una pendiente gradual, una inclinación gradual, con una caída pronunciada sólo a una larga distancia, en la misma forma

este Dhamma-Vinaya tiene un entrenamiento gradual, un desempeño gradual, una progresión gradual, con penetración gnóstica sólo después de un largo recorrido. El hecho de que este Dhamma-Vinaya tenga un entrenamiento gradual, un desempeño gradual, una progresión gradual, con penetración gnóstica sólo después de un largo recorrido: éste es el primero y sobresaliente hecho acerca de este Dhamma-Vinaya que, al verlo una y otra vez, tiene a los monjes muy complacidos con el Dhamma-Vinaya.

(Ud. 5.5, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Esta imagen da una idea del entrenamiento que se requiere para lograr el objetivo de Nibbāna: una práctica gradualmente profundizadora, culminando en una penetración súbita. Los fundamentos de la virtud, concentración y sabiduría deben establecerse gradualmente para que la penetración súbita –que es una función del conocimiento introspectivo– pueda lograr su objetivo de verdaderamente liberar la mente.

Esta imagen del entrenamiento gradual pero penetración súbita proveerá la estructura para el análisis de este capítulo y los siguientes. Es importante mantener ambos lados de esta perspectiva en mente de manera que, como buscadores espirituales, podamos evitar los problemas que pueden venir de enfocarse solamente en un lado, con exclusión del otro, por ejemplo, creyendo que podemos esperar resultados sólo después de un largo, muy largo entrenamiento de muchas vidas, el cual fácilmente nos puede

poner en la desalentadora posición de perseguir un objetivo que cada vez más retrocede a la distancia.

O podemos creer que ya estamos perfectamente iluminados, que el esfuerzo nos enreda sin necesidad, ya que lo que hay que hacer es sólo ser libre, lo cual nos deja haciendo no mucho en realidad y aún atascados en nuestros enredos. Éstas son posiciones extremas, pero resaltan a qué grado la vía necesita ser claramente entendida para poder entrenar más efectivamente.

La naturaleza doble del camino –ambos, el momentáneo y el gradual– está dictada por la naturaleza del objetivo. Nibbāna, como todo el Dhamma, es “directamente visible, inmediato..., para ser personalmente experimentado por los sabios”.

13.5) En una ocasión el brahmán Jāṇussoṇi se acercó al Bendito... Y le habló de la siguiente manera:

—Se dice, maestro Gautama, “El Nibbāna es visible directamente”. ¿De qué forma, maestro Gautama, es visible directamente el Nibbāna, inmediato, invitando a venir y ver, digno de ser aplicado, y para ser personalmente experimentado por los sabios?

—Brahmán, cuando una persona está sujeta a la pasión del deseo... a la depravación del odio... a la locura de la ofuscación, superada e infatuada por la ignorancia, entonces planea para su propio daño, para el daño de otros y para el daño de uno y otros; y experimenta en su mente congoja y sufrimiento. Pero cuando el deseo, el odio y la ofuscación han



sido abandonados, no planea para su propio daño, el de otros o el de uno y otros; y no experimenta en su mente congoja y sufrimiento. En esta forma, brahmán, es como es directamente visible Nibbāna, inmediato, invitando a venir y ver, digno de ser aplicado, y para ser personalmente experimentado por los sabios.

(A 3.55, traducción de Nyanaponika  
Thera y Bhikkhu Bodhi)

Así es como a través de nuestra propia experiencia podemos reconocer si estamos o no creando sufrimiento al seguir el deseo, el odio y la ofuscación. Podemos también experimentar la ausencia de sufrimiento y la paz que resulta cuando abandonamos tales cualidades. Esta percepción directa de los resultados que vienen al poner en práctica las enseñanzas es lo que inspiró a los seguidores del Buda a continuar con su práctica y practicar de acuerdo con sus enseñanzas.

No obstante que Nibbāna es inmediato, el número de personas que lo han visto es infinitesimal. Esto es debido a que Nibbāna es extremadamente sutil –tan sutil que el Buda, tras su iluminación, se desanimó ante la perspectiva de enseñarlo–.

13.6) Consideré: “Este Dhamma que he logrado es profundo, difícil de ver y entender, pacífico y sublime, no lograble mediante mero razonamiento, sutil, para ser experimentado por los sabios. Pero esta generación se deleita en el

apego, toma deleite en el apego, se regocija en el apego. Es difícil para tal generación ver esta verdad, propiamente la condicionalidad específica, el origen condicionado. Y es difícil ver esta verdad, a saber, el aquietamiento de todas las formaciones, la renuncia a todo apego, la destrucción del deseo, el desapasionamiento, el cese, Nibbāna. Si tuviese que enseñar el Dhamma, otros no me entenderían, y eso sería agotador y difícil para mí”.

(M 26.19, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Afortunadamente para nosotros, el Buda abandonó su titubeo y se dedicó durante cuarenta y cinco años al incansable servicio para los demás que deseaban practicar y realizar el fruto de sus enseñanzas. Sin embargo, la sutileza del objetivo es lo que requiere un camino gradual de práctica en la que los propios poderes de concentración, atención plena y discernimiento se incrementan constantemente hasta el punto en que conducen a la realización directa del objetivo. Esto significa que una parte importante del camino incluirá las prácticas que nos permitan incrementar la sutileza de nuestros poderes de percepción y dirigirá nuestra búsqueda de la paz de Nibbāna hasta el punto en que la búsqueda no será necesaria.

13.7) *Bhikkhus*, existen estas tres clases de búsqueda. ¿Cuáles son esas tres? La búsqueda de satisfacción sensorial, la búsqueda de ser y la búsqueda de la vida santa.

Éstas son las tres.

Un discípulo del Buda,  
concentrado, con comprensión clara  
y plenamente atento, conoce las búsquedas,  
el origen de las búsquedas,  
en donde cesan, y el camino  
que conduce a su destrucción completa.  
Con la destrucción de las búsquedas un *bhikkhu*,  
sin anhelo, ha logrado el Nibbāna.

*Bhikkhus*, existen estas tres clases de búsqueda...

La búsqueda de la sensualidad, la búsqueda del ser,  
la búsqueda de la vida santa de alguien  
que toma su posición con base en un punto de vista  
Y se aferra a ella como la verdad.  
Éstos son los cúmulos de impurezas.

Para un *bhikkhu* totalmente desapasionado,  
y liberado mediante la destrucción del deseo,  
las búsquedas han sido abandonadas  
y cortadas de raíz las bases de los puntos de vista.  
Con la destrucción de las búsquedas un *bhikkhu*  
se libera de deseo y duda.

(Iti 54 y 55, traducción de John D. Ireland)

El Buda enseñó numerosas prácticas graduales que

conducen al Despertar, que ponen fin a la búsqueda. Una sección entera en el Saṃyutta Nikāya (capítulo 43), los Discursos Conectados acerca de lo No Condicionado, expone muchas de tales prácticas, iniciando con 1. Atención plena dirigida al cuerpo; 2. Serenidad e introspección; 3. Concentración con pensamientos y examen; Concentración sin pensamiento, con examen solamente; concentración sin pensamiento ni examen; 4. Concentración en la vacuidad, concentración sin signo, concentración no dirigida (*suññata samādhi, animitta samādhi, appaṇihita samādhi*); 5. Los cuatro fundamentos de la atención; 6. Los cuatro esfuerzos correctos; 7. Las cuatro bases del poder espiritual; 8. Las cinco facultades espirituales; 9. Los cinco poderes; 10. Los siete factores de la iluminación; y 11. El noble óctuple sendero. Estos métodos constituyen el fundamento de la práctica en la tradición *theravāda*.

Un contador, Gaṇaka Moggallāna, le pregunta al Buda si hay un entrenamiento gradual en la enseñanza del Buda similar al entrenamiento de un contador:

13.8) Es posible, brahmán, describir un entrenamiento gradual, una práctica gradual, un progreso gradual en este Dhamma y disciplina. De la misma forma, brahmán, en que un entrenador de caballos inteligente obtiene un buen potro purasangre, lo hace acostumbrarse a usar la brida, y después le enseña aún más; de modo que cuando el *tathāgata* obtiene una persona para ser entrenada primero lo mete en la disciplina, a saber:

El Buda entonces da una descripción del entrenamiento en virtud, restricción sensorial, moderación en la comida, devoción a estar alerta, liberación de la mente con respecto a los cinco impedimentos y meditación culminando en las cuatro *jhānas*.

Ésta es mi instrucción, brahmán, a aquellos *bhikkhus* que están en el entrenamiento superior, cuyas mentes aún no han logrado el objetivo, que permanecen aspirando a la suprema seguridad respecto a las ataduras. Pero estas cosas conducen tanto a un bienestar en el aquí y ahora como hacia la atención plena con comprensión clara para aquellos *bhikkhus* que son *arahant* con las impurezas destruidas, que han vivido la vida santa, hecho lo que tenía que hacerse, dejado atrás la carga, alcanzado el objetivo verdadero, destruidos los encadenamientos del ser, y se encuentran liberados mediante el conocimiento final.

(M 107.3-11, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El propósito de estas formas de práctica es el inducir una *inclinación hacia Nibbāna*, tal como se expresa en las alabanzas del buscador errante Vacchagotta al Buda y sus seguidores:

13.9) De la misma forma en la que el río Ganges se inclina hacia el mar, tiene un declive hacia el mar, fluye hacia el mar y se extiende totalmente hacia el mar, así también la

asamblea del maestro Gautama, con sus renunciantes a la vida hogareña y sus laicos, se inclina hacia Nibbāna, tiene una inclinación hacia Nibbāna, fluye hacia Nibbāna y se extiende completamente hacia Nibbāna.

(M 73.14, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

La vía produce muchos beneficios complementarios que pueden fácilmente tornarse en una distracción o desvío; sin embargo, Nibbāna fue ciertamente el propósito principal del compromiso del Buda en cuanto a compartir estas formas de práctica.

13.10) Así que esta vida santa, *bhikkhus*, no tiene la ganancia, el honor y renombre como su beneficio, o el logro de la virtud como su beneficio, o el logro de la concentración como su beneficio, o el conocimiento y visión como beneficio. Pero es esta inamovible liberación de la mente lo que es el objetivo de la vida santa, su duramen [su esencia] y su fin.

(M 29.7, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

13.11) Amigo, cuando te preguntaron: “Pero, amigo, ¿es con objeto de la purificación de la virtud que se vive la vida santa bajo [la guía] del Bendito?”, tú contestaste: “No, amigo”. Cuando te preguntaron: “¿Es acaso entonces para la purificación de la mente... de los puntos de vista... de la purificación mediante la superación de la duda... de la purificación

mediante el conocimiento y visión de lo que es y lo que no es la vía... de la purificación mediante el conocimiento y la visión de la vía... de la purificación mediante el conocimiento y visión de que la vida santa se vive bajo [la guía] del Bendito?”.

Amigo, es en aras del Nibbāna final sin apego que se vive la vida santa bajo [la guía] del Bendito.

(M 24.10, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El Buda da una bonita descripción del proceso de entrenamiento gradual comparándolo con el oro refinado. Dadas las condiciones correctas, el oro es puro, pero aún puede tener impurezas que exigen un proceso de refinamiento. En forma similar, no obstante que la mente es inherentemente pura y Nibbāna es *evidente aquí y ahora*, se requiere un proceso en el que se disipen las obstrucciones.

13.12) Hay, oh monjes, impurezas burdas en el oro, tales como tierra y arena, gravilla y arenilla. Ahora bien, el orfebre o su aprendiz primero vierten el oro en un receptáculo y lo lavan, enjuagan y lo limpian completamente. Una vez hecho esto, aún permanecen en grado moderado impurezas en el oro, tales como gravilla y arena burda. Entonces el orfebre o su aprendiz lo lavan, enjuagan y lo limpian nuevamente. Cuando esto se ha hecho, aún permanecen pequeñas impurezas en el oro, tales como arena fina y polvo

negro. Entonces el orfebre o su aprendiz repiten el lavado y sólo permanece polvo de oro.

Ahora vierten el oro en un crisol, lo funden y lo derrieten. Pero todavía no lo sacan del recipiente, ya que la escoria aún no se ha eliminado completamente y el oro no es suficientemente manejable, trabajable y brillante; aún es quebradizo y no es fácilmente moldeable. Pero llega un momento en el que el orfebre o su aprendiz repiten el fundido completamente, de manera que las imperfecciones son eliminadas por completo. El oro es ahora completamente manejable, trabajable y brillante, y es fácilmente moldeable. Cualquier ornamento que el orfebre quiera hacer de él, ya sea una diadema, unos aretes, un collar o una cadena de oro, el oro puede ahora usarse con ese fin.

Es similar, monjes, con un monje devoto al entrenamiento de la mente superior: en él se encuentran impurezas burdas, propiamente, mala conducta corporal, verbal y mental. Tales conductas un monje sincero y capaz las abandona, las desvanece, las elimina y las erradica. Cuando las ha abandonado, aún hay impurezas de grado moderado que se adhieren a él, a saber, pensamientos de sensualidad, pensamientos de mala voluntad y pensamientos de violencia. Tales pensamientos un monje sincero y capaz los abandona, los desvanece, los elimina y los erradica.

Cuando ha abandonado éstos, aún hay algunas impurezas sutiles que se adhieren a él, a saber, pensamientos acerca de sus parientes, su país de origen y su reputación. Tales pensamientos un monje sincero y capaz los abandona,



los desvanece, los elimina y los erradica. Cuando ha abandonado éstos, aún permanecen pensamientos acerca de estados mentales superiores experimentados en la meditación. Esa concentración aún no es pacífica y sublime; aún no se ha logrado la tranquilidad completa ni se ha logrado la unificación mental; se mantiene mediante una extenuante supresión de las impurezas [mentales]. Pero llega un momento en el que la mente se torna internamente estable, compuesta, unificada y concentrada. Esa concentración es entonces calmada y refinada; se ha logrado la tranquilidad total y se ha logrado la unificación mental; no es mantenida mediante una extenuante supresión de las impurezas [mentales].

Entonces dirige su mente hacia cualquier estado mental comprensible mediante el conocimiento directo, adquiere la capacidad de comprender ese estado mediante conocimiento directo, en cualquier ocasión en la que las condiciones necesarias se dan.

(A 3.100, traducción de Nyanaponika  
Thera y Bhikkhu Bodhi)

La naturaleza gradual de la vía requiere ser reconocida con objeto de reunir los recursos espirituales adecuados. El preponderante entre ellos es la paciencia, no la paciencia de mecánicamente aguantar a que algo finalmente termine; más bien la aplicación de una constante clara atención a la vía, sin retroceder o huir de sus obstáculos inherentes. Habiendo hecho el compromiso de

entrenarnos a nosotros mismos, necesitamos concluir con consistencia y determinación. Los frutos del entrenamiento no aparecen en forma mágica; se revelan a sí mismos en su propio tiempo, requiriendo una aplicación de esfuerzo constante y hábil.

13.13) Yo digo de aquellos *bhikkhus* que se encuentran en el entrenamiento superior, cuyas mentes aún no han logrado el objetivo y que aún aspiran a la suprema seguridad respecto a las ataduras, que todavía tienen trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando aquellos venerables hacen uso de lugares de descanso adecuados y se asocian con buenos amigos y balancean sus facultades espirituales, entonces pueden lograr por sí mismos con conocimiento directo aquí y ahora la entrada en el objetivo supremo de la vida santa, en aras de la cual los adeptos rectamente se dirigen de la vida hogareña a la vida sin hogar. Viendo este fruto de la diligencia para esos *bhikkhus*, digo que aún necesitan trabajar con diligencia...

*Bhikkhus*, no digo que el conocimiento final es logrado todo en un instante. Por el contrario, el conocimiento final es logrado mediante entrenamiento gradual, mediante práctica gradual, mediante progreso gradual.

¿Y cómo se da el entrenamiento gradual, la práctica gradual, el progreso gradual? Aquí [en esta enseñanza] uno que tiene fe (en el maestro) lo visita; cuando lo ha visitado, le rinde respeto; cuando ha rendido respeto, se dispone a escuchar; cuando se dispone a escuchar, escucha el Dhamma; habiendo

escuchado el Dhamma, lo memoriza; cuando lo ha memorizado, examina el significado de las enseñanzas que ha memorizado; cuando ha examinado el significado, logra la aceptación reflexiva de las enseñanzas; cuando ha logrado la aceptación reflexiva, el entusiasmo surge en esa persona; cuando ha surgido el entusiasmo, aplica su voluntad; habiendo aplicado su voluntad, hace un escrutinio [con discernimiento]; habiendo hecho escrutinio, se esfuerza; habiéndose esforzado con resolución, entiende con el cuerpo [mental] la verdad final y la ve mediante la penetración con sabiduría.

(M 70.13, 22 y 23, traducción de  
Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

## UN CAMINO NATURAL

Este entrenamiento gradual posee una naturalidad. El cultivo de las cualidades básicas conduce naturalmente a cualidades más avanzadas. Por ejemplo, una de las formas comunes de enseñar los fundamentos del entrenamiento es el de enfatizar las cualidades de generosidad, virtud y meditación (*dāna, sīla, bhāvanā*). Cuando uno es generoso y se deleita en el dar, el corazón [la mente] tiende a estar gozoso y satisfecho. Esto es el soporte del cultivo de la virtud, ya que un corazón satisfecho y contento fácilmente se inclina hacia la autorrestricción y la compostura. Con esta compostura, junto con la ausencia de remordimiento que otorga la virtud, el corazón se asienta y se enfoca

fácilmente. De esta manera la meditación progresa en forma más uniforme y la mente se abrillanta naturalmente, haciéndola adecuada para ver las cosas como realmente son.

Es útil reconocer esta tendencia hacia las cualidades buenas para promover más cualidades buenas, de manera que podamos nutrir las causas adecuadas para lograr los resultados que buscamos. De otra forma podremos tener la inclinación a querer experimentar los frutos del entrenamiento antes de que la maduración de la fruta haya sucedido. Una imagen que el venerable Ajahn Chah frecuentemente usaba era la de una persona cuidando un huerto de árboles frutales. Su obligación sería preparar la tierra, fertilizarla, regarla y mantener las plagas lejos del árbol, y por el contrario no jalar del árbol para hacerlo crecer más rápidamente o esperar con anticipación a un lado a esperar que salgan los frutos milagrosamente. Cuando las obligaciones han sido cumplidas completamente, la fruta aparecerá de acuerdo con su propia naturaleza.

13.14) Meghiya, mientras la liberación de la mente aún no está madura, cinco cosas conducen a su madurez. ¿Cuáles son estas cinco? Primero, un *bhikkhu* tiene buenos amigos y compañeros. Segundo, un *bhikkhu* es perfecto en virtud, restringido con la restricción del Pāṭimokkha, perfecto en conducta y recurso, y, viendo temor en la mínima falta, entrena mediante el dar efecto a los preceptos del entrenamiento. Tercero, es alguien que a voluntad no encuentra problema o reserva para hablar en lo que concierne a

la modestia, a lo que favorece la liberación de la mente, a lo que conduce al desapasionamiento total, al desvanecimiento [de las corrupciones], al cese, a la pacificación, al conocimiento directo, a la iluminación, Nibbāna, es decir, a la conversación concerniente a querer poco, al contento, reclusión, disociación con la sociedad, el fomento del esfuerzo, la virtud, concentración, entendimiento, liberación, conocimiento y visión de la liberación. Cuarto, un *bhikkhu* es enérgico para abandonar cosas malsanas y para dar efecto a cosas sanas; es firme, persistente e incansable con respecto a las cosas sanas. Quinto, un *bhikkhu* posee entendimiento; tiene el entendimiento penetrante de los nobles acerca del surgimiento y cese que conduce al fin completo del sufrimiento.

Ahora bien, cuando un *bhikkhu* tiene buenos amigos y buenos compañeros, se esperaría de él que fuera virtuoso... que fuera alguien que a voluntad encuentra... conversación tal que concierne a la modestia... que sea enérgico en abandonar cosas malsanas y en dar efecto a cosas sanas... que tenga el entendimiento penetrante de los nobles acerca del surgimiento y cese que conduce al fin completo del sufrimiento.

Pero con objeto de establecerse en esas cinco cosas un *bhikkhu*, adicionalmente, debe mantener en sí estas cuatro cosas. La repulsión (con respecto al aspecto no atractivo del cuerpo) debe ser mantenida por él con el propósito de abandonar el deseo; la amistad benevolente, con el propósito de abandonar la mala voluntad; la atención a la respiración,

con objeto de cortar el pensamiento discursivo; la percepción de la transitoriedad, con el fin de eliminar el engreimiento *yo soy*, ya que, cuando una persona percibe la transitoriedad, la percepción del *no yo* se establece en él; y cuando una persona percibe el *no yo*, llega a la eliminación del engreimiento *yo soy*, y eso es Nibbāna aquí y ahora.

(A 9.3, Ud. 4.1, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli)

13.15) Allí, *bhikkhus*, la visión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la visión correcta viene primero? En una persona de visión correcta la intención correcta nace; en uno de intención correcta el lenguaje correcto nace; en uno de lenguaje correcto la acción correcta nace; en uno de acción correcta el modo de subsistencia correcto nace; en uno de modo de subsistencia correcto el esfuerzo correcto nace; en uno de esfuerzo correcto la atención correcta nace; en uno de atención correcta la concentración correcta nace; en uno de concentración correcta el conocimiento correcto nace; en uno de conocimiento correcto la liberación correcta nace. Así, *bhikkhus*, la vía del discípulo en entrenamiento superior posee ocho factores; el *arahant* posee diez factores.

(M 117.34, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

13.16) Es natural que en una persona virtuosa, una de virtud consumada, surgirá la libertad respecto al remordimiento... Es natural que en una persona libre de remordimiento surgirá el contento... Es natural que en una persona contenta el

gozo surgirá... Es natural que en una persona gozosa el cuerpo se calmará... Es natural que en una persona de cuerpo calmado surgirá la felicidad... Es natural que la mente de una persona que siente felicidad se concentrará... Es natural que una persona cuya mente está concentrada verá las cosas tal como son... Es natural que una persona que ve las cosas tal como son se tornará desencantada y desapasionada... Es natural que una persona desencantada y desapasionada logrará el conocimiento y visión de la liberación.

(A 10.2)

13.17) *Bhikkhus*, cuando se cultiva y desarrolla la atención a la respiración, es de gran fruto y gran beneficio. Cuando la atención a la respiración es cultivada y desarrollada, cumple el requisito de los *cuatro fundamentos de la atención*. Cuando los *cuatro fundamentos de la atención* se cultivan y desarrollan, cumplen el requisito de los *siete factores de la iluminación*. Cuando los *siete factores de la iluminación* se cultivan y desarrollan, cumplen el requisito del verdadero conocimiento y liberación.

(M 118.15, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

#### UNA VÍA MEDIA

No obstante que la vía siga un orden natural de desarrollo, el progreso no está asegurado simplemente tomando el primer paso. Es necesario evaluar el propio progreso en

forma continua para asegurarse de que uno no se está desviando de la vía y para hacer correcciones cuando sea necesario. Ésta es la razón por la cual el Buda describió la vía como una *vía media*, y dio instrucciones acerca de cómo detectar cuando la práctica se desvía hacia los extremos.

Ajahn Chah dijo en una ocasión que como maestro simplemente observaba a la gente practicar como uno que observa a alguien caminando a lo largo de un camino. Cuando tomaban la dirección equivocada hacia la izquierda, les gritaba: “Ve a la derecha, ve a la derecha”. Y cuando veía a alguien saliéndose en una tangente hacia la derecha, les aconsejaba: “Ve a la izquierda, ve a la izquierda”.

No obstante que somos afortunados de poder encontrar un maestro como éste para que nos ayude a iniciar la vía, no podemos depender del maestro para que revise todo para nosotros. Debemos aprender a tomar la función de revisor de nosotros mismos. Al hacerlo estamos poniendo el principio del entendimiento correcto y nuestro entendimiento de causa y efecto en práctica, y así desarrollar gradualmente nuestra facultad de discernimiento hasta el punto en el que se pueden lograr conocimientos introspectivos que son verdaderamente liberadores. Al mismo tiempo evitamos los errores que vienen de enfocarnos demasiado en el tiempo requerido para completar la vía. De esta forma, no fracasamos en reconocer la importancia de los pasos que tomamos en el presente inmediato.

Con objeto de revisar qué tan centrada está nuestra práctica en el presente se requiere que nunca perdamos



la vista de lo inmediato de la vía. Y también nos provee con motivación en la práctica, al tiempo en que vemos por nosotros mismos que los resultados de la vía no se guardan para el final.

Lo medio de la *vía media* no es un fácil separar-la-diferencia entre nuestros apegos y hábitos inhábiles, y entonces salir con un compromiso cómodo entre los dos (ver § 9.10). Implica un entendimiento circunspecto y cuidadoso de cómo funciona la mente y una habilidad para encontrar el balance que verdaderamente penetre nuestra ignorancia y deseo. Algunas veces este balance es sólo eso: el balance de dos extremos en un continuo que puede ser dañino en cualquier extremo, pero de ayuda en el medio. Esto es especialmente verdadero en los casos en donde el continuo concierne extremos de comportamiento o motivación, como en las primeras palabras del Buda a sus primeros cinco discípulos:

13.18) *Bhikkhus*, estos dos extremos no deben seguirse por uno que ha avanzado hacia la vida sin hogar. ¿Cuáles son esos dos? La búsqueda de la felicidad sensual en los placeres sensoriales, la cual es baja, vulgar, la vía de la persona común, innoble, sin beneficio; y la búsqueda de la automortificación, la cual es dolorosa, innoble, sin beneficio. Sin inclinarse hacia estos dos extremos, el *tathāgata* ha despertado ante la vía media, la cual da lugar a la visión, al conocimiento, la cual conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna.

¿Y cuál, *bhikkhus*, es esa vía media ante la que ha despertado el *tathāgata*, la cual da lugar a la visión, al conocimiento, la cual conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna? Es este *noble sendero óctuple*; a saber: visión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

(S 56.11, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Algunas veces el balance es interno y directamente relacionado con los aspectos más sutiles del entrenamiento mental.

13.19) ¿Y cómo, *bhikkhus*, se desarrollan y se cultivan las cuatro bases del poder espiritual de modo que den un gran fruto y beneficio?

Aquí [en esta enseñanza], *bhikkhus*, un *bhikkhu* desarrolla la base para el poder espiritual que posee concentración debida al deseo y las formaciones volitivas de esfuerzo, pensando: “De esta forma mi deseo no será ni muy relajado ni muy tenso; y no estará constreñido internamente o distraído externamente”. Y permanece percibiendo antes y después: “Así como antes, así después; así como después, así antes; así como abajo, así arriba; así como de día, de noche; así como de noche, de día”. Así, con una mente abierta y sin desarrollar, desarrolla una mente imbuida de luminosidad.

...la base de poder espiritual que posee concentración debida al esfuerzo... concentración debida a la mente...

concentración debida a la investigación... desarrolla una mente imbuida con luminosidad.

¿Y cuál es, *bhikkhus*, el deseo que es muy relajado? Es el deseo acompañado de la flojera, asociado a la flojera. A esto se le llama el deseo que es muy relajado.

¿Y cuál es, *bhikkhus*, el deseo que es muy tenso? Es el deseo acompañado de la agitación, asociado a la agitación. A esto se le llama el deseo que es muy tenso.

¿Y cuál es, *bhikkhus*, el deseo que está constreñido internamente? Es el deseo acompañado del letargo y torpeza [mental], asociado con el letargo y torpeza. A esto se le llama el deseo que está constreñido internamente.

¿Y cuál es, *bhikkhus*, el deseo que está distraído externamente? Es el deseo que está repetidamente distraído externamente, repetidamente perturbado, debido a los cinco ramales de los placeres sensoriales. A esto se le llama el deseo que está distraído externamente.

¿Y cómo, *bhikkhus*, un *bhikkhu* permanece percibiendo antes y después?: “Así como antes, así después; así como después, así antes”. Aquí, *bhikkhus*, la percepción de antes y después es bien asida por un *bhikkhu*, es bien atendida, bien considerada, bien penetrada por medio de sabiduría. Es de esta forma, *bhikkhus*, que un *bhikkhu* permanece percibiendo antes y después: “Así como antes, así después; así como después, así antes”.

¿Y cómo, *bhikkhus*, un *bhikkhu* permanece: “así como abajo, así arriba; así como arriba, así abajo”? Aquí, *bhikkhus*, un *bhikkhu* revisa su propio cuerpo hacia arriba desde la planta de

los pies y hacia abajo desde la punta de los pelos [de la cabeza], cubierto por la piel, como lleno de muchos tipos de impurezas: “En este cuerpo hay pelo de la cabeza, pelo corporal, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, contenido del estómago, excremento, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, aceite, saliva, moco, fluido sinovial, orina”. De esta forma, *bhikkhus*, ese *bhikkhu* permanece: “así como abajo, así arriba; así como arriba, así abajo”.

¿Y cómo, *bhikkhus*, un *bhikkhu* permanece: “así como de día, así de noche; así como de noche, así de día”? Aquí, *bhikkhus*, en la noche un *bhikkhu* desarrolla la base del poder espiritual que posee concentración debida al deseo y formaciones volitivas de esfuerzo por medio de las mismas cualidades, las mismas características, los mismos aspectos, que desarrolla para esa base de poder espiritual durante el día. De otra forma, desarrolla de día la base de poder espiritual que posee concentración debida al deseo y las formaciones volitivas de esfuerzo por medio de las mismas cualidades, las mismas características, los mismos aspectos, que desarrolla para esa base de poder espiritual durante la noche. De esta forma, *bhikkhus*, ese *bhikkhu* permanece “así como de día, de noche; así como de noche, de día”.

¿Y cómo, *bhikkhus*, un *bhikkhu*, con una mente abierta y sin desarrollar, desarrolla la mente imbuida con luminosidad? Aquí, *bhikkhus*, la percepción de la luz es bien asida por un *bhikkhu*; la percepción del día está bien resolta. Es de esta forma, *bhikkhus*, que un *bhikkhu*, con una

mente que está abierta y no desarrollada, desarrolla la mente imbuida con luminosidad...

En forma similar para las otras tres bases del poder espiritual: esfuerzo, mente e investigación.

*Bhikkhus*, cuando las cuatro bases del poder espiritual han sido desarrolladas y cultivadas de esta forma, un *bhikkhu*, mediante la destrucción de las corrupciones, en esta misma vida entra y permanece en la liberación de la mente incorrupta, liberada mediante sabiduría, realizándola por sí mismo con conocimiento directo.

(S 51.20, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Otros pasajes, más sucintos, ponen énfasis en el punto de forma similar.

13.20) El abandono tanto de la infelicidad como de los placeres sensoriales, el disipar el letargo, el mantener a raya las ansiedades, la ecuanimidad y atención plena purificadas, con la inspección de las cualidades mentales presta al frente:

A ello llamo la gnosis de la emancipación, la rotura abierta de la ignorancia. Sin deleitarse en la sensación, dentro y fuera:

Uno viviendo atento de esta forma pone un alto a la conciencia.

(SN 1106-1107, 1111, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

13.21) Domina el deseo de placeres sensoriales, y ve la renuncia como un descanso. Que no haya algo rechazado o asido por ti. Quema lo que es *el antes* y no tengas nada para *el después*. Si no te sujetas a lo que está *en medio*, proseguirás, en calma.

(SN 1098, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

No obstante que estos pasajes muestran la *vía media* como el balance de dos extremos de un continuo, hay otras instancias en las que el Buda define la *vía media* como una aproximación precisa que corta a través de ese continuo por completo. Esto es especialmente aparente en pasajes en los que discute la *vía media* en términos, no de motivación o comportamiento, sino de *visión correcta*. El Buda a menudo hace hincapié en la importancia radical de la *visión correcta*:

13.22) No concibo ninguna otra cualidad mediante la cual surjan cualidades hábiles que no han surgido, y cualidades hábiles que ya han surgido crezcan y proliferen, como la visión correcta. Cuando una persona tiene visión correcta, surgen las cualidades hábiles que no habían surgido, y las cualidades hábiles que han surgido crecen y proliferan.

(A 1.182)

Pero esto no es visión correcta asida como algo ortodoxo. En su lugar, es una correcta percepción de la verdad que conduce a la práctica correcta y que produce los resultados correctos. Por añadidura, uno no defiende y se adhiere a

la práctica a toda costa. En su lugar, uno debe continuamente alinear las propias nociones y la práctica de modo que se penetre a través de la concepción errónea de que todas las opciones disponibles para nosotros pueden ser expresadas como alternativas. Esto permite proveer una perspectiva que es más intuitiva y centrada en el momento presente.

13.23) En Sāvathī. Entonces el venerable Kaccānagotta se aproximó al Bendito, le rindió homenaje, se sentó a su lado y le dijo:

—Venerable señor, se dice “visión correcta, visión correcta”. ¿De qué forma, venerable señor, hay noción correcta?

—Este mundo, Kaccāna, en su mayor parte depende de una dualidad: la noción de existencia y la noción de no existencia. Pero para uno que ve el origen del mundo tal como es, con sabiduría correcta, no hay noción de no existencia respecto al mundo. Y para uno que ve el cese del mundo tal como es, con sabiduría correcta, no hay noción de existencia respecto al mundo.

”Este mundo, Kaccāna, está casi en su totalidad encadenado por los compromisos, el apego y la adherencia. Pero aquél [con visión correcta] no se compromete ni se aferra a ese compromiso y apego, punto de vista, adhesión o tendencia subyacente; no toma una postura respecto a *mi yo*. No tiene duda o perplejidad de que lo que surge es sólo sufrimiento que surge, y lo que cesa no es más que el

sufrimiento cesando. Su conocimiento de esto es independiente de los demás. Es de esta forma, Kaccāna, que hay noción correcta.

“‘Todo existe’, Kaccāna, éste es un extremo. ‘Nada existe’, éste es el segundo extremo. Sin inclinarse hacia cualquiera de estos extremos, el *tathāgata* enseña el Dhamma por el medio...”

(S 12.15, traducción de Bhikkhu Bodhi)

13.24) *Bhikkhus*, asidos por dos tipos de nociones algunos *devas* y seres humanos se quedan cortos y otros se sobrepasan; sólo aquellos con visión ven.

¿Y cómo, *bhikkhus*, algunos se quedan cortos? Los *devas* y humanos disfrutaban siendo, se deleitan en ser, se satisfacen con ser. Cuando se les enseña el Dhamma para el cese del ser, sus mentes no se adentran en ello o adquieren confianza en ello o se establecen en ello o se deciden por ello. Así, *bhikkhus*, algunos se quedan cortos.

¿Y cómo, *bhikkhus*, algunos se sobrepasan? Ahora bien, algunos se angustian, se avergüenzan o se disgustan por este mismo *ser* y se regocijan en [la idea del] *no ser*, asegurando: “En la medida en que este ser, buenos señores, cuando el cuerpo perece en la muerte, se aniquila y se destruye y no existe después de la muerte –esto es pacífico, esto es excelente, ¡esto es la realidad!–”. Así, *bhikkhus*, algunos se sobrepasan.

¿Y cómo, *bhikkhus*, ven aquellos que tienen visión? Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* ve lo que ha llegado



a ser como lo que ha llegado a ser. Habiéndolo visto así, practica la vía para apartarse, para el desapasionamiento, para el cese de lo que ha llegado a ser. Así, *bhikkhus*, ven aquellos con visión.

(Iti. 49, traducción de John D. Ireland)

El acto de adherirse a las nociones de ser o de no ser forma la base de nuestro malentendido en la vida. Cuando nos asimos al ser, fomentamos una tendencia a buscar formas de incrementar nuestra gratificación, confort y placer para ese ser. Cuando nos asimos al no ser, el columpio va en dirección del nihilismo, miedo, aversión a la cualidad de ser. Esto es poner las cosas un poco en forma sobresimplificada, pero mientras reflexionamos y extrapolamos a partir de estas dos posiciones podemos ver cómo pueden dar lugar al surgimiento de una multitud de verdaderas dificultades.

La medianía de la visión correcta evita otros continuos también, particularmente en el ámbito de las especulaciones religiosas o filosóficas.

13.25) En Sāvattthī. Entonces un cosmólogo brahmán fue a donde el Bendito y, al llegar, intercambió saludos corteses con él. Después del intercambio amigable de saludos corteses y cortesías se sentó a un lado. Mientras permanecía sentado dijo al Bendito:

—Ahora bien, maestro Gautama, ¿todo existe?

—*Todo existe* es la antigua forma de cosmología, brahmán.

—Entonces, maestro Gautama, ¿todo no existe?

—*Todo no existe* es la segunda forma de cosmología, brahmán.

—¿Entonces acaso todo es una unidad?

—*Todo es una unidad* es la tercera forma de cosmología, brahmán.

—¿Entonces acaso todo es una pluralidad?

—*Todo es una pluralidad* es la cuarta forma de cosmología, brahmán. Evitando estos dos extremos, el *tathāgata* enseña el Dhamma por la vía media. De la ignorancia como condición vienen las fabricaciones [formaciones volitivas]. De las fabricaciones como condición viene la conciencia. De la conciencia como condición vienen la mente y materia. De la mente y materia como condición vienen las seis bases sensoriales. De las seis bases sensoriales como condición viene el contacto. Del contacto como condición viene la sensación. De la sensación como condición viene el deseo. Del deseo como condición viene el apego/la sustentación. Del apego/sustentación como condición viene el llegar a ser. Del llegar a ser como condición viene el nacimiento. Del nacimiento como condición entran en juego la vejez y la muerte, la pena, la lamentación, el dolor, la angustia y la desesperanza. Tal es el origen de esta completa masa de estrés y sufrimiento. Ahora bien, del cese y desvanecimiento sin residuo de esa misma ignorancia viene el cese de las fabricaciones. Del cese de las fabricaciones viene el cese de la conciencia. Del cese de la conciencia viene el cese de la mente y materia. Del cese de la mente y materia viene el cese de

las seis bases sensoriales. Del cese de las seis bases sensoriales viene el cese del contacto. Del cese del contacto viene el cese de la sensación. Del cese de la sensación viene el cese del deseo. Del cese del deseo viene el cese del apego/la sustentación. Del cese del apego/la sustentación viene el cese del llegar a ser. Del cese del llegar a ser viene el cese del nacimiento. Del cese del nacimiento, entonces cesa toda la vejez y la muerte, la pena, la lamentación, el dolor, la angustia y la desesperanza. Tal es el cese de esta completa masa de estrés y sufrimiento.

—¡Magnífico, maestro Gautama! ¡Magnífico! Así como él hubiera enderezado lo que estaba volteado, revelado lo que estaba escondido, mostrado la vía a alguien perdido o llevado una lámpara a la oscuridad para que los ojos pudieran ver formas, de la misma manera el maestro Gautama ha —mediante varias líneas de razonamiento— hecho claro el Dhamma. Voy por refugio al maestro Gautama, al Dhamma y a la comunidad de monjes. Que el maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él por refugio, desde este día para el resto de la vida.

(S 12.48, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

13.26) En Sāvaththī. Entonces el vagabundo Timbaruka se acercó al Bendito e intercambió saludos con él. Cuando hubo concluido los saludos y la plática cordial, se sentó a un lado y le dijo:

—¿Cómo es, maestro Gautama: uno crea el placer y el dolor?

—No es así, Timbaruka –dijo el Bendito.

—Entonces, maestro Gautama, ¿el placer y el dolor son creados por otros?

—No es así, Timbaruka –dijo el Bendito.

—¿Cómo es entonces, maestro Gautama, acaso el placer y el dolor son creados ambos por uno mismo y por otros?

—No es así, Timbaruka –dijo el Bendito.

—¿Entonces, maestro Gautama, el placer y el dolor han surgido en forma fortuita, no siendo creados por uno mismo o por otros?

—No es así, Timbaruka –dijo el Bendito.

—¿Cómo es entonces, maestro Gautama: no hay placer ni dolor?

—No es que no haya placer ni dolor, Timbaruka; hay placer y dolor.

—¿Entonces es que acaso el maestro Gautama no sabe ni ve el placer y el dolor?

—No es que no sepa ni vea el placer y el dolor, Timbaruka. Conozco el placer y el dolor, veo el placer y el dolor.

—Ya sea que se le pregunte: “¿Cómo es, maestro Gautama: uno crea el placer y el dolor?” o “¿son creados por otros?” o “¿son creados por uno y otros?” o “¿no son creados por alguno de ellos?”, en cada caso dice: “No es así, Timbaruka”. Cuando se le pregunta: “¿Cómo es entonces, maestro Gautama, no hay placer ni dolor?”, usted dice: “No es que no haya placer ni dolor, Timbaruka; hay placer y dolor”.

Cuando se le pregunta: “¿Entonces es que acaso el maestro Gautama no sabe ni ve el placer y el dolor?”, usted dice: “No es que no haya placer ni dolor, Timbaruka; hay placer y dolor”. Cuando se le pregunta: “¿Entonces es que acaso el maestro Gautama no sabe ni ve el placer y el dolor?”, usted dice: “No es que no sepa ni vea el placer y el dolor, Timbaruka. Conozco el placer y el dolor, veo el placer y el dolor”. Venerable señor, permítase el Bendito explicarme el placer y el dolor. Permítase el Bendito enseñarme acerca del placer y el dolor.

—Timbaruka [si uno piensa] “La sensación y el que la siente son lo mismo” [entonces uno asegura] con referencia a uno existente desde el principio: “El placer y el dolor son creados por uno mismo”. Yo no hablo de esa forma.

En un *sutta* previo el Buda contesta una pregunta similar: “Cuando uno asegura de esa forma, esto es eternalismo”.

—Pero, Timbaruka [si uno piensa], “La sensación es una, el que la siente es otro” [entonces uno asegura] con referencia a uno afectado de la sensación: “El placer y el dolor son creados por otros”. Tampoco hablo de esta forma.

En un *sutta* previo el Buda contesta una pregunta similar: “Cuando uno asegura de esa forma, esto es aniquilacionismo”.

Sin inclinarse hacia cualquiera de los extremos, el *tathāgata* enseña el Dhamma por la vía media:

“Con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas [llegan a ser]; con las formaciones volitivas como condición, la conciencia... Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento. Pero con el cese y desvanecimiento sin residuo de la ignorancia viene el cese de las formaciones volitivas; con el cese de las formaciones volitivas, cesa la conciencia... Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.”

Cuando se hubo dicho esto, el asceta desnudo Timbaruka dijo al Bendito: “¡Magnífico, maestro Gautama!... Tomo refugio en el maestro Gautama, y en el Dhamma, y en la *sangha* de *bhikkhus*. Desde hoy en adelante que el maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha tomado refugio para el resto de la vida”.

(S 12.18, traducción de Bhikkhu Bodhi)

13.27) En una ocasión el venerable Sāriputta y el venerable Mahā Koṭṭhita permanecían cerca de Vārāṇasī, en el parque de los Venados, en Isipatana. Entonces en la noche, saliendo de su reclusión, el venerable Mahā Koṭṭhita fue a donde el venerable Sāriputta y, al llegar, intercambió saludos corteses con él. Después del intercambio de cortesías y saludos amigables, se sentó a un lado. Mientras se sentaba dijo al venerable Sāriputta:

—Ahora bien, dime, amigo Sāriputta: ¿son la vejez y la muerte hechas por uno mismo o por otros o uno

mismo y otros, o no hechos por uno mismo o por otros, o acaso –sin hacerse por uno mismo u otros– surgen espontáneamente?

—No es el caso, amigo Kotṭhita, que la vejez y la muerte sean hechas por uno mismo o por otros; o uno mismo y otros; o no hechos por uno mismo o por otros; o acaso –sin hacerse por uno mismo u otros– surjan espontáneamente. Sin embargo, con el nacimiento como condición viene la vejez y la muerte...

Un intercambio similar continúa a través de los demás eslabones del surgimiento condicionado.

—Es asombroso, amigo Sāriputta. Es sorprendente, amigo Sāriputta, lo bien que fue dicho por el venerable Sāriputta. Y me regocijo en los buenos enunciados del venerable Sāriputta con respecto a estos treinta y seis temas. Si un monje enseña el Dhamma con objeto de lograr el desencanto, el desapasionamiento y el cese con respecto a la vejez y la muerte, merece ser llamado un monje que enuncia el Dhamma. Si practica con objeto de lograr el desencanto, el desapasionamiento y el cese con respecto a la vejez y la muerte, merece ser llamado un monje que practica el Dhamma de acuerdo con el Dhamma. Si mediante el desencanto, el desapasionamiento, el cese y la ausencia de apego o sustentación con respecto a la vejez y la muerte él está liberado, entonces merece ser llamado un monje que ha logrado el Nibbāna en el aquí y ahora...

En forma similar para los demás eslabones del surgimiento condicionado.

(S 12.67, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

La necesidad de una vía de práctica gradual se hace más evidente en tanto reconocemos las muchas diversiones que nos pueden apartar del camino. Sin un entrenamiento claramente deslindado paso a paso, sería muy fácil vagar al azar, buscando un desenlace espiritual mal definido o sumergirnos en una serie de prácticas vagas y nebulosas que no conducen a otro lugar más que a más confusión y dificultad. Al apoyarnos en la vía media, podemos cortar las fuentes internas y externas de la confusión que distraen la mente y le impiden realizar el Nibbāna. Esto requerirá a la larga un dejar ir o renuncia, pero es precisamente para esto que nos prepara este camino gradual de la *vía media*.



## 14. LA PENETRACIÓN SÚBITA

LO DIRECTO DE LA ENSEÑANZA del Buda es un aspecto en el que los practicantes reflexionan regularmente. Los cánticos diarios de la tradición *theravāda* se refieren al Dhamma como *sandiṭṭhiko*, 'evidente aquí y ahora o directamente visible', y *akāliko*, 'atemporal o inmediato'.

Para utilizar verdaderamente el legado de la guía del Buda necesitamos aplicar las formas de práctica tan directa (e inmediatamente) como podamos. Aunque existan 84 000 puertas del Dhamma, la penetración clara de una sola puerta conduce al Nibbāna.

Podemos comparar puertas, o crear puertas, o lijar y pintar puertas, pero eso no nos permite pasar a través de ellas. De manera que estar atento a lo que nos permita pasar por ellas directamente es una parte necesaria de nuestra práctica. De la misma manera en que podemos vagar en forma desorientada durante un largo tiempo en un camino agreste, podemos vagar a lo largo de la vía de práctica del Buda de forma no muy eficaz si no consideramos sabiamente cómo establecer directamente la vía para realizar su verdadero propósito.

14.1) *Bhikkhus*, ésta es la vía directa para la purificación de los seres, para la superación de la pena y la lamentación, para la desaparición del dolor y la congoja, para el logro de la vía verdadera, para la realización de Nibbāna –propiamente, los cuatro fundamentos de la atención–.

(M 10.2, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

14.2) Aquí [en esta enseñanza], Hemaka, con respecto a las cosas que son queridas –vistas, oídas, sentidas y conocidas– existe: el desvanecimiento de la pasión y el deseo, el estado inmortal de Nibbāna.

Aquellos que conocen esto, atentos, totalmente desapegados en el aquí y ahora, están para siempre calmados, han cruzado más allá de los enredos mundanos.

(SN 1086-1087, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Una parte central de la vía directa del Buda es el *dejar ir* o el *no apego*. Esto es algo que debemos hacer en el presente y reconocer el resultado en el aquí y ahora. El grado en el que seamos capaces de dejar ir, junto con lo correcto o apropiado de ese dejar ir, es lo que determinará su efecto. Cuando dejamos ir lo bueno y virtuoso, como cuando simplemente lo dejamos o lo abandonamos negligentemente, eso tenderá a crear más sufrimiento y problemas. Cuando dejamos ir nuestros hábitos destructivos en forma hábil, tiene un efecto muy diferente. El dejar ir de obstrucciones más sutiles tiene resultados más refinados.

Continuando con la imagen de la plataforma continental de la India –su pendiente gradual, seguida de una aguda caída–, hay una necesidad de establecer el fundamento gradual de la práctica firmemente y de afilar nuestro discernimiento continuamente mediante el monitoreo de nuestro progreso, pero también está la necesidad de buscar el punto de dejar ir que conduce a la penetración.

El Buda continuamente indicaba la sabiduría como el factor central de la vía. Esto subyace en el entrenamiento y también modula el mismo de manera que rinda frutos en forma de liberación. El Noble Óctuple Sendero inicia con los factores de sabiduría –visión correcta e intención correcta–. Las cinco facultades espirituales de fe, energía, atención, concentración y sabiduría culminan en la sabiduría. Cualquier *dejar ir* debe basarse en sabiduría.

14.3) *Bhikkhus*, de la misma forma en la que las pisadas de todos los seres vivientes que caminan caben en la huella del elefante y la huella del elefante se declara ser la principal debido a su tamaño, de la misma manera, entre los pasos que conducen a la iluminación, la facultad de sabiduría se declara como la principal para el propósito de lograr la iluminación.

(S 48.54, traducción de Bhikkhu Bodhi)

14.4) *Bhikkhus*, a causa de que un *bhikkhu* ha desarrollado y cultivado una facultad, el *bhikkhu* ha destruido las

corrupciones y declara por consiguiente el conocimiento definitivo. ¿Y cuál es esa facultad?

La facultad de la sabiduría. Para un discípulo noble que posee sabiduría, la fe que se deriva de ella se torna estable, la energía que se deriva de ella se torna estable, la atención que se deriva de ella se torna estable, la concentración que se deriva de ella se torna estable.

*Bhikkhus*, que un *bhikkhu* que ha destruido las corrupciones declare el conocimiento final se debe a que esta facultad ha sido desarrollada y cultivada, a saber: “Entiendo: el nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, no hay más [devenir a este] estado de ser”.

(S 48.45, traducción  
de Bhikkhu Bodhi)

14.5) Aquí, Mogallana, un monje ha aprendido esto: “No hay nada digno de aferrarse a ello”. Si un monje ha aprendido que no hay nada digno de aferrarse a ello, directamente sabe todo; al saber directamente todo, entiende completamente todo; cuando entiende completamente todo, cualquier sensación que experimenta, ya sea agradable, dolorosa o ni agradable ni dolorosa, en relación con esas mismas sensaciones, permanece contemplando la transitoriedad, contemplando el desapasionamiento, contemplando el cese, contemplando la renuncia. Cuando permanece así contemplando lo transitorio, el desapasionamiento, el cese y la renuncia a esas sensaciones no se apega a nada en el

mundo; sin apegarse, no se agita; al no estar agitado, personalmente logra el Nibbāna.

(A 7.58, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

Un discurso en el Saṃyutta Nikāya también contiene la misma frase: “Nada hay digno de aferrarse a ello” (en pali: *sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*). En esta versión particular se traduce como “No vale la pena adherirse a nada”. Con esta percepción y actitud en mente, puede haber un cambio radical en cómo nos relacionamos con el mundo, y ese cambio abre la vía a la libertad:

14.6) —Pero, venerable señor, ¿cómo debe un *bhikkhu* saber, cómo debe ver, para que pueda abandonar la ignorancia y hacer surgir el conocimiento verdadero?

—Aquí, *bhikkhu*, un *bhikkhu* ha escuchado: “No vale la pena adherirse a nada”. Cuando un *bhikkhu* ha escuchado “No vale la pena adherirse a nada”, directamente sabe todo. Habiendo sabido todo directamente, entiende completamente todo. Habiendo entendido todo completamente, ve todos los signos en forma diferente. Ve el ojo en forma diferente, ve las formas en forma diferente [y así sucesivamente con todas las bases sensoriales]... cualquier sensación que surge con el contacto mental como condición... eso también lo ve diferente.

”Cuando, *bhikkhu*, un *bhikkhu* ve y sabe de esta forma,

la ignorancia es abandonada por él y el conocimiento verdadero surge.”

(S 35.80, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El no apego conducente a la liberación no es un desapego general o indiscriminado con respecto a todo. Debe haber discernimiento en relación con lo que es apropiado y lo que facilitará la realización para poner fin al sufrimiento. Ajahn Chah usaba el símil de la compra de un coco para ilustrar este punto:

14.7) El Buda dice que debemos practicar mediante el dejar ir. Es difícil entender esta práctica de dejar ir, ¿no es así? Si dejamos ir, entonces no practicamos, ¿no es así? Ya que hemos dejado ir [la práctica].

Supongamos que usted fuera a comprar unos cocos en el mercado, y mientras los llevara de regreso alguien le preguntara la razón por la cual los compró.

“Los compré para comer”, diría.

“¿Comerá también la cáscara?... ¿No?, ¡no le creo! Si no va a comer las cáscaras, entonces ¿por qué las compró también?”

Bueno, ¿cómo contestaría? Practicamos con deseo. Si no tuviéramos deseo no practicaríamos. Practicar con deseo es *taṇhā*. ¿Saben? Viendo de esta forma puede dar lugar al surgir de la sabiduría. Por lo que respecta a esos cocos, por supuesto que no va a comer las cáscaras. Entonces ¿por qué las toma también? Porque no ha llegado el tiempo

de tirarlas aún. Son útiles para recubrir los cocos. Si después de haberse comido el coco tira las cáscaras, no hay problema.

Nuestra práctica es así. Cuando el Buda nos instruye a no actuar con deseo, hablar con deseo o caminar o sentarnos o comer con deseo, lo que quiere decir es que debemos hacer estas cosas con desapego. Es como traer cocos del mercado. No vamos a comer la cáscara, pero aún no es tiempo de tirarla. La leche de coco, la pulpa y la cáscara vienen todas juntas; cuando compramos el coco, compramos todo el paquete. Si alguien quiere acusarnos de comer las cáscaras de coco, ése es su problema; sabemos lo que hacemos. Así es como es la práctica.

Ajah Chah, *Alimento para el corazón*, pp. 241-242.

¿Qué es lo que hay que dejar ir? El Buda indica cuatro tipos básicos de apego (*upādāna*) que conducen a los enredos y el sufrimiento. Cuando somos capaces de abandonar estas formas de apego y la ignorancia en la que se basan, el corazón tiene la oportunidad de experimentar la libertad.

14.8) *Bhikkhus*, cuando la ignorancia se abandona y el conocimiento verdadero ha surgido en un *bhikkhu*, entonces, con el desvanecimiento de la ignorancia y el surgimiento del conocimiento verdadero, ya no se apega más a los placeres sensoriales (*kāmupādāna*), ya no se apega más a los puntos

de vista (*diṭṭupādāna*), ya no se apega más a las reglas y observancias (*sīlabatupādāna*), ya no se apega más a una doctrina del yo (*attavādupādāna*). Cuando no se apega, no se agita. Cuando no está agitado, personalmente logra Nibbāna. Entiende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, no hay más devenir en ningún estado de ser”.

(M 11.17, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El primer tipo de apego es a los placeres sensoriales:

14.9) En una ocasión el Bendito residía entre los bhaggas en Suṃsumāragira, en el bosquedillo de Bhesakaḷā, el parque de los Venados. Entonces el laico Nakulapitā se acercó al Bendito, le rindió homenaje, se paró a un lado y le dijo:

—Venerable señor, ¿cuál es la razón por la cual algunos seres aquí no logran Nibbāna en esta misma vida? Y ¿cuál es la razón por la cual algunos seres logran Nibbāna en esta misma vida?

—Hay, Nakulapitā, formas cognoscibles por el ojo que son deseables, adorables, aceptables, placenteras, sensualmente seductoras, tentadoras. Si un *bhikkhu* busca deleite en ellas, les da la bienvenida y permanece asiéndolas, su conciencia se torna dependiente de ellas y se apega a ellas. Un *bhikkhu* con apego no logra Nibbāna.

”Hay, Nakulapitā, formas cognoscibles por el ojo... fenómenos mentales cognoscibles por la mente que son



deseables, adorables, aceptables, placenteros, sensualmente seductores, tentadores. Si un *bhikkhu* no busca deleite en ellos, no les da la bienvenida y no permanece asiéndolos, su conciencia no se torna dependiente de ellos o se apega a ellos. Un *bhikkhu* sin apego logra Nibbāna.

”Ésta es la causa y razón, Nakulapitā, por la que algunos seres logran Nibbāna aquí, en esta misma vida.”

(S 35.131, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El siguiente pasaje ilustra el peligro de apegarse a una creencia en la purificación por medio de reglas y votos. En el tiempo del Buda (como en el nuestro) muchos tipos de prácticas fueron seguidas asiduamente con la suposición de que proveerían algún tipo de purificación espiritual o resultado deseable. Éstas podían variar desde prácticas ascéticas nefastas hasta rituales bastante hermosos; pero el Buda era muy insistente en asegurar que sin la sabiduría dirigiendo el camino y permeando cualquier práctica adoptada, las prácticas no darían el resultado deseado. La práctica y el objetivo de la misma deben ser proporcionales.

14.10) Entonces Puṇṇa, el hijo de los koliyas, un asceta practicante de los deberes de buey, y también Seniya, un asceta practicante de los deberes de perro, fueron a donde el Bendito. Puṇṇa, el asceta de los deberes de buey, rindió homenaje al Bendito y se sentó a un lado, mientras Seniya, el asceta de los deberes de perro, intercambió saludos con

el Bendito, y cuando estas palabras cordiales y amigables hubieron acabado, él también se sentó a un lado, echado como un perro. Puṇṇa, el asceta de los deberes de buey, le dijo al Bendito:

—Venerable señor, este Seniya es un asceta que cumple los deberes de un perro que hace lo que es difícil hacer: come la comida que se le arroja al suelo. Por mucho tiempo ha tomado esa práctica de los deberes de un perro. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Suficiente, Puṇṇa, deja las cosas así. No me preguntes eso.

Por segunda ocasión... Y por tercera ocasión, el asceta de los deberes de buey dijo al Bendito:

—Venerable señor, este Seniya es un asceta que cumple los deberes de un perro que hace lo que es difícil de hacer: come su comida cuando se le tira al suelo. Por mucho tiempo ha tomado y practicado ese deber de un perro. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Bien, Puṇṇa, ya que ciertamente no te puedo persuadir cuando te digo: “Suficiente, Puṇṇa, deja las cosas así. No me preguntes eso”, entonces te contestaré.

”Aquí, Puṇṇa, alguien desarrolla el deber de perro completamente y sin interrupción; desarrolla el hábito de un perro completa e ininterrumpidamente, desarrolla la mente de perro completa e ininterrumpidamente, desarrolla el comportamiento de perro completa e ininterrumpidamente. Habiéndolo hecho, al desintegrarse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de perros. Pero si posee

tal visión, a saber: 'Mediante esta virtud u observancia o ascetismo o vida santa llegaré a ser un [gran] dios o una deidad [menor]', eso es una visión incorrecta en su caso. Ahora bien, se los aseguro, hay dos destinos para alguien de visión incorrecta: el infierno o el mundo animal. Así que, Puṇṇa, si es exitoso con su deber de perro, eso lo conducirá a la compañía de perros; si fracasa, lo conducirá al infierno."

Cuando esto fue dicho, Seniya, el asceta de los deberes de un perro, lloró a voces y rompió en llanto.

(M 57.2-4, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El tercer aspecto del apego es a los puntos de vista. Como seres humanos tenemos la tendencia de querer atarnos a ciertas opiniones, no por su eficacia para eliminar el sufrimiento, sino porque las vemos como verdad intrínseca.

Estos puntos de vista pueden variar desde nuestra idea de cómo es el mundo a nuestro alrededor, de nuestras opiniones acerca de otros o de nuestras especulaciones acerca de cómo deben ser las cosas. Inevitablemente, como lo indica el Buda, esto conduce a la confusión, a la frustración y al conflicto.

14.11) Hay, *bhikkhus*, estas dos nociones: la noción de la existencia y la noción de la exterminación. Allí, *bhikkhus*, el discípulo noble instruido reflexiona, a saber: "¿Acaso hay algo en el mundo a lo que me pueda apegar sin que sea

censurable?”. Entiende, a saber: “No hay nada en el mundo a lo que me pudiera apegar sin que sea censurable. Ya que si me apego, sería la forma [material] a la que me apegaría, solamente la sensación... sólo la percepción... sólo las formaciones volitivas... sólo la conciencia a la que me apegaría. Con ese apego mío como condición, habría la existencia; con la existencia como condición, el nacimiento; con el nacimiento como condición, vejez y muerte, pena, lamentación, dolor, desagrado y desesperanza llegarían a ser. Ése sería el origen de toda esta masa de sufrimiento.

(S 22.80, traducción  
de Bhikkhu Bodhi)

El Buda dice aquí que no obstante que haya sólo dos puntos de vista de existencia y no existencia, son la base para todos los puntos de vista que puedan sostenerse en el ámbito humano. Cuando nuestra visión se oscurece, todo lo que podemos ver es borroso. Estando sin claridad las cosas, todo lo que podemos hacer es tratar de adivinar la actualidad de la situación. Dada esta confusión interna, no es sorprendente que haya tanta confusión externa en el mundo. Sin embargo, cuando hay visión correcta y visión clara, no hay necesidad de confusión y conflicto. Como decía Ajahn Chah, si vemos una cobra, claramente no iremos cerca de ella. Y como resultado de esto no nos hará daño. De la misma forma, cuando somos conscientes del daño que puede surgir de nuestros puntos de vista u opiniones, podemos alejarnos.

14.12) *Bhikkhus*, hay estos dos puntos de vista: la noción del ser y la del no ser. Cualesquiera reclusos o brahmanes que dependen de la noción del ser adoptan la noción del ser, aceptan la noción del ser, se oponen a la noción del no ser. Cualesquiera reclusos o brahmanes que dependan de la noción del no ser adoptan la noción del no ser, aceptan la noción del no ser, se oponen a la noción del ser.

Cualquier recluso o brahmán que no entienda tal como es el origen, la desaparición, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de estas dos nociones están afectados por la codicia, afectados por el odio, afectados por la ofuscación, afectados por el deseo, afectados por el apego, sin visión, dados a favorecer y a oponer, y se deleitan y disfrutan la proliferación. No están libres del nacimiento, la vejez y la muerte; no están libres de la pena, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza; lo afirmo, no están libres de sufrimiento.

(M 11.6-7, traducción de Bhikkhu  
Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Parte del sufrimiento creado por los puntos de vista u opiniones es el conflicto al que dan lugar. Este conflicto puede no siempre venir de los puntos de vista en sí mismos, sino más bien por la forma en la que las nociones son asidas fuertemente.

Ya sea que sean religiosas, políticas, personales o sociales; ya sea que sean razonables o no razonables; lógicas o ilógicas, el apego a esos puntos de vista es lo que

conduce al conflicto. Por lo que el camino a la paz y la armonía consiste en dejarlas ir.

14.13) Ahora bien, Aggivessana, un hombre sabio entre esos reclusos y brahmanes que sostiene la doctrina y punto de vista de que *todo es aceptable para mí* considera lo siguiente: Si yo me adhiero obstinadamente a mi punto de vista *todo es aceptable para mí* y declaro: “Sólo esto es verdad, lo demás está equivocado”, entonces yo me pondría en desacuerdo con los siguientes otros dos: con un recluso o brahmán que sostiene la doctrina y punto de vista *nada es aceptable para mí* o con un recluso o brahmán que sostiene la doctrina y punto de vista *algunas cosas son aceptables por mí y algunas no lo son*. Puedo entrar en desacuerdo con estos dos, y, cuando hay un desacuerdo, hay disputas; y, cuando hay disputas, hay peleas; cuando hay peleas, hay enojo. Adelantando que para sí mismo habría desacuerdos, disputas, peleas y enojo, abandona ese punto de vista y no toma algún otro punto de vista. Así es como se presenta el abandono de estos puntos de vista, así es como se da la renuncia a esos puntos de vista.

[Y de forma similar cuando se adhiere a los otros puntos de vista de *nada es aceptable para mí y algunas cosas son aceptables para mí y algunas no lo son*.]

(M 74.6-8, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

14.14) Por lo tanto, Mālunkyāputta, recuerda lo que he

dejado sin declaración como no declarado y recuerda lo que he dejado declarado como declarado. ¿Y qué he dejado como no declarado? “El mundo es eterno” lo he dejado como no declarado. “El mundo es finito” lo he dejado como no declarado. “El mundo es infinito” lo he dejado como no declarado. “El alma es lo mismo que el cuerpo” lo he dejado como no declarado. “El alma es una cosa y el cuerpo es otra” lo he dejado como no declarado. “Después de la muerte existe el *tathāgata*” lo he dejado como no declarado. “Después de la muerte el *tathāgata* tanto existe como no existe” lo he dejado como no declarado. “Después de la muerte el *tathāgata* ni existe ni no existe” lo he dejado como no declarado.

¿Por qué razón he dejado todo eso como no declarado? Porque no es de beneficio, no pertenece a los fundamentos de la vida santa, no conduce al desencanto, al no apasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, a Nibbāna. Es por eso que lo he dejado como no declarado.

(M 63.7-8, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El siguiente discurso es del Sutta Nipāta. Es uno de los muchos con un sentido de lo primordial que el Buda consideró al no apego a los puntos de vista como la vía conducente al objetivo.

14.15) El sabio ha abandonado la noción de ego o yo y está libre de adherencias. No depende ni siquiera del conocimiento,

no toma partido en medio de controversias, no tiene nociones dogmáticas.

Para él no hay deseo de luchar por esto o eso, en este mundo o en el próximo. Ha cesado de asociarse con dogmas, ya que no necesita más del solaz que los dogmas proveen. Para el sabio no hay la más mínima noción prejuiciosa con respecto a lo que ve, oye o siente. ¿Cómo podría alguien en el mundo caracterizar por medio del pensamiento a tal purificado que no se ate dogmáticamente a ninguna noción?

Ni forman un dogma particular ni tienen preferencia por algo. Las nociones dogmáticas no son estimadas por ellos. Ese brahmán no está conducido por reglas ni rituales. Así, el resuelto ha ido a la orilla opuesta para ya no regresar jamás.

(SN 800-3, traducción del venerable H. Saddhatissa)

El cuarto tipo de aferramiento es a las doctrinas del ser. Por lo general se traduce como *doctrinas*, pero es más bien el hábito o tendencia de percibir en términos de un *ser*. Esto se puede presentar en las enseñanzas como algo muy abstruso, pero tales hábitos crecen todos de algunas formas muy comunes pero poco sabias de estructurar las cosas en nuestras mentes.

14.16) Así es como atiende no sabiamente: “¿Fui en el pasado? ¿No fui en el pasado? ¿Qué fui en el pasado? ¿Cómo fui en el pasado? ¿Habiendo sido algo, en qué me transformé en el pasado? ¿Seré en el futuro? ¿No seré en el futuro? ¿Qué



seré en el futuro? ¿Cómo seré en el futuro? ¿Habiendo sido algo, en qué me transformaré en el futuro?”. O se encuentra perplejo internamente acerca del presente, a saber: “¿Soy? ¿No soy? ¿Qué soy? ¿Cómo soy? ¿De dónde ha venido este ser? ¿Hacia dónde va este ser?

Cuando atiende sin sabiduría de esta forma, uno de seis puntos de vista surge en él. La noción “el ser existe para mí” surge en él como verdadera y establecida; o la noción “el ser no existe para mí” surge en él como verdadera y establecida; o la noción “percibo el ser con el ser” surge en él como verdadera y establecida; o la noción “percibo el no ser con el ser” surge en él como verdadera y establecida; o la noción “percibo el ser con el no ser” surge en él como verdadera y establecida; o de otra forma tiene alguna noción como la siguiente: “es este ser mío que habla y siente y experimenta aquí y allí el resultado de buenas y malas acciones; pero este ser mío es permanente, duradero, eterno, no sujeto al cambio y durará tanto como la eternidad”. Esta noción especulativa, *bhikkhus*, es lo que se llama el matorral de las nociones, la jungla de las nociones, la contorsión de las nociones, la vacilación de las nociones, el encadenamiento de las nociones. Encadenado por la cadena de las nociones, la persona ordinaria no instruida no está liberada del nacimiento, vejez y muerte, de la pena, lamentación, dolor, congoja y desesperanza. Lo declaro: no está libre del sufrimiento.

(M 2.7-8, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Dejando la urgencia hacia la creación del ser y todas las ideas o nociones que van con ello, el corazón es capaz de experimentar la paz. Esto es difícil, ya que las permutaciones del aferramiento a la doctrina del ser son tan extensas. No obstante que dejar ir pueda parecer directo y lógico, los hábitos que hemos acumulado, y que nos mantienen repitiendo la pauta de apego, están establecidos profundamente.

Tiende a haber la suposición de que las enseñanzas alrededor del no yo son abstractas. Más bien son una medida muy práctica de cómo nos relacionamos con las condiciones básicas de nuestra vida de la mejor manera: las cosas que están muy cercanas o nos son muy familiares como para ver claramente. Cuando nos podemos dar cuenta de que estamos aferrándonos a ideas o concepciones que no están de acuerdo con la realidad y que de hecho intensifican nuestro sufrimiento, podemos dar un paso atrás, enfriar el ardor de nuestra ofuscación y relajar nuestro asir de modo que podamos dejar aquello que no nos pertenecía en primera instancia.

14.17) —*Bhikkhus*, ¿qué piensan?: la forma material ¿es permanente o transitoria?

—Transitoria, venerable señor.

—Aquello que es transitorio ¿es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Aquello que es transitorio, sufrimiento y sujeto al cambio ¿es digno de ser considerado como “Esto es mío, esto

soy, éste es mi ser”?

—No, venerable señor.

—*Bhikkhus*, ¿qué piensan?: las sensaciones... percepciones... formaciones... conciencia, ¿son permanentes o transitorias?

—Transitorias, venerable señor.

—Aquello que es transitorio ¿es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Aquello que es transitorio, sufrimiento y sujeto al cambio ¿es digno de ser considerado como “Esto es mío, esto soy, éste es mi ser”?

—No, venerable señor.

—Por lo tanto, *bhikkhus*, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente... toda forma material debe ser considerada con la adecuada sabiduría propiamente como es, a saber: “Esto no es mío, no soy esto, esto no es mi ser”. Cualquier tipo de sensación... percepción... formaciones... Cualquier tipo de conciencia debe ser considerada con la adecuada sabiduría propiamente como es, a saber: “Esto no es mío, no soy esto, esto no es mi ser”.

”Viendo de esta forma, un discípulo noble bien instruido se torna desencantado con la forma material, con la sensación, con la percepción, con las formaciones y con la conciencia.

”Estando desencantado se torna desapasionado. Mediante el no apasionamiento [su mente] es liberada. Cuando se libera viene el conocimiento: ‘Está liberada’. Entiende: ‘El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida,

lo que se ha tenido que hacer ha sido hecho, no hay más devenir a algún estado de ser'."

Esto es lo que dijo el Bendito. Los *bhikkhus* quedaron satisfechos y deleitados con las palabras del Bendito. Ahora bien, mientras se daba este discurso, mediante el no aferramiento, las mentes de sesenta *bhikkhus* fueron liberadas de las corrupciones.

(M 109.15-18, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Nuestra percepción del mundo externo está inextricablemente atada con nuestro sentido de nosotros mismos. Nuevamente, ésta es una percepción que requiere una atención cuidadosa. Como lo indicó el Buda, nuestra experiencia del mundo fuera de nosotros está compuesta simplemente de impresiones sensoriales que hacen contacto con los órganos sensoriales; no es algo separado de nosotros mismos.

14.18) Entonces un cierto monje fue a donde el Bendito y al arribar, habiéndole rendido una reverencia, se sentó a un lado. Mientras permanecía sentado, dijo al Bendito:

—El mundo, el mundo (*loka*), se dice. ¿En qué sentido se aplica aquí la palabra *mundo*?

—Monje, en tanto que se desintegra (*lujjati*), es llamado *el mundo*. ¿Y qué se desintegra? El ojo se desintegra. Las formas se desintegran. La conciencia visual se desintegra. El contacto visual se desintegra. Y cualquier cosa

que surge dependiente del contacto visual –experimentado como placer, dolor o ni placer, ni dolor– eso también se desintegra. El oído se desintegra. Los sonidos se desintegran... La nariz se desintegra. Los aromas se desintegran... La lengua se desintegra. Los sabores se desintegran... El cuerpo se desintegra. Las sensaciones [táctiles] se desintegran... El intelecto se desintegra. Las ideas se desintegran... La conciencia en el intelecto se desintegra. El contacto en el intelecto se desintegra. Y cualquier cosa que surge en dependencia del contacto en el intelecto –experimentado como placer, dolor o ni placer, ni dolor– eso también se desintegra. En tanto que se desintegra es llamado *el mundo*.

(S 35.82, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

14.19) Amigos, el Bendito se levantó de su asiento y entró en su morada después de recitar una sinopsis corta sin expandir en el significado en detalle, a saber: “*Bhikkhus*, les digo que el fin del mundo no puede ser conocido, visto o alcanzado viajando. Y sin embargo, *bhikkhus*, también digo que sin llegar al fin del mundo no hay cómo acabar con el sufrimiento”.

Entiendo el significado detallado de esta sinopsis como sigue:

Aquello en el mundo mediante lo cual uno percibe el mundo, uno concibe el mundo –a esto se le llama el mundo en la disciplina del noble–. ¿Y qué, amigos, es eso en el mundo mediante lo que uno percibe el mundo, concibe el mundo? El ojo es aquello en el mundo mediante lo cual

uno percibe el mundo, concibe el mundo. El oído... La nariz... La lengua... El cuerpo... La mente es aquello en el mundo mediante lo cual uno percibe el mundo, concibe el mundo –a esto se llama el mundo en la disciplina del noble–.

(S 35.116, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Debido a que nuestras impresiones sensoriales son tan dependientes de nuestros órganos de los sentidos, el sentido del mundo *allí afuera* –opuesto a nuestro ser *aquí adentro*– no está en acuerdo con nuestra experiencia directa. Cuando vemos cómo esta falsa dicotomía causa sufrimiento, la dejaremos y nos liberaremos de nuestro apego a nuestro ser y al mundo.

14.20) Cunda, por lo que respecta a aquellas varias nociones que surgen en el mundo asociadas ya sea con doctrinas del ser o con doctrinas acerca del mundo: si [el objeto] en relación con el cual esas nociones surgen, que es subyacente a ellas, y mediante las cuales son ejercidas se viera tal como es con sabiduría apropiada, a saber: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”, entonces se da el abandono y la renuncia de esas nociones.

(M 8.3, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

14.21) Entonces el Bendito, habiendo entendido: “Esto es Māra, el maligno”, se dirigió a Māra en verso:

“La forma [material], la sensación y la percepción,

la conciencia y las formaciones  
'No soy esto, esto no es mío',  
así uno está desapegado de ello.  
No obstante que lo buscan por doquier,  
Māra y su ejército no lo encuentran:  
Aquel así desapegado,  
seguro, ha ido más allá  
de los encadenamientos."

(S 4.16, traducción de Bhikkhu Bodhi)

14.22) *Bhikkhus*, estar agitado es una enfermedad, estar agitado es un tumor, estar agitado es un dardo. Por lo tanto, *bhikkhus*, el *tathāgata* permanece sin agitación, con el dardo extraído. Por lo tanto, *bhikkhus*, si un *bhikkhu* deseara "que permanezca sin agitación, con el dardo extraído", no debe concebir el ojo, no debe concebir en el ojo, no debe concebir desde el ojo, no debe concebir "El ojo es mío".

No debe concebir el oído... [y así con todas las bases sensoriales]... No debe concebir la mente... el contacto mental... y en relación con cualquier sensación que surge con el contacto mental como condición... no debe concebir eso, no debe concebir en eso, no debe concebir a partir de eso, no debe concebir "Eso es mío".

No debe concebir todo, no debe concebir en el todo, no debe concebir a partir del todo, no debe concebir "Todo es mío".

Ya que de esta forma no concibe nada, no se ata a nada en el mundo. No aferrándose, no se agita. Al estar sin agitación,

personalmente logra el Nibbāna. Entiende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse se ha hecho, no hay más para este estado del ser”.

(S 35.90, traducción de Bhikkhu Bodhi)

14.23) Tan sutil, *bhikkhus*, era la atadura de Vepacitti, pero más sutil que eso es la atadura de Māra. Al concebir, uno está atado por Māra; mediante el no concebir, uno se libera del maligno.

*Bhikkhus*, “yo soy” es una concepción, “yo soy esto” es una concepción, “yo seré” es una concepción, “yo no seré” es una concepción, “consistiré en forma [material]” es una concepción, “yo no tendré forma [material]” es una concepción, “seré perceptivo” es una concepción, “no seré perceptivo” es una concepción, “no seré perceptivo ni no perceptivo” es una concepción. El concebir es una enfermedad, un tumor, un dardo. Por lo tanto, *bhikkhus*, deben entrenarse, a saber: “Permaneceremos con una mente libre de concepción”.

*Bhikkhus*, “yo soy” es una perturbación, “yo soy esto” es una palpitación, “yo seré” es una perturbación... “Yo seré ni perceptivo ni no perceptivo” es una agitación... “no seré ni perceptivo ni no perceptivo” es una agitación. La agitación es una enfermedad, la agitación es un tumor, la agitación es un dardo. Por lo tanto, *bhikkhus*, deben entrenarse, a saber: “permaneceremos con una mente libre de agitación”.



*Bhikkhus*, “yo soy” es una proliferación, “yo soy esto” es una proliferación, “yo seré” es una proliferación... “yo seré ni perceptivo ni no perceptivo” es una proliferación. La proliferación es una enfermedad, la proliferación es un tumor, la proliferación es un dardo. Por lo tanto, *bhikkhus*, deben entrenarse, a saber: “Permaneceremos con una mente libre de proliferación”.

*Bhikkhus*, “yo soy” es estar involucrados con el engreimiento, “yo soy esto” es involucrarse con el engreimiento, “yo seré” es involucrarse con el engreimiento, “yo no seré” es involucrarse con el engreimiento, “yo consistiré en forma [material]” es involucrarse con el engreimiento, “yo seré sin forma” es involucrarse con el engreimiento. “Seré perceptivo” es involucrarse con el engreimiento, “yo seré no perceptivo” es involucrarse con el engreimiento, “yo seré ni perceptivo ni no perceptivo” es involucrarse con el engreimiento. El involucrarse con el engreimiento es una enfermedad, un tumor, un dardo. Por lo tanto, *bhikkhus*, deben entrenarse, a saber: “Permaneceremos con una mente en la que el engreimiento ha sido derribado”. Así es como deben entrenarse.

(S 35.248, traducción de Bhikkhu Bodhi)

14.24) La persona sabia no se posiciona a sí misma con los distinguidos, con los de nivel bajo ni con la gente ordinaria; calmada y libre de egoísmo, está libre de avidez por poseer: no se sujeta a nada y no rechaza nada.

(SN 954, traducción del venerable H. Saddhatissa)

No hay una división definida entre los cuatro diferentes tipos de aferramiento. Habiéndose aferrado al placer sensorial (o a las nociones, rituales o el yo) no significa que se esté exento de las otras formas de aferramiento. Una forma de aferramiento puede fácilmente condicionar otra. En forma similar, el deshacer una forma de aferramiento puede conducir a deshacer las otras.

14.25) *Vaccha*, *noción especulativa* es algo que el *tathāgata* ha eliminado. Ya que el *tathāgata*, *Vaccha*, ha visto lo siguiente: “Tal es la forma material, tal es su origen, tal es su desaparición; tal es la sensación, tal es su origen, tal es su desaparición; tal es la percepción, tal es su origen, tal es su desaparición; tales son las formaciones, tal su origen, tal su desaparición; tal es la conciencia, tal es su origen, tal es su desaparición”. Por lo tanto digo, con la destrucción, desvanecimiento, cese, abandono y renuncia de todas las concepciones, todas las deliberaciones, toda creación del yo, avidez por poseer y la tendencia subyacente al egoísmo, el *tathāgata* se libera mediante el no aferramiento.

(M 72.15, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El verdadero dejar ir no sucede mediante sólo repetir las palabras de la enseñanza del Buda. Se requiere que haya un entendimiento sin ambigüedad de las dificultades que resultan de asir y de aferrarse, y un discernimiento inamovible que permita dejar cualquier aferramiento que

conduzca al sufrimiento. Tal como se explica en el siguiente *sutta*, la mente que genera formaciones mentales continúa creando las causas para sus enredos, ya sean agradables o desagradables. Con sabiduría como fundamento, la mente puede permanecer en el no aferramiento como base y lograr la verdadera paz mediante el no generar formaciones volitivas. Esta habilidad no es un estado nulo o ausente parecido a un vacío. En su lugar, es un estado dinámico de equilibrio que depende de un balance de las facultades y del discernimiento enraizados en el no aferramiento.

14.26) *Bhikkhus*, si una persona sumergida en la ignorancia genera una formación volitiva meritoria, la conciencia va a lo meritorio; si genera una formación volitiva demeritoria, la conciencia va a lo demeritorio; si genera una formación volitiva imperturbable, la conciencia va a lo imperturbable. Cuando un *bhikkhu* ha abandonado la ignorancia y ha promovido el conocimiento verdadero, entonces, con el desvanecimiento de la ignorancia y el surgimiento del conocimiento verdadero, no genera una formación volitiva meritoria, no genera una formación volitiva demeritoria o una formación volitiva imperturbable. Ya que no genera o arma formaciones volitivas, no se aferra a nada en el mundo. Al no aferrarse, no se agita. Al no estar agitado, personalmente logra el Nibbāna. Entiende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que tenía que hacerse se ha hecho, no hay más para este estado del ser”.

(S 12.51, traducción de Bhikkhu Bodhi)

14.27) El Bendito dijo esto: “Un monje debe investigar de tal manera que su conciencia, no estando dispersa y difusa externamente ni posicionada internamente, esté libre de agitación mediante la carencia de aferramiento y sustento. Cuando su conciencia, no estando dispersa y difusa externamente, ni posicionada internamente, esté libre de agitación mediante la carencia de aferramiento y sustento, entonces no hay semilla para las condiciones del futuro nacimiento, vejez, muerte o estrés”.

(M 138.3, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Inclusive la noción correcta que induce al no aferramiento no debe, como fin último, ser asida. No obstante que forma una parte central de la vía de práctica, manteniéndonos en el curso correcto y enfocado en el presente, tiene que ser abandonada cuando ha realizado su trabajo, de manera que la verdadera liberación pueda venir a continuación.

14.28) Él no habla de pureza en conexión con una visión, un aprendizaje, un conocimiento, un precepto o práctica. Tampoco lo encuentra una persona mediante la falta de una visión, un aprendizaje, un conocimiento, un precepto o práctica. Dejando ir todo esto, sin aferramiento, en paz, independiente, uno no anhela el llegar a ser.

(SN 839, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

14.29) Ellos no conjuran, no anhelan,  
no proclaman la *pureza total*.  
Desenredando el nudo tenso del aferramiento,  
no forman deseo de ninguna cosa en el mundo.  
El brahmán que ha ido más allá de territorios  
no tiene nada a que –habiendo visto o sabido– aferrarse.  
Desapasionado por la pasión y por el no apasionamiento,  
no tiene nada aquí a lo que se ha aferrado como supremo.  
(SN 794-795, traducción  
de Ṭhānissaro Bhikkhu)

14.30) Así como una gota de agua no se adhiere a una hoja  
de loto o así como una hoja de loto no es mancillada por  
el agua, así es el sabio que no se aferra a nada –visto, oído  
o pensado–.

El liberado no busca alguna cosa vista, oída o pensa-  
da. No busca la pureza mediante alguna otra cosa, ya que  
no tiene ni pasión ni no apasionamiento.

(SN 812-813, traducción del  
venerable H. Saddhatissa)

14.31) Y preguntas acerca del errante. Cuando ves qué  
acciones hacen daño y cuando dejas esas acciones y no  
estás en esas acciones, o arriba o debajo de ellas, o más allá  
o entre ellas, o en cualquier lugar cerca de esas acciones,  
entonces eres un errante.

(SN 537, traducción del  
venerable H. Saddhatissa)

14.32) Aquel que no tiene nada  
-delante, atrás o en medio-,  
aquel con nada,  
que no se aferra a nada:  
es a quien yo llamo un brahmán.

(Dhp 348, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

14.33) Habiendo ido al más allá del devenir,  
dejas ir lo de *enfrente*,  
dejas ir lo de *detrás*,  
dejas ir lo del *medio*.

Con un corazón que deja ir por completo,  
no regresas otra vez al nacimiento y la vejez.

(Dhp 348, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Por último, como lo expuso Ajahn Chah de manera muy simple y sucinta:

14.34) Si dejas ir un poco, tendrás un poco de paz.  
Si dejas ir mucho, tendrás mucha paz.  
Si dejas ir completamente,  
conocerás la paz y la libertad por completo.

Ajahn Chah, *A Still Forest Pool*, p. 73  
(Ed. Jack Kornfield & Paul Breitner).

## 15. VÍA Y OBJETIVO

¿Y CÓMO ES QUE LA VÍA DE PRÁCTICA da lugar a una experiencia del objetivo? Esta pregunta requiere una consideración cuidadosa, ya que hay muchas ideas equivocadas acerca de esta relación que pueden obstruir la vía para alcanzar el objetivo, no obstante que haya un genuino progreso a lo largo de la vía. En el Milindapañha, el monje Nāgasena contesta la pregunta con una analogía: la vía de práctica no causa Nibbāna, simplemente nos lleva allí, de la misma forma en que el camino a una montaña no causa el surgir de la montaña, sino simplemente conduce a donde ya está. Sin embargo, la pregunta permanece: ¿en qué medida es el objetivo radicalmente diferente de la vía, en qué medida es similar y qué tanto de la vía se extiende a la vida de un *arahant* después del logro del Nibbāna? O expresado en términos de la analogía de Nāgasena: ¿en qué medida uno abandona el camino para pisar la montaña y en qué medida los músculos desarrollados al seguir el camino continúan sirviendo activamente mientras deambula en la ladera de la montaña?

Para empezar, debemos acordarnos que la vía no es idéntica al objetivo; la práctica algunas veces requiere elementos que necesitan ser abandonados cuando se logra el objetivo.

15.1) Esto he escuchado. En una ocasión el venerable Ānanda residía en Kosambī, en el parque de Ghosita. Entonces el brahmán Uṇṇābha se acercó al venerable Ānanda e intercambió saludos con él. Cuando hubieron concluido sus saludos y plática cordial, se sentó a un lado y dijo al venerable Ānanda:

—¿Con qué propósito, maestro Ānanda, se vive la vida santa bajo [la dispensa] del asceta Gautama?

—Es con el propósito de abandonar el deseo, brahmán, que la vida santa se vive bajo [la dispensa] del Bendito.

—Pero, maestro Ānanda, ¿hay un camino, hay una vía para el abandono del deseo?

—Hay un camino, brahmán, hay una vía para el abandono de este deseo.

—Pero, maestro Ānanda, ¿cuál es el camino, cuál es la vía para el abandono de este deseo?

—Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* desarrolla la base del poder espiritual que posee concentración debido al deseo y formaciones volitivas de aspiración. Desarrolla la base del poder espiritual que posee concentración debida a la energía... concentración debida a la mente... concentración debida a la investigación y las formaciones volitivas de aspiración. Esto, brahmán, es el camino, ésta es la vía para abandonar el deseo.

—Si tal fuera el caso, maestro Ānanda, la situación es interminable, no terminable. Es imposible terminar el



deseo con el mismo deseo.

—Bien, brahmán, te haré una pregunta acerca de lo siguiente. Contesta como consideres apropiado. ¿Qué piensas, brahmán, tuviste anteriormente el deseo *iré al parque*, y después de haber ido al parque se aquietó el correspondiente deseo?

—Sí, señor.

—Anteriormente fomentaste la energía pensando iré al parque, y después de haber ido al parque ¿se aquietó la correspondiente energía?

—Sí, señor.

—Anteriormente tomaste la resolución en tu mente *iré al parque*, y después de haber ido al parque ¿se aquietó la correspondiente resolución?

—Sí, señor.

—Anteriormente hiciste la investigación *¿iré al parque?*, y después de haber ido al parque ¿se aquietó la correspondiente investigación?

—Sí, señor.

—Es exactamente lo mismo, brahmán, con un *bhikkhu* que es un *arahant*, uno cuyas corrupciones han sido destruidas, que ha vivido la vida santa, que ha hecho lo que tenía que hacerse, que ha dejado el fardo, alcanzado su propio objetivo, que ha destruido totalmente los encadenamientos a la existencia y que está totalmente liberado mediante el conocimiento final. Anteriormente tenía el deseo [la aspiración] de lograr el estado de *arahant*, y cuando lo hubo logrado el correspondiente deseo se aquietó. Anteriormente había

fomentado la energía para el logro del estado de *arahant*, y cuando lo hubo logrado la correspondiente energía se aquietó. Anteriormente había formulado la resolución en su mente de lograr el estado de *arahant*, y cuando lo hubo logrado la correspondiente resolución se aquietó. Anteriormente hubo investigado para el logro del estado de *arahant*, y cuando lo hubo logrado la correspondiente investigación se aquietó. ¿Qué piensas, brahmán, siendo así el caso, la situación es interminable o terminable?

—Verdaderamente, maestro Ānanda, siendo tal el caso, la situación es terminable, no interminable. ¡Magnífico, maestro Ānanda!... A partir de hoy tenga a bien el maestro Ānanda recordarme como un seguidor laico que ha tomado refugio para toda la vida.

(S 51.15, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Es obvio que, no obstante que las cualidades negativas deben ser abandonadas también para lograr el objetivo, otras cualidades más positivas, tales como visión correcta, también deben ser abandonadas, tal como lo indicamos en el capítulo anterior. Inclusive los estados más exaltados de la vacuidad meditativa, los cuales pueden contener un sentido de autoidentificación escondida, tienen que ser abandonados para lograr el objetivo de la libertad total.

15.2) Cuando esto se hubo dicho, el venerable Ānanda dijo al Bendito:

—Venerable señor, aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* practica, a saber: “Puede no ser y puede no ser mío; no será y no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser, eso estoy abandonando”. Así logra la ecuanimidad. Venerable señor, ¿tal *bhikkhu* logra Nibbāna?

—Aquí un *bhikkhu*, Ānanda, puede lograr Nibbāna; otro *bhikkhu* aquí puede no lograr Nibbāna.

—¿Cuál es la causa y razón, venerable señor, por la cual un *bhikkhu* aquí puede lograr Nibbāna, mientras que otro *bhikkhu* aquí puede no lograr Nibbāna?

—Aquí, Ānanda, un *bhikkhu* practica, a saber: “Puede no ser y puede no ser mío; no será y no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser, eso estoy abandonando”. Así logra la ecuanimidad. Se deleita en la ecuanimidad, le da la bienvenida y permanece asíéndola. Al tiempo en que hace esto, su conciencia se torna dependiente de ella y se aferra a ella. Un *bhikkhu*, Ānanda, que está afectado por el aferramiento no logra el Nibbāna.

—Pero, venerable señor, cuando un *bhikkhu* se aferra, ¿a qué se aferra?

—A la base de la ni percepción ni no percepción, Ānanda.

—Cuando ese *bhikkhu* se aferra, venerable señor, pareciera que se aferra al mejor [objeto de] aferramiento.

—Cuando un *bhikkhu* se aferra, Ānanda, se aferra al mejor [objeto de] aferramiento; ya que éste es el mejor [objeto de] aferramiento, propiamente, la base de la ni percepción ni no percepción. Aquí, Ānanda, un *bhikkhu* practica, a saber: “Puede no ser y puede no ser mío; no será y

no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser, eso estoy abandonando”. De esta forma logra la ecuanimidad. No se deleita en esa ecuanimidad, no le da la bienvenida ni permanece aferrándose a ella. Ya que no lo hace así, su conciencia no se torna dependiente de ella y no se aferra a ella. Un *bhikkhu*, Ānanda, que se encuentra libre de aferramiento logra Nibbāna.

—¡Es estupendo, venerable señor, es maravilloso! El Bendito nos ha explicado el cruce del torrente en dependencia de un soporte u otro. Pero, venerable señor, ¿cuál es la liberación noble?

—Aquí, Ānanda, un discípulo noble considera, a saber: “Los placeres sensoriales aquí y ahora, y los placeres sensoriales en vidas por venir; las percepciones sensoriales aquí y ahora, y las percepciones sensoriales en vidas por venir; las formas materiales aquí y ahora, y las formas materiales en vidas por venir; la percepción de las formas materiales aquí y ahora, y la percepción de las formas materiales en vidas por venir; las percepciones de lo imperturbable, las percepciones de la base de la nada y las percepciones de la base de la ni percepción ni no percepción, esto es la personalidad en la medida en la que se extiende la personalidad. Esto es lo inmortal, propiamente la liberación de la mente mediante el no aferramiento.

”Así, Ānanda, he enseñado la vía dirigida a lo imperturbable, he enseñado la vía dirigida a la base de la nada, he enseñado la vía dirigida a la base de la ni percepción ni no percepción, he enseñado el cruce del torrente en

dependencia de un soporte u otro, he enseñado la liberación noble.

”Lo que debe hacerse compasivamente por un maestro hacia sus discípulos, por un maestro que busca su bienestar y tiene compasión por ellos, eso he hecho por ti, Ānanda. Allí están esas raíces de árbol, esas cabañas vacías. Medita, Ānanda, no lo retardes, o de otra forma te arrepentirás más adelante. Ésta es nuestra instrucción para ti.”

Eso es lo que dijo el Bendito. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bendito.

(M 106.10-15, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

No solamente se abandona el aferramiento a la vía en el momento del Despertar, sino también el aferramiento al objetivo.

15.3) Directamente conoce Nibbāna como Nibbāna. Habiendo conocido directamente Nibbāna como Nibbāna, no debe concebirse [a sí mismo] como Nibbāna, no debe concebirse [a sí mismo] como en Nibbāna, no debe concebirse [a sí mismo] como aparte de Nibbāna, no debe concebir Nibbāna como *suyo*, no debe deleitarse en Nibbāna. ¿Por qué razón? De manera que pueda entenderlo completamente, os lo declaro.

(M 1.50, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Inclusive el aprecio por el Dhamma debe ser abandonado al aproximarse al objetivo final.

15.4) Aparta su mente de esos fenómenos y, habiéndolo hecho, inclina su mente hacia la propiedad de lo inmortal: “Esto es la paz, esto es exquisito –la resolución de todas las fabricaciones, el abandono de todas las adquisiciones, el poner fin a todo deseo, el no apasionamiento, el cese, Nibbāna”.

Manteniéndose allí alcanza el fin de las fermentaciones. Y, en caso de que no, mediante la pasión y el deleite por esta misma propiedad [de lo inmortal], y con base en la obliteración de los primeros cinco encadenamientos [nociones de yo-identidad, apego a preceptos y prácticas, duda, pasión sensorial e irritación], está destinado a renacer [en las Moradas Puras], para liberarse allí, nunca jamás regresando otra vez de ese mundo.

(A 9.36, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu )

De hecho, el acto de abandonar que sucede al Despertar es tan radical que puede ser expresado solamente en términos enigmáticos.

15.5) Esto he escuchado. En una ocasión el Bendito residía en Sāvattthī, en el bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Entonces, cuando la noche estaba avanzada, un cierto *devatā* de belleza impactante, iluminando todo el bosquecillo de Jeta, se aproximó al Bendito. Habiéndose aproximado, rindió homenaje al Bendito, se

paró a un lado y le dijo:

—¿Cómo, querido señor, cruzó el torrente?

—Mediante el no detenerme, amigo, y mediante no tensionarme crucé el torrente.

—¿Pero cómo es, querido señor, que mediante no detenerse y no tensionarse cruzó el torrente?

—Cuando me detenía, amigo, entonces me hundía; pero cuando luchaba entonces el torrente me llevaba. De esta forma, amigo, mediante no detenerme y mediante no tensionarme crucé el torrente.

(S 1.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Este pasaje original en pali contiene una paradoja que es un poco difícil traducir al inglés (o al español). He aquí una traducción de alternativa:

—Crucé el torrente sin empujar hacia adelante, sin permanecer en un lugar (o sin establecerme).

—¿Pero cómo, querido señor, cruzó el torrente sin empujar hacia adelante y sin permanecer en un lugar?

—Cuando empujaba hacia adelante, era revolcado. Cuando permanecía en un lugar, me sumergía. De modo que crucé el torrente sin empujar hacia adelante y sin permanecer en un lugar.

(S 1.1, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Ajahn Chah, en forma similar, ha usado una forma paradójica de hablar para expresar este punto:

15.6) Para ponerlo de otra forma, ir hacia adelante es sufrir, retirarse es sufrir. No yendo hacia adelante, no retirándose, pero sin detenerse... Cuando eso sucede, ¿hay algo que quede? El cuerpo y la mente cesan aquí. Éste es el cese del sufrimiento. Difícil de entender ¿no es así?

Ajahn Chah, *Alimento para el corazón*, p. 339.

Dada la naturaleza total del dejar ir, ¿permanece algo? Los refranes repetidos incluidos en las descripciones del Despertar por aquellos que lo han logrado sugieren por lo menos una cosa: aquellos que han sido liberados saben que han sido liberados. El aspecto de saber por uno mismo es una característica del Dhamma: *paccattaṃ vedītabbo viññūhi* –para ser experimentado personalmente por los sabios–.

15.7) *Bhikkhus*, cuando un *bhikkhu* ha destruido las corrupciones, ha vivido la vida santa, ha hecho lo que tenía que hacerse, ha dejado el fardo, ha alcanzado el objetivo verdadero, ha destruido los encadenamientos a la existencia y está completamente liberado mediante el conocimiento final; ésta es la naturaleza de su respuesta:

—Amigos, considerando lo visto permanezco exento de atracción, sin repulsión, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente libre de barreras. En relación con lo escuchado... En relación con lo sentido... En relación con lo conocido permanezco exento de atracción,



sin repulsión, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente libre de barreras. Es mediante el saber así, el ver así, considerando estas cuatro clases de expresión, que mediante el no aferramiento mi mente está liberada de las corrupciones...

*"Bhikkhus*, cuando un *bhikkhu* ha destruido las corrupciones... y está completamente liberado mediante el conocimiento final, ésta es la naturaleza de su respuesta:

"Amigos, habiendo sabido que la forma material es endeble, sujeta al desvanecimiento e incapaz de dar confort; con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el aferramiento a la forma material, a los puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes en relación con la forma material, he entendido que mi mente está liberada. Amigos, habiendo conocido la sensación... Habiendo conocido la percepción... Habiendo conocido las formaciones [mentales]... Habiendo conocido la conciencia como endeble, sujeta al desvanecimiento e incapaz de dar confort; con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el aferramiento a la conciencia, a los puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes en relación con la conciencia, he entendido que mi mente está liberada.

"Es mediante el saber así, el ver así, en relación con estos cinco agregados afectados por el apego, que mediante el no aferramiento mi mente está liberada de las corrupciones.

*"...Bhikkhus*, cuando un *bhikkhu* ha destruido las corrupciones... y está completamente liberado mediante el conocimiento final, ésta es la naturaleza de su respuesta:

"Amigos, he considerado el elemento tierra como no yo, con el no yo basado en el elemento tierra. Y con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y apego basados en el elemento tierra; de los puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes en relación con el elemento tierra, he entendido que mi mente está liberada.

"Amigos, he considerado el elemento agua... el elemento fuego... el elemento aire... el elemento espacio... el elemento conciencia como no yo, con no yo basado en el elemento conciencia. Y con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el aferramiento basados en el elemento conciencia; de los puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes basadas en el elemento conciencia, he entendido que mi mente está liberada.

"Es mediante el saber así, el ver así, en relación con estos seis elementos que mediante el no apego mi mente está liberada de las corrupciones... *Bhikkhus*, cuando un *bhikkhu* ha destruido las corrupciones... y está completamente liberado mediante el conocimiento final, ésta es la naturaleza de su respuesta:

"Amigos, con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono del deseo, lujuria, deleite, codicia, atracción y aferramiento; y de puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes en relación con el ojo, formas visibles, conciencia visual y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia visual, he entendido que mi mente está liberada.

”Con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia, y abandono del deseo, lujuria, deleite, codicia, atracción y aferramiento; y de puntos de vista, adherencias y tendencias subyacentes en relación con el oído, sonidos, conciencia auditiva y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia auditiva... en relación con la nariz, olores, conciencia olfativa y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia olfativa... en relación con la lengua, sabores, conciencia gustativa y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia gustativa... en relación con el cuerpo, los objetos tangibles, conciencia táctil y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia táctil... en relación con la mente, los objetos mentales, la conciencia mental y cosas cognoscibles [por la mente] mediante la conciencia mental, he entendido que mi mente está liberada. Es mediante el saber así, el ver así, en relación con estas seis bases externas e internas, que mediante el no apego mi mente está liberada de las corrupciones.”

(M 112.4, 112.6, 112.8 y 112.10, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

15.8) En una ocasión el venerable Ānanda se acercó al venerable Sāriputta y le preguntó:

—¿Puede ser, amigo Sāriputta, que un monje logre tal concentración de la mente que en la tierra no es perceptivo de tierra, ni en agua sea perceptivo de agua, ni en fuego... aire... la base del espacio ilimitado... la base de la conciencia ilimitada... la base de la nada... la base de la ni percepción ni no

percepción sea perceptivo de todas éstas; ni sea perceptivo de este mundo o el mundo más allá, y sin embargo sea perceptivo?

—Sí, amigo Ānanda, puede lograr tal concentración de la mente.

—¿Pero, cómo, amigo Sāriputta, puede un monje lograr tal concentración de la mente?

—En una ocasión, amigo Ānanda, yo vivía aquí en Sāvatti, en la Foresta Oscura. Allí logré tal concentración de la mente que en la tierra no era perceptivo de tierra... (tal como se mencionó)... ni era perceptivo de este mundo o el mundo más allá, y sin embargo era perceptivo.

—¿Pero en esa ocasión, de qué era perceptivo el venerable Sāriputta?

—Nibbāna es el cese del devenir. Nibbāna es el cese del devenir –tal percepción surgió en mí y otra percepción como tal cesó en mí–. Es igual, amigo Ānanda, como cuando de un fuego de trozos de leña una llama surge y otra cesa, así es que Nibbāna es el cese del devenir. Nibbāna es el cese del devenir –tal percepción surgió en mí y otra percepción como tal cesó en mí–. En esa ocasión percibí, amigo, que Nibbāna es el cese del devenir.

(A 10.7, traducción de Nyanaponika  
Thera y Bhikkhu Bodhi)

Más a fondo, aquellos que han sido liberados saben que no es necesario más trabajo para liberar la mente.

15.9) Él supo: el nacimiento ha terminado, la vida santa ha sido consumada, la labor hecha. No hay más en aras de este mundo.

15.10) En Sāvattḥī. Entonces, cuando la noche era avanzada, el joven *deva* Dāmali, de belleza impactante, iluminando todo el bosquecillo de Jeta, se aproximó al Bendito. Habiéndose aproximado, le rindió homenaje al Bendito, se paró a un lado y recitó este verso en presencia del Bendito:

—Esto es lo que debe hacerse por un brahmán:  
Esforzarse sin cansancio,  
de modo que por el abandono de los deseos sensoriales  
ya no anhele la existencia.  
Para el brahmán ya no hay labor por hacerse  
[“Oh Dāmali”, dijo el Bendito],  
ya que el brahmán ha hecho lo que debía hacerse.  
Mientras un hombre no haya pisado el fondo del río,  
se esforzará con todas sus extremidades;  
pero una vez habiendo pisado fondo, parado en el piso,  
no necesita esforzarse, ya que ha ido al más allá.  
—Éste es un símil para el brahmán,  
oh Dāmali,  
para aquel sin impurezas, el meditador discreto.  
Habiendo alcanzado el fin del nacimiento y la muerte,  
no necesita esforzarse, ya que ha ido más allá .

(S 2.5, traducción  
de Bhikkhu Bodhi)

Aún así, aquellos que han seguido la vía hasta el final encuentran que las cualidades espirituales que se desarrollaron se encuentran disponibles.

15.11) Entonces, posteriormente ese monje se ejercitó en el entrenamiento de la virtud superior, en el de la mente superior y en el de la sabiduría superior. Al tiempo en que entrenaba así, abandonó la lujuria, el odio y la ofuscación. Con el abandono de esas cosas no hizo nada malsano o recurrió a algo malo.

(A 3.83, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

15.12) —Amigo Anuruddha, tus facultades son serenas, tu compleción es pura y brillante. ¿En qué morada resides por lo general?

—Ahora bien, amigo, generalmente resido con una mente bien establecida en los cuatro fundamentos de la atención...

—El *bhikkhu*, amigo, que es un *arahant*, cuyas corrupciones han sido destruidas, que ha vivido la vida santa, que ha hecho lo que tenía que hacerse, que ha dejado el fardo, alcanzado su propio objetivo, destruido completamente los encadenamientos a la existencia, uno liberado mediante conocimiento final, por lo general reside con una mente bien establecida en estos cuatro fundamentos de la atención.

(S 52.9, traducción de Bhikkhu Bodhi)

En un discurso del Majjhima Nikāya el venerable Ānanda enumera todas las cualidades maravillosas y asombrosas del Buda. Inicia con la residencia del Buda en el cielo de Tusita, cuando era un *bodhisatta*, inmediatamente antes de su última vida y los muchos aspectos de su concepción milagrosa y su nacimiento. El Buda aprueba lo dicho por Ānanda, pero concluye diciendo:

15.13) Esto, siendo así, Ānanda, recuerda lo siguiente también como una cualidad maravillosa y asombrosa del *tathāgata*: aquí, Ānanda, para el *tathāgata* las sensaciones son conocidas al tiempo en que surgen, al tiempo en que están presentes y al tiempo en que desaparecen; las percepciones son conocidas al tiempo en que surgen, al tiempo en que están presentes y al tiempo en que desaparecen; los pensamientos son conocidos al tiempo en que surgen, al tiempo en que están presentes y al tiempo en que desaparecen. Recuerda esto también, Ānanda, como una cualidad maravillosa y asombrosa del *tathāgata*.

(M 123.22, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Ya sea que alguien se haya inclinado hacia Nibbāna o que ya haya logrado una realización, tiende a no ser atraído al mundo y sus complicaciones. La protección que provee esta compostura no es tensa o forzada, y en cambio se ha tornado una característica innata dentro del corazón.

15.14) Efectivamente, Ānanda, no es posible que un *bhikkhu* que se deleita en la compañía, que toma deleite en la compañía y que es devoto de tomar deleite en la compañía; que se deleita en la sociedad, que toma deleite en la sociedad y que es devoto de tomar deleite en la sociedad, entre y permanezca alguna vez en la liberación de la mente que es temporal y es disfrutable o en la liberación de la mente que es perpetua e inamovible. Pero es de esperarse que cuando un *bhikkhu* vive solo, aislado de la sociedad, entrará y permanecerá en la liberación de la mente que es temporal y es disfrutable o en la liberación de la mente que es perpetua e inamovible...

Sin embargo, Ānanda, existe esta morada descubierta por el *tathāgata*: el entrar y residir en la vacuidad internamente mediante el no dar atención a ningún signo. En caso de que, mientras el *tathāgata* reside de esta manera, es visitado por *bhikkhus* y *bhikkhunis*, por hombres o mujeres laicos, por reyes o ministros de reyes, por otros sectarios o sus discípulos, entonces, con una mente inclinada hacia la reclusión, tendiendo e inclinándose hacia la reclusión, apartado, deleitándose en la renuncia, y del todo habiendo eliminado las cosas que son la base de las corrupciones, invariablemente les habla de forma conducente a despedirlos.

Por lo tanto, Ānanda, si un *bhikkhu* deseara: "Que entre y permanezca internamente en la vacuidad", entonces debe estabilizar su mente internamente, callarla, llevarla a la unificación y concentrarla.



(M 122.4, 122.6 y 122.7, traducción de  
Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El residir en la vacuidad y la compostura perfecta desarrollada a lo largo de la vía (ver también § 12.9-12.21) son también frutos de la práctica. No obstante que estas cualidades pudieran parecer semejarse a la frialdad o al distanciamiento, en realidad es lo contrario. El Buda atrajo a incontables seres a su presencia debido a su apariencia inspiradora. A lo largo de la historia de los países budistas, los seguidores iluminados del Buda han sido siempre una fuente de estímulo y muchos han deseado acercarse a ellos debido a la calidez de su ejemplo. Efectivamente, el Buda alaba a aquellos que viven para el bienestar de los demás:

15.15) Estos cuatro tipos de personas, oh monjes, se encuentran existiendo en el mundo. ¿Cuáles son esos cuatro? Existe alguien que vive para su propio bien, pero no para el bien de los demás; el que vive para el bien de otros, pero no para su propio bien; el que vive ni para su propio bien ni para el de otros; y el que vive para su propio bien y el de otros.

[1] (4.96) ¿Y cómo, monjes, vive una persona para su propio bien pero no para el de otros? Practica para la eliminación de la codicia, el odio y la ofuscación en sí mismo, pero no estimula a otros en la eliminación de la codicia, el odio y la ofuscación en otros.

(4.99) Él propiamente se abstiene de matar, de robar, de conducta sexual incorrecta, de lenguaje falso y de intoxicantes, pero no incita a otros a tal autorrestricción.

[2] (4.96) ¿Y cómo, monjes, vive una persona para el bien de los demás pero no para su propio bien? Estimula a otros en la eliminación de la codicia, el odio y la ofuscación, pero no practica para lograr tal eliminación en sí mismo.

(4.99) Estimula a otros en la abstención de matar, robar, conducta sexual incorrecta, lenguaje falso e intoxicantes, pero no practica para lograr tal abstención en sí mismo.

[3](4.96) ¿Y cómo, monjes, vive una persona ni para su bien ni para el bien de los demás?

No practica para la eliminación de la codicia, el odio y la ofuscación en sí mismo, ni estimula a los demás a hacerlo.

(4.99) No practica la abstención de matar, robar, etcétera, y no estimula a los demás para que practiquen dicha abstención.

[4] (4.96) ¿Y cómo, monjes, vive una persona para su propio bien y el de otros? Practica para la eliminación de la codicia, el odio y la ofuscación, y también estimula a los demás a hacerlo.

(4.99) Practica las abstenciones de matar, etcétera, y también estimula a los demás a practicar tal restricción.

(A 4.96 y 4.99, traducción de  
Nyanaponika Thera  
y Bhikkhu Bodhi)

De esta forma, la práctica encaminada al logro del Nibbāna puede ser un acto de compasión tanto para nosotros como para aquellos inspirados por nuestro ejemplo y que emprenden la práctica por sí mismos.

15.16) Así, *bhikkhus*, les he enseñado lo no condicionado y la vía conducente a lo no condicionado. Aquello que debe hacerse por un maestro compasivo, por compasión hacia sus discípulos, deseando su bienestar, eso he hecho por ustedes. Éstas son las raíces de árbol, éstas las cabañas vacías. Mediten, *bhikkhus*, no sean negligentes, de lo contrario lo lamentarán más tarde. Ésta es nuestra instrucción para ustedes.

(S 43.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

***SOTĀPANNA:***  
**EL PUNTO**  
**DE INFLEXIÓN**  
**ESPIRITUAL**

## 16. ENTRANDO EN LA CORRIENTE

16.1) *BHIKKHUS*, supongan que hubiera un hombre con un tiempo de vida de cien años, que pudiera vivir cien años. Alguien le diría: “Vamos, buen hombre, en la mañana te punzarán con cien lanzas, en la tarde te punzarán con cien lanzas, en la noche te punzarán con cien lanzas. Y tú, buen hombre, siendo punzado día tras día por trescientas lanzas tendrás un periodo de vida de cien años, vivirás cien años; y entonces, después de que hubieran pasado cien años, alcanzarás el logro de las Cuatro Nobles Verdades, el cual no habías alcanzado anteriormente”.

Es propio, *bhikkhus*, para un adepto que busca su propio bien aceptar la oferta. ¿Por qué razón? Porque este *samsāra* no tiene un inicio que pueda descubrirse; un punto inicial no puede ser diferenciado de punzadas de lanza, de cortes de espada ni golpes de hacha. Y aunque así fuera, *bhikkhus*, no digo que el logro de las Cuatro Nobles Verdades esté acompañado por desplacer y sufrimiento. Más bien el logro de las Cuatro Nobles Verdades está acompañado sólo por felicidad y gozo.

(S 56.35, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Será útil ahora dirigir nuestra atención a los frutos del entrenamiento. La imagen mencionada expone la necesidad urgente de realizar el Dhamma. El logro de las Cuatro Nobles Verdades es generalmente equiparado con el de entrar en la corriente del Dhamma (*sotāpatti*).

16.2) Cuando vio que la mente de Yasa estaba lista, receptiva, libre de impedimento, deseosa y con confianza, le explicó la enseñanza peculiar a todos los Budas: el sufrimiento, su origen, su cese y la vía para el cese. Tal como un paño limpio con todas las marcas ya removidas tomaría el teñido en forma uniforme, de la misma manera, mientras Yasa estaba allí sentado, la preclara e inmaculada visión del Dhamma surgió en él: todo aquello sujeto a surgir está sujeto a cesar.

(MV 1.7, traducción  
de Bhikkhu Ñāṇamoli)

No obstante que Nibbāna es el objetivo más alto y digno para alguien que practica las enseñanzas del Buda, el pensamiento de lograr alguna vez la naturaleza sublime de ese objetivo pudiera parecer insuperable. De manera que, para mostrar el punto de acceso a ese objetivo, a menudo es un ejercicio útil tomar en cuenta el primer nivel de realización: la entrada en la corriente. Esto ayuda a brindar un sentido más claro de lo que tiene que hacerse en la primera etapa de la práctica, y ayuda a proveer un recordatorio de sus frutos positivos y alcanzables.

Por lo tanto, el explorar las varias facetas y aspectos de la entrada en la corriente debe ser un trabajo fructífero, ya que tiende a haber poca discusión de este logro *inferior*, que vive a menudo a la sombra de la realización completa: Nibbāna, el logro del *arahant*.

Particularmente en una cultura moderna occidental, inundada de anuncios y la sobrestimación de la ética consumista, la mente puede estar constantemente buscando cualquier cosa que tenga un superlativo precediéndola –lo final, lo perfecto, lo refinado, lo exquisito–. Si éste es el caso en nuestras aspiraciones espirituales, tendremos a pasar por alto los fundamentos cuando tratemos de llegar al objetivo demasiado rápido. Esta impaciencia puede fácilmente conducir a la frustración y a una sensación de que el objetivo es imposible de lograr. De modo que la reflexión sobre la entrada en la corriente puede desempeñar un papel muy importante, especialmente porque nos permite ver qué es lo que puede incorporarse a nuestra práctica y vida diaria.

Un *sotāpanna* es uno que ha logrado la primera vía de liberación (entrada en la corriente, *sotāpatti*). Los comentaristas tempranos hicieron énfasis en que la entrada en la corriente permitía una primera prueba de Nibbāna y que la motivación surgida de esa realización inicial proveería, sin duda, el ímpetu que llevaría al aspirante al logro final. Después de que uno ha realizado la entrada en la corriente, el propio Despertar está asegurado en no más de siete vidas. Esto no es algo despreciable. Los que logran

la entrada en la corriente no renacerán en ninguno de los planos inferiores; renacerán por lo menos como humanos o en un nivel más alto. Esto es una gran bendición.

El objetivo final de las enseñanzas no es una cuestión de un solo aspecto –o lo logras, o fallas completamente, en cuyo caso has tenido mala suerte–. Existe una maduración progresiva de la introspección acerca de la naturaleza del objetivo que conduce al practicante a abandonar las obstrucciones que bloquean la realización y a lograr las cualidades correspondientes con esa realización.

Un buen ejemplo de esto es el relato del Buda enseñando a sus primeros cinco discípulos. Con esta enseñanza, Kondañña fue capaz de entender y realizar la entrada en la corriente. En los días siguientes el Buda continuó instruyendo a los cinco hasta que todos hubieron entrado en la corriente. Entonces, al escuchar el Anattalakkhaṇa Sutta –El Discurso sobre la Característica del No Yo–, todos lograron la liberación completa (MV 1.6).

Aunque algunas personas pueden ser más rápidas que otras en alcanzar el objetivo, la estructura del revelarse de la introspección es común a todas. La descripción más familiar de las etapas de realización contiene cuatro niveles: el que entra en la corriente (*sotāpanna*), el que regresa una vez más (*sakadāgāmi*), el que no retorna (*anāgami*) y el que está completamente iluminado (*arahant*). Estos niveles se diferencian de acuerdo con los encadenamientos (*saṃyojana*) que la persona liberada abandona en cada etapa:



16.3) *Bhikkhus*, existen estos cinco encadenamientos inferiores. ¿Cuáles son esos cinco? El punto de vista de la identidad, la duda, el entendimiento distorsionado de reglas y votos, el deseo sensorial y la mala voluntad. Éstos son los cinco encadenamientos inferiores.

(S 45.179, traducción de Bhikkhu Bodhi)

16.4) *Bhikkhus*, existen estos cinco encadenamientos superiores. ¿Cuáles cinco? El deseo de forma material, el deseo de inmaterialidad, el engreimiento [sutil del yo], la agitación [mental] y la ignorancia. Éstos son los cinco encadenamientos superiores.

(S 45.180, traducción de Bhikkhu Bodhi)

16.5) En esta *sangha* de *bhikkhus* hay *bhikkhus* que son *arahant* con las corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, hecho lo que tenía que hacerse, dejado a un lado el fardo, alcanzado el objetivo verdadero, destruido los encadenamientos del ser, y están completamente liberados mediante el conocimiento final...

En esta *sangha* de *bhikkhus* hay *bhikkhus* que, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, están destinados a reaparecer espontáneamente [en las Moradas Puras] y allí lograr Nibbāna final, sin retornar ya más de ese mundo...

En esta *sangha* de *bhikkhus* hay *bhikkhus* que, con la destrucción de tres encadenamientos y con la atenuación del deseo, odio y ofuscación, son aquellos que retornan

sólo una vez más: retornando a este mundo una vez más para poner fin al sufrimiento...

En esta *sangha* de *bhikkhus* hay *bhikkhus* que, con la destrucción de tres de los encadenamientos inferiores, son aquellos que entran en la corriente, ya exentos de la sujeción a la perdición, encaminados [hacia la liberación], dirigidos hacia la iluminación...

(M 118.9-118.12, traducción de  
Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El número de aquellos que entraron en la corriente en la vida del Buda fue relativamente grande.

16.6) En presencia del Bendito, amigos, he escuchado y aprendido lo siguiente:

—*Bhikkhus*, son pocos los *bhikkhus* que, mediante la destrucción de las corrupciones, en esta misma vida entran y permanecen en la liberación inmaculada de la mente, liberación mediante sabiduría, realizándola por sí mismos con conocimiento directo. Son más numerosos esos *bhikkhus* que, con la destrucción total de los cinco encadenamientos inferiores, alcanzan el nacimiento espontáneo, destinados a lograr Nibbāna allí sin retornar de ese mundo.

”Más aún, amigos, en presencia del Bendito he escuchado y aprendido lo siguiente: ‘Son pocos aquellos *bhikkhus* que... alcanzan el nacimiento espontáneo... Son más numerosos esos *bhikkhus* que, con la destrucción completa de tres encadenamientos y con la reducción del deseo,

odio y ofuscación, han llegado a ser aquellos que regresan una vez más, que, después de retornar a este mundo sólo una vez más, pondrán fin al sufrimiento’.

”Más aún, amigos, en presencia del Bendito escuché y aprendí lo siguiente: ‘Son pocos esos *bhikkhus* que... se han convertido en aquellos que regresan sólo una vez más... Son más numerosos esos *bhikkhus* que, con la total destrucción de tres encadenamientos, se han convertido en aquellos que han entrado en la corriente, no más encaminados al mundo inferior, fijos en destino, con la iluminación como su destino.’”

(S 55.52, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Algunas inferencias se pueden derivar de la corta introducción al siguiente *sutta*. Una es que los logros no son tan formidables y abrumadores que los laicos viviendo en sociedad no sean capaces de tornarse *anāgāmi*, *sakadāgami* y *sotāpanna*. Es notable también ver los números y advertir que hay casi dos veces más de aquellos que retornan una sola vez más que los que no retornan ya más a este mundo; y más de cinco veces los que entran a la corriente que los que retornan una sola vez más a este mundo.

16.7) Esto he escuchado. En una ocasión el Bendito residía en Nāḍika en la Casa de Ladrillo. Y en esa ocasión el Bendito estaba explicando los renacimientos de varios adeptos de todo el país que habían muerto y pasado a la otra vida: Kāsi y Kosalas, Vajjis y Mallas, Cetis y Vaṃsas, Kurus y Pañcālas, Macchas y Sūrasenas, diciendo: “Éste renació allí

y ese otro allá. Más de cincuenta devotos *nādikas*, habiendo abandonado los cinco encadenamientos inferiores, renacieron espontáneamente y lograrían Nibbāna sin retornar a este mundo; más de noventa de ellos, habiendo abandonado tres encadenamientos y debilitado el deseo, odio y ofuscación, eran aquellos que regresan sólo una vez más y entonces ponen fin al sufrimiento; y más de quinientos, habiendo abandonado tres encadenamientos, eran aquellos que entran a la corriente, incapaces de caer en estados de perdición, asegurados [del logro] de Nibbāna”.

(D 18.1, traducción de Maurice Walshe)

#### ENTRANDO EN LA CORRIENTE

En esta sección analizaremos los varios atributos que conducen a la entrada en la corriente. Emergerá así una imagen que nos permitirá reconocer la entrada en la corriente como accesible, práctica y deseable. La mente estará entonces capacitada para incorporar a su visión la entrada en la corriente y permitirle definir la dirección de su aspiración, permitiendo que se cumpla el deseo de libertad de su corazón.

El siguiente *sutta* nos da un sentido de ambos, lo que alguien hace para convertirse en un *sotāpanna* y lo que significa ser un *sotāpanna*.

16.8) Entonces el venerable Sāriputta se acercó al Bendito, le rindió homenaje y se sentó a un lado. El Bendito le dijo:

—Sāriputta, se dice lo siguiente: “Un factor para la entrada en la corriente, un factor para la entrada en la corriente”. ¿Y qué, Sāriputta, es un factor para la entrada en la corriente?

—La asociación con personas superiores, venerable señor, es un factor para la entrada en la corriente. El escuchar el Dhamma verdadero es un factor para la entrada en la corriente. Atención cuidadosa es un factor de la entrada en la corriente. La práctica de acuerdo con el Dhamma es un factor de la entrada en la corriente.

—¡Bien, bien, Sāriputta! La asociación con personas superiores, Sāriputta, es un factor para la entrada en la corriente. El escuchar el Dhamma verdadero es un factor para la entrada en la corriente. Atención cuidadosa es un factor de la entrada en la corriente. La práctica de acuerdo con el Dhamma es un factor de la entrada en la corriente.

”Sāriputta, se dice lo siguiente: ‘La corriente, la corriente’. ¿Y que es, Sāriputta, la corriente?”

—Este Noble Óctuple Sendero, venerable señor, es la corriente; es decir, visión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

—¡Bien, bien, Sāriputta! Este Noble Óctuple Sendero es la corriente; es decir, visión correcta... concentración correcta.

”Sāriputta, se dice lo siguiente: ‘El que entra en la corriente, el que entra en la corriente’. ¿Y qué es, Sāriputta,

el que entra en la corriente?”

—Uno que posee este Noble Óctuple Sendero, venerable señor, es llamado el que entra en la corriente: este venerable de tal nombre y clan.

—¡Bien, bien, Sāriputta! Uno que posee este Noble Óctuple Sendero es alguien que entra en la corriente: este venerable de tal nombre y clan.

(S 55.5, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Los cuatro factores de la entrada en la corriente son un marco extremadamente útil para nuestra investigación. Uno que desee experimentar la corriente de la verdad necesitaría desarrollar estos factores. Forman el fundamento de lo que es sano y van unidos con el entendimiento.

El primer factor, la asociación con personas superiores (*sappurisasamseva*), nos permite tener contacto con ejemplos de sagacidad y virtud. Esta asociación nos conduce a seguir el mismo ejemplo.

16.9) Monjes, cuando ponen su confianza en una persona superior pueden esperar los siguientes cuatro beneficios: crecimiento en la moral noble, crecimiento en la concentración noble, crecimiento en la sabiduría noble y crecimiento en la liberación noble.

(A 4.240)

16.10) Un hombre que envuelve pescado podrido en una hoja de pasto kusa

hace que el pasto se torneapestoso:  
tal es el caso si buscas asociarte con necios.  
Pero un hombre que envuelve polvo de incienso  
en la hoja de un árbol  
hace fragante a tal hoja:  
tal es el caso si buscas a los iluminados.

(Iti 76, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

El siguiente ejemplo de los *suttas* concierne a Mahānāma el Sakya. No hay mención explícita de que aquí Mahānāma fuera un *sotāpanna*, pero otros *suttas* lo alaban mencionando que ha entrado en la corriente del Dhamma. Mantuvo su asociación con ambos, el Buda y la *sangha*, y era sincero en su práctica. Lo que también es digno de mencionarse aquí es que, adicionalmente a los factores mencionados para la entrada a la corriente, uno que entra en la corriente confía en los *ariyavuddhi dhamma* como fundamento de conducta –condiciones conducentes al noble crecimiento (es decir, fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría)–. Quien tiene contacto con maestros y buenos ejemplos entra en la vía de entrenamiento y la vive completamente.

16.11) Esto he escuchado. En una ocasión el Bendito residía entre los sakyas en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha. Entonces Mahānāma el Sakya se acercó al Bendito, habiéndole rendido homenaje, se sentó a un lado y le dijo:

—Venerable señor, este Kapilavatthu es un poblado rico y próspero, lleno de gente, con carreteras congestionadas. En la noche, cuando estoy entrando a Kapilavatthu después de visitar al Bendito o a los *bhikkhus* dignos de estima, me topo con un elefante perdido, un caballo perdido, un carruaje perdido, un carro perdido, un hombre perdido. En esa ocasión, venerable señor, mi atención en relación con el Bendito se torna confusa, mi atención en relación con el Dhamma se torna confusa, mi atención en relación con la *sangha* se torna confusa. Entonces se me ocurre el siguiente pensamiento: “Si muriera en este momento, ¿cuál sería mi destino, cual sería mi morada futura?”.

—¡No temas, Mahānāma! ¡No temas, Mahānāma! Tu muerte no será mala, tu desaparición no será una mala. Cuando la mente de una persona se ha fortalecido durante mucho tiempo debido a la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la sabiduría, aquí mismo los cuervos, buitres, halcones, perros, chacales o diversas criaturas se comen su cuerpo, consistente de forma material, compuesto de los cuatro grandes elementos, originado de padre y madre, construido a partir de arroz y avena, sujeto a la transitoriedad, a ser erosionado y raspado, a desmoronarse y dispersarse. Pero su mente, la cual ha sido fortificada durante mucho tiempo con la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la sabiduría, eso va hacia arriba, hacia la distinción.

”Supongamos, Mahānāma, que un hombre sumerge una cazuela de mantequilla india o una cazuela con aceite en una alberca de agua profunda y la rompe. Todos los



pedazos y fragmentos se quedarían en el fondo, pero la mantequilla o el aceite se elevarían [a la superficie]. De la misma forma, Mahānāma, cuando la mente de una persona ha sido fortalecida durante mucho tiempo por la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la sabiduría, aquí mismo los cuervos... o las diversas criaturas se comen su cuerpo... Pero su mente que ha sido fortalecida durante mucho tiempo por la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la sabiduría, eso va hacia arriba, hacia la distinción.

”¡No temas, Mahānāma! ¡No temas, Mahānāma! Tu muerte no será mala, tu desaparición no será una mala.”

(S 55.21, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El segundo factor para la entrada en la corriente, escuchar el Dhamma verdadero (*saddhammassavana*), es central para la realización [del objetivo]. El canon describe numerosas ocasiones en las que las personas, laicos o monásticos, lograron la entrada en la corriente al escuchar las enseñanzas. El siguiente es un excelente ejemplo, en el sentido de que sucede después de que el Buda ofreciera un discurso gradual. Estas frases son usuales en el pali y aparecen muchas veces a lo largo del canon, pero es la primera vez que aparecen en el *sutta* Piṭaka:

16.12) Y mientras Pokkharasāti permanecía sentado, el Bendito dio un discurso gradual acerca de la generosidad, la moral y el cielo, mostrando el peligro, la degradación y la corrupción de los deseos sensoriales, y la ganancia de la

renuncia. Y cuando el Bendito hubo sabido que la mente de Pokkharasāti estaba lista, maleable, libre de los impedimentos, gozosa y calmada, entonces le enseñó el sermón acerca del Dhamma en breve: acerca del sufrimiento, su origen, su cese y la vía. Y tal como un paño limpio del cual toda mancha ha sido eliminada recibe el teñido perfectamente, así en el brahmán Pokkharasāti, al tiempo en que estaba sentado, surgió el ojo puro e inmaculado del Dhamma, y supo: “Cualesquiera cosas que tengan un origen, deben llegar al cese”.

Y Pokkharasāti, habiendo visto, logrado, experimentado y penetrado el Dhamma, habiendo ido más allá de la duda, trascendió la incertidumbre, habiendo logrado perfecta confianza en la doctrina del maestro sin depender de los demás, dijo: “¡Excelente, señor, excelente! Es como si alguien hubiera enderezado lo que estaba caído o enseñado la dirección a alguien que estuviera perdido, o como traer una lámpara a un sitio oscuro, de manera que aquellos con ojos pudieran ver lo que había allí. De la misma forma el Bendito ha expuesto el Dhamma en variadas formas... Tomo refugio junto con mi hijo, mi esposa, mis ministros y consejeros en el reverendo Gautama, en el Dhamma y en la *sangha*. ¡Conceda aceptarme el reverendo Gautama como un seguidor laico que ha tomado refugio a partir de este día por lo que dure el resto de vida!”.

(D 3.2.21-22, traducción de Maurice Walshe)

El tercer factor de la entrada en la corriente es atención cuidadosa (*yoniso-manasikāra*). Este término puede

traducirse de varias formas: consideración sabia, reflexión hábil, pensamiento claro, atención apropiada, aplicación incisiva de la mente.

La importancia que este elemento tiene en el desarrollo de las cualidades útiles para entender y penetrar la verdad no puede ser subestimada.

16.13) *Bhikkhus*, éste es el precursor y antecesor a la salida del sol, es decir, la aurora. De la misma forma, *bhikkhus*, para un *bhikkhu* éste es el precursor y antecesor para el surgimiento del Noble Óctuple Sendero, es decir, el logro de la atención cuidadosa. Cuando un *bhikkhu* ha logrado la atención cuidadosa, es de esperarse que desarrollará y cultivará este Noble Óctuple Sendero.

(S 45.55, traducción de Bhikkhu Bodhi)

16.14) *Bhikkhus*, declaro que la destrucción de las corrupciones es para uno que sabe y ve, no para alguien que no sabe y no ve. ¿Qué sabe y qué ve? Atención sabia y atención no sabia. Cuando uno no atiende sabiamente, las corrupciones que no han surgido surgen y las que ya habían surgido se incrementan. Cuando uno atiende sabiamente, las corrupciones que aún no han surgido no surgen y las que han surgido se abandonan...

*Bhikkhus*, un discípulo noble bien instruido, que tiene consideración para con los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración para con los hombres verdaderos y es hábil y disciplinado en su Dhamma,

entiende aquellas cosas que son dignas de atención y las que no son dignas de atención. Ya que eso es así, no atiende esas cosas no dignas de atención y atiende aquellas cosas que son dignas de atención. ¿Y cuáles son aquellas cosas no dignas de atención a las que no atiende? Son cosas tales que, cuando se atienden, la corrupción no surgida del deseo sensorial surge en él y la corrupción del deseo sensorial que ya había surgido se incrementa; la corrupción no surgida del ser surge en él y la corrupción del ser que ya había surgido se incrementa; la corrupción no surgida de la ignorancia surge en él y la corrupción de la ignorancia que ya había surgido se incrementa. Éstas son las cosas no dignas de atención a las cuales no atiende. ¿Y cuáles son las cosas dignas de atención a las que atiende? Son cosas tales que, cuando las atiende, la corrupción del deseo sensorial no surge en él y la corrupción del deseo sensorial que había surgido es abandonada; la corrupción del ser que aún no ha surgido no surge en él y la corrupción del ser que ha surgido es abandonada, la corrupción de la ignorancia que no ha surgido no surge en él y la corrupción de la ignorancia que ha surgido es abandonada.

Atiende sabiamente: “esto es el sufrimiento”; atiende sabiamente: “éste es el origen del sufrimiento”; atiende sabiamente: “éste es el cese del sufrimiento”; atiende sabiamente: “ésta es la vía que conduce al cese del sufrimiento”. Cuando atiende sabiamente de esta forma, se abandonan en él tres encadenamientos: el punto de vista de la personalidad, la duda y el apego a reglas y rituales.

Éstas son las corrupciones que deben abandonarse mediante la visión.

(M 2.3 y 2.9-11, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

16.15) Mahā Koṭṭhita: “Sāriputta, amigo, ¿qué cosas son las que un monje virtuoso debe atender en forma apropiada?”.

Sāriputta: “Un monje virtuoso, amigo Koṭṭhita, debe atender en forma apropiada los cinco agregados del apego considerándolos no constantes, estresantes, una enfermedad, un cáncer, una flecha, dolorosos, una aflicción, ajenos, una disolución, una vacuidad, no yo. ¿Cuáles cinco? La forma material como un agregado del apego, la sensación... la percepción... las fabricaciones [mentales]... y la conciencia como un agregado del apego. Un monje virtuoso debe atender de manera apropiada estos cinco agregados del apego considerándolos no constantes, estresantes, una enfermedad, un cáncer, una flecha, dolorosos, una aflicción, ajenos, una disolución, una vacuidad, no yo. Ya que es posible que un monje virtuoso, atendiendo en forma apropiada estos cinco agregados del apego como no constantes... no yo, logre obtener el fruto de la entrada en la corriente”.

(S 22.122, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

El significado de *yoniso-manasikāra* puede verse más claramente en el siguiente pasaje. La habilidad de la

mente de reflexionar en y considerar la verdadera naturaleza de las cosas afecta su habilidad de penetrar el Dhamma. Particularmente si el corazón percibe Nibbāna como algo insatisfactorio, no concebiría el deseo de lograrlo como un objetivo.

Esta capacidad de la mente humana para perderse de lo que es importante por no prestar debida atención es bastante ordinaria, y tiene consecuencias realmente problemáticas.

16.16) Verdaderamente, oh monjes, que un monje considere cualquier formación como permanente... cualquier formación como agradable... cualquier cosa como un yo... que considere al Nibbāna como sufrimiento, pueda tener una convicción en conformidad con el Dhamma, eso no puede ser; y que uno que no tiene una convicción de conformidad con el Dhamma entre en la certidumbre de lo recto, eso tampoco puede ser; y que alguien que no ha entrado en la certidumbre de lo recto realice los frutos de la entrada en la corriente, el retorno una sola vez más, el no retorno o el estado de *arahant*, eso no puede ser.

(A 6.98 y 6.101, traducción de  
Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

El cuarto y último factor para la entrada en la corriente es *dhammānudhamma-paṭipatti*. Esto es generalmente traducido como 'práctica de acuerdo con el Dhamma', pero puede tener otros tintes sutiles, tales como practicando el

Dhamma apropiadamente de acuerdo con la verdad. Hay muchas formas de practicar, pero algunas de ellas pueden, en realidad, no estar de acuerdo con las enseñanzas de la vía verdadera. Pueden ser populares o cómodas, pero aun así no ser Dhamma. Para que la práctica dé resultados, debe formarse con la verdad o principio correcto.

Otra sutileza que puede obtenerse de la frase *dharmānudhamma-paṭipatti* es ‘practicando en perfecto acuerdo con todos los niveles y aspectos del Dhamma’. Es decir, en el contexto de la práctica gradual, hay necesidad de atender el cumplir con los fundamentos antes de ir más allá de las prácticas subsiguientes. Estar en acuerdo con el Dhamma no necesariamente significa que uno debe esperar a tener virtud perfecta antes de empezar a meditar. Una enseñanza común, tanto en el canon como en la tradición de la foresta, indica cómo la sabiduría promueve la virtud y la concentración. Esto aún está de acuerdo con los principios del Dhamma, pero no es necesariamente seguir la ruta lineal. Otro significado de la frase es asegurarse que uno sigue el Dhamma como uno lo ha estudiado, en lugar de estudiar una cosa y practicarla de una forma completamente diferente.

16.17) Si un monje practica en aras del descontento, el desapasionamiento y el cese respecto a la vejez y la muerte... el nacimiento... la existencia... el apego... la sustentación... el deseo... la sensación... el contacto... las seis bases

sensoriales... la mentalidad-materialidad... la conciencia...  
las fabricaciones... la ignorancia, él merece ser llamado un  
monje que practica el Dhamma en acuerdo con el Dhamma.  
(S 12.67, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Una de las vías de acuerdo con el Dhamma es el abandono de la avaricia. La generosidad del *sotāpanna* se encuentra profundamente arraigada en el corazón; no es necesario que lo piense [para actuar]. Esto llevó a la necesidad de establecer reglas en el Vinaya (el código monástico de conducta) para proteger a aquellos *sekha* laicos (literalmente, 'aquellos en entrenamiento', pero refiriéndose por lo menos a los que entran en la corriente y también a los que regresan sólo una vez más y los que no regresan) cuyos medios disminuían, pero cuya fe se incrementaba. Tenían la tendencia a ser demasiado generosos y el Buda sintió que era necesario que la *sangha* también estuviera alerta a sus necesidades.

*Macchariya* es el término pali usado aquí que se define en el diccionario como avaricia, tacañería, egoísmo, envidia; una de las principales pasiones malsanas y la causa principal para renacer en *petaloka* (el mundo de los fantasmas hambrientos).

16.18) Monjes, a menos que uno abandone estas cinco cosas, uno no es capaz de realizar el fruto de la entrada en la corriente. ¿Cuáles son esas cinco? Avaricia respecto a la propia vivienda, familia, ganancias, fama y Dhamma.



Verdaderamente, monjes, son estas cinco; ahora bien, la más mezquina de estas cinco, monjes, es la avaricia con respecto a [compartir] el Dhamma.

(A 5.260)

Avaricia respecto al Dhamma significa celo de guardar el propio conocimiento y entendimiento a tal punto que uno no está dispuesto a enseñarlo libremente y transmitirlo. La generosidad profunda del corazón de uno que entra en la corriente hace imposible que haya posesividad respecto a la propia experiencia o conocimiento introspectivo o que haya preocupación de que exista alguien compitiendo con uno mismo. Es muy inspirador observar el desprendimiento de los maestros realizados que están siempre dispuestos a compartir las enseñanzas y su guía con otros. El siguiente ejemplo muestra cómo la conducta virtuosa y el entrenamiento continuo de acuerdo con el Dhamma son factores necesarios para lograr el estado de *sotāpatti* (la entrada en la corriente).

16.19) *Bhikkhus*, permanezcan poseídos de virtud, poseídos del *pāṭimokkha*, contenidos con la contención del *pāṭimokkha*, perfectos en conducta y medios, y, viendo el miedo en la falta más mínima, entrenen tomando los preceptos de entrenamiento. Si un *bhikkhu* deseara: “Que sea querido y agradable a mis compañeros en la vida santa, respetado y estimado por ellos”, permitan que cumpla los preceptos, que sea devoto de la serenidad interna de la mente,

que no sea negligente con la meditación, que sea poseedor de conocimiento introspectivo y que viva en cabañas vacías.

El Buda entonces continúa describiendo varias formas en las que los preceptos traen beneficios, tales como el ser una fuente de mérito para aquellos que dan soporte, que abandonan cualidades mentales malsanas, que entran en las *jhāna* y muchos otros logros superiores, incluyendo:

Si un *bhikkhu* deseara: “Que yo, mediante la destrucción de los tres encadenamientos, me torne en uno que entra en la corriente, ya no más sujeto a la perdición, encaminado a la liberación, dirigido hacia la iluminación”, dejen que cumpla los preceptos, que sea devoto de la serenidad interna de la mente, que no sea negligente con la meditación, que posea conocimiento introspectivo y que viva en cabañas vacías.

(M 6.2-3 y 6.11, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El siguiente pasaje es un ejemplo de los resultados de no practicar de acuerdo con el Dhamma. El rey Ajātasattu estaba obstruido en su habilidad para lograr la entrada en la corriente, inclusive cuando escuchaba el Dhamma directamente del Buda, debido a que era un parricida. “Su destino estaba sellado” quiere decir que, debido a sus acciones, estaba irreconciliablemente destinado a permanecer durante un tiempo muy largo en el más bajo nivel infernal.

16.20) Entonces el rey Ajātasattu, gozoso y deleitándose en estas palabras, se levantó de su asiento, saludó al Bendito y se retiró mostrando su perfil derecho hacia él. Tan pronto como se hubo ido el rey, el Bendito dijo: “¡El rey está acabado, su destino está sellado, monjes! Pero si el rey no hubiera tomado la vida de su padre, ese buen hombre y justo rey, entonces mientras se sentaba aquí hubiera surgido en él el inmaculado y puro ojo del Dhamma”.

(D 2.101-102, traducción de Maurice Walshe)

El Noble Óctuple Sendero, que es equiparado con la corriente, se caracteriza a menudo por estar compuesto de tres entrenamientos: virtud, concentración (o mente superior) y sabiduría. En el ejemplo siguiente hay una relación establecida entre los entrenamientos y la penetración del objetivo. Si se cumplen los factores de la vía en forma parcial, uno es capaz de lograr la entrada en la corriente. Si se cumplen en forma más completa, entonces se llega a los logros superiores. Para la entrada en la corriente el logro completo de la virtud es necesario, pero sólo el logro parcial en concentración y sabiduría.

16.21) Oh monjes, las más de ciento cincuenta reglas de entrenamiento que se recitan cada quincena, en las que los hombres jóvenes se entrenan, están todas contenidas en estos tres entrenamientos. ¿Cuáles son esos tres? El entrenamiento en virtud superior, el entrenamiento en mente

superior y el entrenamiento en sabiduría superior. Éstos son los tres entrenamientos en los que están contenidas más de ciento cincuenta reglas de entrenamiento.

Aquí, monjes, un monje tiene el logro completo de la virtud, pero solamente en forma moderada en concentración y sabiduría. Transgrede algunas de las reglas menores y menos importantes en cuanto al entrenamiento y se rehabilita a sí mismo. ¿A qué se debe eso? Debido a que, monjes, se dice que eso no es imposible para él. Pero respecto a esas reglas de entrenamiento que son fundamentales para la vida santa, de conformidad con la vida santa, en éstas su virtud es estable y fija, y se entrena en las reglas de entrenamiento que ha tomado. Con la destrucción completa de tres encadenamientos se torna uno que entra en la corriente, uno que ya no está sujeto a renacer en un mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino.

Hay secciones comparables para el *sakadāgāmi*, el *anāgāmi* y el *arahant* con refinamiento incrementado, de acuerdo con los encadenamientos abandonados, como se explica en los *suttas* citados en § 16.3, 16.4 y 16.5.

Así, monjes, uno que ha logrado parcialmente logra un éxito parcial; uno que ha logrado completamente logra un éxito completo. Pero estas reglas de entrenamiento no son estériles, así lo declaro.

(A 3.85, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

Un logro parcial en concentración y sabiduría es aún suficiente para llevarlo a una visión clara del Dhamma. Inclusive un logro parcial, es decir, la entrada en la corriente, es suficiente para establecer los cimientos para entender la verdadera naturaleza de las cosas y para empezar a realizar los frutos trascendentes de la práctica. Un ejemplo de esto es cuando Sāriputta por primera vez recibió una corta enseñanza por parte de Assaji, uno de los cinco discípulos originales del Buda:

16.22) Ahora bien, cuando el errante Sāriputta oyó el siguiente enunciado acerca del Dhamma, surgió en él la preclara e inmaculada visión del Dhamma: “Todo lo sujeto a surgir está sujeto a cesar”.

... Sāriputta fue a donde estaba el errante Moggallāna. Moggallāna el errante lo vio venir. Le dijo: “Tus facultades son serenas, amigo, el color de tu piel es claro y brillante. ¿Acaso es posible que encontraras lo inmortal?”. “Sí, amigo, he encontrado lo inmortal.”

(MV 1.23, traducción  
de Bhikkhu Ñāṇamoli)

El ver lo inmortal es “conocimiento poco común”, mencionado en § 19.11, y es un aspecto esencial de la experiencia de *sotāpatti*. El conocimiento introspectivo de la naturaleza del objetivo nos da la confianza y claridad para practicar correctamente, ya que la visión propia está ahora libre de nubes.

16.23) —Amigo Saviṭṭha, aparte de la fe, aparte de la preferencia personal, aparte de la tradición oral, aparte de la reflexión razonada, aparte de la aceptación de una noción después de ponderarla, yo conozco esto, yo veo esto: “Nibbāna es el cese del devenir”.

—Entonces el venerable Nārada es un *arahant*, uno cuyas impurezas han sido destruidas.

—Amigo, no obstante que he visto claramente tal como es con sabiduría correcta “Nibbāna es el cese del devenir”, no soy un *arahant*, uno cuyas impurezas han sido destruidas. Supón, amigo, que hay un pozo a un lado de un camino en el desierto, pero no tiene una cuerda o una cubeta. Entonces un hombre llegaría, oprimido y afligido por el calor, cansado, deshidratado y sediento. Vería hacia abajo en el pozo y al conocimiento se le ocurriría “Hay agua”, pero no sería capaz de hacer contacto físico con ella. De la misma forma, amigo, no obstante que he visto claramente tal como es con sabiduría correcta “Nibbāna es el cese del devenir”, no soy un *arahant*, uno cuyas impurezas han sido destruidas.

(S 12.68)

## 17. LO QUE ES VISTO

EL MOMENTO DE ENTRADA en la corriente es a menudo llamado el surgimiento del ojo del Dhamma. A la luz de la analogía al final del capítulo anterior, ¿qué es lo que se ve en el fondo del pozo?

17.1) Y así como un paño limpio del que todas las manchas han sido eliminadas recibe la tinción perfectamente, de la misma forma en el brahmán Kūṭadanta, al tiempo en que estaba sentado, surgió el ojo puro e immaculado del Dhamma, y supo: “Cualesquiera cosas que tienen un origen deben llegar a cesar”.

Entonces Kūṭadanta, habiendo visto, logrado, experimentado y penetrado el Dhamma, habiendo ido más allá de la duda, habiendo trascendido la incertidumbre, ganó la perfecta confianza en la doctrina del maestro sin depender de otros.

(D 5.29-30, traducción de Maurice Walshe)

Existen algunas formas diferentes de describir esta experiencia en los discursos, pero ésta probablemente sea la

más común. Debido a que es tan prevalente como descripción, debemos analizar otras traducciones del mismo verso. Los diferentes traductores son capaces de resaltar diferentes aspectos del mismo material; por otra parte, cuando consideramos un tema tan importante como la entrada en la corriente del Dhamma, puede ser particularmente útil ver las cosas desde otro ángulo.

17.2) Así como un paño limpio del que se ha eliminado toda marca toma la tinte uniformemente, de la misma forma, mientras el padre de familia Upāli estaba sentado, surgió en él la pura e inmaculada visión del Dhamma: “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar”. Entonces el padre de familia Upāli vio el Dhamma, logró el Dhamma, entendió el Dhamma, desentrañó el Dhamma; cruzó más allá de la duda, eliminó la perplejidad, ganó intrepidez y se tornó independiente de los demás en la dispensa del maestro.

(M 56.18, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

17.3) Al tiempo en que estaba sentado, al padre de familia Upāli le surgió el ojo inmaculado y libre de polvo del Dhamma: “Cualquier cosa que está sujeta a un origen está sujeta al cese”. Entonces, habiendo visto el Dhamma, habiendo alcanzado el Dhamma, habiendo conocido el Dhamma, habiendo logrado una base en el Dhamma, habiendo cruzado e ido más allá de la duda, habiendo agotado las preguntas, Upāli, el padre de familia, ganó valentía



y se tornó independiente de otros respecto al mensaje del maestro.

(M 56.18, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

Aquí el factor clave en el apartarse de la corriente del mundo y entrar en la corriente del Dhamma es el conocimiento introspectivo de la transitoriedad, junto con el ver la conexión causal entre todos los fenómenos. Podemos reconocer que ver la verdad de “Todo lo sujeto a surgir está sujeto a cesar” no está más allá de nuestra propia capacidad o de la de otros. Al recalcar este punto, el discurso continúa describiendo los resultados; el primero es la trascendencia de la duda y la incertidumbre.

Debido a la naturaleza tan diferente de las lenguas pali y español, hay dificultades en la traducción que pudieran oscurecer algunos aspectos cruciales del Dhamma. Si traducimos directamente del pali la visión de la entrada en la corriente, tenemos algo como ‘cualquier *dhamma*-surgiendo, *dhamma*-cesando’. Esto resulta un español terrible pero un entendimiento hermoso. La gramática española requiere verbo y sujeto, aunque sea tácito o morfológico. Así *algo* surge y cesa. Por lo tanto *dhamma* se muestra como una cosa o un atributo de cosas. Una cosa tiene existencia en el tiempo, de modo que cualquier cosa que surja o esté sujeta a surgimiento subsecuentemente cesa. Esto realmente no es una noticia para la mente reflexiva. Sin embargo, si consideramos la entrada en la corriente como algo profundo, sería útil considerar la

experiencia como una en la que es observado el mismo proceso que trae las *cosas* a nuestra atención. Es decir, la mente está experimentando un evento-flujo dinámico de surgimiento y cese que excluye la sustancialidad.

Es como escribir en el agua –la experiencia es la del surgimiento y cese ocupando el mismo marco temporal–. Tal vez una mejor descripción sería “Cualquier cosa que se experimente como surgiendo, se experimenta como cesando” o “Cualquier experiencia de surgimiento es una experiencia de cese”, el enigmático *sonido* de la frase puede alertar al lector acerca de la profundidad de la experiencia.

Esto también resultaría en un entendimiento directo del surgimiento dependiente: la realidad, no de las cosas existiendo en el vacío, sino de una dinámica de fuerzas, corrientes y tendencias. No hay un vacío. El “Dhamma no condicionado” al que aluden algunos textos es una experiencia de una conciencia que no sostiene o da lugar a condiciones.

Ver la verdadera naturaleza de los fenómenos de esta forma, con introspección penetrante, abre el corazón para ver más allá de los fenómenos, el conocimiento de liberación.

17.4) Primero, Susīma, viene el conocimiento de la estabilidad del Dhamma, después el conocimiento de Nibbāna.

(S 12.70, traducción de Bhikkhu Bodhi)

La vida humana a menudo se caracteriza por la incertidumbre de lo que es *verdaderamente* bueno o *verdade-*

*ramente* correcto. Hay muchos sabios y expertos dispuestos a expresar sus puntos de vista, y mucha gente está dispuesta a tratar de creer en ellos, pero aún... permanecen las dudas. Los que entran en la corriente han ganado la confianza en la doctrina del Buda no porque hayan tratado de creer o porque fueran forzados a creer sino porque lo han visto por sí mismos. La independencia y libertad de no haber tenido que depender de otros es inapreciable. No se llega a ello mediante el enarbolar una visión en forma terca y rígida, sino a través de una clara penetración de la experiencia directa mediante la luz del discernimiento.

Para que la mente penetre la verdad, el ver estará de acuerdo con la visión correcta. La visión de acuerdo con el Dhamma es el factor dominante para facilitar una penetración clara. El Buda alaba y anima [a penetrar] la visión correcta en muchas partes del canon. He aquí sólo un ejemplo:

17.5) *Bhikkhus*, supongan que una espiga de arroz o una espiga de cebada sea correctamente dirigida y fuera comprimida por la mano o el pie. El que pudiera pinchar la mano o el pie y causar sangrado es posible. ¿Por qué razón? Porque la espiga está dirigida correctamente. De la misma forma, *bhikkhus*, que un *bhikkhu* con una visión correctamente dirigida, con un desarrollo de la vía correctamente dirigido, pudiera penetrar la ignorancia, hacer surgir el conocimiento correcto y realizar Nibbāna: esto es posible.

¿Por qué razón? Porque su visión está correctamente dirigida.

¿Y cómo es que un *bhikkhu* lo hace? Aquí, *bhikkhus*, un *bhikkhu* desarrolla visión correcta, la cual está basada en la reclusión, desapasionamiento y cese, madurando en la liberación. Desarrolla... concentración correcta, la cual está basada en la reclusión, desapasionamiento y cese, madurando en la liberación.

Es de esta forma, *bhikkhus*, que un *bhikkhu* con una visión correctamente dirigida, con un desarrollo de la vía correctamente dirigido, penetra la ignorancia, hace surgir el conocimiento verdadero y realiza Nibbāna.

(S 45.9, traducción de Bhikkhu Bodhi)

La visión correcta es comúnmente explicada en términos de las Cuatro Nobles Verdades, y, como el siguiente pasaje aclara, el que entra en la corriente ha tenido una visión directa de estas verdades.

17.6) *Bhikkhus*, para un discípulo noble, una persona consumada en visión (*diṭṭhisampanna = sotāpanna*) que ha llegado al logro... es uno que entiende tal como es: “esto es el sufrimiento”, “éste es el origen del sufrimiento”, “éste es el cese del sufrimiento”, “ésta es la vía que conduce al cese del sufrimiento”.

(S 56.51, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El Buda también define el entendimiento correcto en términos del origen dependiente. Un entendimiento de la

condicionalidad es aludido en la primera cita de este capítulo: “Cualesquiera cosas que tengan un origen deben llegar a cesar”. Esto forma una base para el conocimiento introspectivo de la verdadera naturaleza de los fenómenos que permite al corazón entrar en la corriente. Es interesante ver cómo el origen dependiente y la estructura de las Cuatro Nobles Verdades se entretajan en el siguiente *sutta*:

17.7) Cuando, *bhikkhus*, un noble discípulo entiende así la condición, entiende así el origen de la condición, entiende así el cese de la condición, entiende así la vía conducente al cese de la condición, entonces él es llamado un discípulo noble que es consumado en entendimiento, consumado en visión, que ha llegado a este Dhamma verdadero, que ve este Dhamma verdadero, que posee el conocimiento de quien está entrenado, el conocimiento verdadero de quien está entrenado, que ha entrado en la corriente del Dhamma, uno noble con sabiduría penetrante, uno que se para firme ante la puerta de lo inmortal.

(S 12.27, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El Buda aclara que el conocimiento acerca del origen condicionado del que entra en la corriente es directo e intuitivo, más que intelectual o racional, aprendido de libros, memorizado de otros o al que se llega mediante pensamiento especulativo.

17.8) *Bhikkhus*, un discípulo noble instruido no piensa

“¿Cuando qué cosa existe, qué cosa llega a ser? ¿Con el surgimiento de qué, qué surge? [¿Cuando qué existe llegan a ser las formaciones volitivas? ¿Cuando qué existe llega a ser la conciencia?] ¿Cuando qué existe llega a ser la mentalidad-materialidad?... ¿Cuando qué existe llega a ser la vejez y la muerte?”.

Más bien, *bhikkhus*, el noble discípulo instruido tiene conocimiento acerca de esto que es independiente de los demás: “Cuando esto existe, eso llega a ser; con el surgimiento de esto, eso surge. [Cuando hay ignorancia, las formaciones volitivas llegan a ser. Cuando hay formaciones volitivas, la conciencia llega a ser.] Cuando hay conciencia, la mente-materia llega a ser... Cuando hay nacimiento, la vejez y la muerte llegan a ser”. Entiende, a saber: “De tal forma se origina el mundo”.

*Bhikkhus*, un noble discípulo instruido no piensa “¿Cuando qué no existe, qué no llega a ser? ¿Con el cese de qué, qué cesa? [¿Cuando qué no existe las formaciones volitivas no llegan a ser?] ¿Cuando qué no existe la conciencia no llega a ser? ¿Cuando qué no existe la mente-materia no llega a ser?... ¿Cuando qué no existe la vejez y la muerte no llegan a ser?”

Más bien, *bhikkhus*, el discípulo noble instruido tiene conocimiento de esto que es independiente de los demás: “Cuando esto no existe, eso no llega a ser; con el cese de esto, eso cesa. [Cuando no hay ignorancia, las formaciones volitivas no llegan a ser. Cuando no hay formaciones volitivas, la conciencia no llega a ser.] Cuando no hay conciencia,

la mente-materia no llega a ser... Cuando no hay nacimiento, la vejez y la muerte no llegan a ser". Entiende, por consiguiente: "De esta forma cesa el mundo".

*Bhikkhus*, cuando un discípulo noble entiende así, tal como es, el origen y el cese del mundo, entonces se le llama un discípulo noble que es consumado en entendimiento, consumado en visión, que ha llegado a este Dhamma verdadero, que ve este Dhamma verdadero, que posee el conocimiento de quien está entrenado, el conocimiento verdadero de quien está entrenado, que ha entrado en la corriente del Dhamma, un noble con sabiduría penetrante, uno que se para firme ante la puerta de lo inmortal.

(S 12.49, traducción de Bhikkhu Bodhi)

He aquí otra perspectiva acerca del conocimiento introspectivo de un *sotāpanna*:

17.9) *Bhikkhus*, hay estos cinco agregados sujetos al apego. ¿Cuáles son esos cinco? El agregado de la forma [material] sujeto a apego... sensación... percepción... formaciones mentales... el agregado de la conciencia sujeto al apego.

Cuando, *bhikkhus*, un discípulo noble entiende tal como son el origen y el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de estos cinco agregados sujetos al apego, entonces es llamado un discípulo noble que es uno que ha entrado en la corriente, ya no más encaminado al mundo inferior, con un destino fijo, con la iluminación como su destino.

(S 22.109, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El siguiente *sutta* muestra lo que conduce al conocimiento introspectivo y realización de un *sotāpanna* –aquello que establece el cimiento; es decir, ya sea la fe o el entendimiento de la verdadera naturaleza de nuestra interrelación con el mundo–. Hay más *suttas* en esta sección que usan el mismo formato, pero se enfocan en los objetos de los sentidos, las sensaciones que surgen del contacto, etcétera, así como los cinco *khandhas*.

El poder de tornar la mente hacia la transitoriedad de los fenómenos, y lo que la mente es por lo tanto capaz de lograr mediante esa contemplación, es muy digno de atención. Es una cosa que, aunque esté basada en algo que es verdaderamente ordinario, tiene posibilidades extraordinarias. En el siguiente pasaje se introducen las categorías de seguidor-en-la-fe y de seguidor-en-la-sabiduría.

Ésta es otra forma en la que el Buda describe a alguien que entra en la corriente.

17.10) *Bhikkhus*, el ojo es transitorio, cambiante, tornándose en otra cosa. El oído... La nariz... La lengua... El cuerpo... La mente es transitoria, cambiante, tornándose en otra cosa. Alguien que tiene fe en estas enseñanzas y se decide por ellas de esta forma es llamado un seguidor-en-la-fe, uno que ha entrado en el curso fijo de la rectitud, que ha entrado al plano de las personas superiores, que ha trascendido el plano de los seres mundanos. Es incapaz de hacer ninguna mala acción por la que pudiera renacer en el infierno, en el mundo animal o en el ámbito de los fantasmas



[hambrientos]; es incapaz de morir sin haber realizado el fruto de la entrada en la corriente. Alguien que acepta estas enseñanzas después de haberlas ponderado con sabiduría en grado suficiente es llamado un seguidor del Dhamma, uno que ha entrado en el curso fijo de la rectitud, que ha entrado en el plano de las personas superiores, que ha trascendido el plano de los seres mundanos. Es incapaz de hacer cualquier acción por la que pudiera renacer en el infierno, en el mundo animal o en el ámbito de los fantasmas [hambrientos]; es incapaz de morir sin haber realizado el fruto de la entrada en la corriente.

Alguien que ve y sabe estas enseñanzas de esta forma es llamado uno que entra en la corriente, ya no se encamina más al mundo inferior; con un destino fijo, con la iluminación como su destino.

(S 25.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Otra forma más de ver las cualidades de un *sotāpanna* es la relativa a sus facultades espirituales:

17.11) *Bhikkhus*, hay estas cinco facultades. ¿Cuáles son esas cinco? La facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención plena, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. Cuando, *bhikkhus*, un noble discípulo entiende tal como son realmente el origen y el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de estas cinco facultades, entonces es llamado un discípulo noble, que es uno que ha entrado en la corriente, ya no más

encaminado al mundo inferior; con un destino fijo, con la iluminación como su destino.

(S 48.3, traducción de Bhikkhu Bodhi)

La transitoriedad es uno de los principales puntos de entrada al Dhamma. Cuando es vista profunda y completamente, el corazón tiene la oportunidad de deshacerse de sus confusiones habituales y en su lugar permanecer en la visión clara. Esto conduce naturalmente a la firmeza y constancia, lo cual es diferente de lo que sucede en el mundo que nos rodea. En el siguiente *sutta* el Buda describe el cambio e inestabilidad que ocurren hasta el punto en el que el mundo se desintegra. Sin embargo, a la luz de tal destrucción, uno que ha entrado en la corriente del Dhamma se mostraría impasible y reflexivo.

17.12) Esto he escuchado: En una ocasión el Eminente residía en el bosquecillo de Ambapālī, cerca de Vesālī. Allí el Eminente se dirigió a los monjes diciendo: “¡Monjes!”. “Señor”, le contestaron. Y el Eminente dijo: “Transitorias, monjes, son las cosas condicionadas [compuestas]. Inestables, monjes, son las cosas condicionadas [compuestas]. Inseguras, monjes, son las cosas condicionadas [compuestas]. Por lo tanto, monjes, tórnense desencantados con todas las cosas del mundo, sientan repulsión por ellas, tórnense totalmente libres respecto a ellas”.

El Buda entonces procede a una descripción de la

concepción del mundo en el tiempo en el que el Monte Sineru era enorme y rodeado de grandes océanos. Habría un tiempo en que no habría lluvia y todo lo existente sufriría. Entonces el Buda continúa describiendo que dos, tres y hasta siete soles aparecerían, y que las cosas se alterarían y cambiarían en el mundo, y que deberíamos estar desencantados con las condiciones del mundo. Sólo una persona que ha entrado en la corriente del Dhamma sería capaz de ver esto claramente.

Ahora bien, ¿en dónde está el sabio, en dónde está el creyente que piensa: “Esta gran tierra y el Monte Sineru serán consumidos, perecerán completamente y no serán más”, aparte de los que han visto el Nibbāna? (*diṭṭhapadā*)”.

(A 7.62)

## 18. ¿CUÁLES SON LOS RESULTADOS?

CON EL SURGIMIENTO DEL OJO del Dhamma y la visión de lo inmortal, la mente deja su apego a los primeros tres de los diez encadenamientos (*saṃyojana*):

Visión desde la identidad (*sakkāyadiṭṭhi*), duda (*vivikicchā*) y el grupo de reglas y votos que se aprehenden en forma distorsionada (*sīlabbataparāmāsa*).

Una descripción clara de la visión de identidad-personalidad se presenta en el diálogo entre la *arahant bhikkhunī dhammadinnā* y el laico Visākha, anteriormente su esposo:

18.1) —Señora, ¿cómo es que la visión de identidad llega a ser?

—Aquí [en esta enseñanza], amigo Visākha, una persona ordinaria sin instrucción, que no tiene consideración para con los nobles y es inhábil e indisciplinado en su *dhamma*, que no tiene consideración hacia los hombres verdaderos y es inhábil e indisciplinado en su *dhamma*, considera la forma material como yo, o el yo como poseedor de forma material, o la forma material en el yo, o el yo

en la forma material. Considera la sensación como yo, o el yo como poseedor de sensación, o la sensación en el yo, o el yo en la sensación. Considera la percepción como yo, o el yo como poseedor de percepción, o la percepción en el yo, o el yo en la percepción. Considera las formaciones [mentales] como yo, o el yo como poseedor de formaciones, o las formaciones en el yo, o el yo en las formaciones. Considera la conciencia como yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia en el yo, o el yo en la conciencia. Así es como llega a ser la visión de identidad.

(M 44.7, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

No obstante que esta descripción es clara, es un poco sucinta y tal vez no muestre sus implicaciones en forma inmediata. Por ende, en el siguiente pasaje la voz contemporánea de Ajahn Chah puede ayudar al lector a entender el significado del aferramiento al yo en sus muchas formas.

18.2) El Buda tenía la intención de que estuviéramos libres del apego a los cinco agregados, que los dejáramos y renunciáramos a involucrarnos con ellos. Sin embargo, no podemos dejarlos debido a que no sabemos realmente lo que representan. Creemos que la felicidad es nosotros mismos; nos vemos a nosotros mismos como contentos. Creemos que el sufrimiento es nosotros mismos y nos vemos a nosotros mismos como infelices. No podemos sacar a la mente

de esta visión, lo que significa que no estamos viendo la naturaleza. No hay ningún yo involucrado, pero siempre estamos pensando en términos del yo. Así, tal pareciera que la felicidad nos pasa a nosotros, el sufrimiento nos pasa a nosotros, la euforia nos pasa a nosotros, la depresión nos pasa a nosotros. La cadena del yo es construida, y, con esta sensación sólida de que hay un yo, todo parece que nos sucede a nosotros mismos.

De modo que el Buda dijo que había que destruir esta concepción, este bloque llamado yo. Cuando el concepto del yo es destruido y se termina, estamos libres de la creencia de que hay un yo en el cuerpo, y entonces la condición de no egoísmo se revela en forma natural. Creyendo que hay un yo y mío y viviendo con egoísmo, todo se entiende como si fuera un yo o perteneciente a un yo, o de alguna manera se relacionara con el yo. Cuando los fenómenos de la naturaleza son vistos de esta forma, no hay un entendimiento real. Si la naturaleza parece ser buena, reímos y nos regocijamos de ello; si los fenómenos parecen ser malos, lloramos y lamentamos. Pensando que los fenómenos naturales son constituyentes de nuestro yo o algo que poseemos, creamos una gran carga de sufrimiento que debemos llevar. Si entendiéramos la verdad de las cosas, no tendríamos todo el drama de la excitación, euforia, congoja y lágrimas. Se dice que “la pacificación es la felicidad verdadera”, y esto se genera cuando el apego se destierra mediante la visión de la realidad.

Ajahn Chah, *Being Dhamma*, pp. 166-167.

El énfasis de Ajahn Chah en enseñar los logros superiores casi invariablemente se inclina hacia hablar acerca de lo que es renunciado, lo que se deja ir. Este método tendía a ayudar a sus alumnos para lidiar con los obstáculos que estaban encarando, en lugar de mirar hacia un objetivo idealizado en el futuro. Cuando la verdadera naturaleza de las cosas es vista claramente y somos capaces de descartar aquello que nos encadena y nos obstruye, somos más capaces de establecernos en un refugio seguro.

La visión clara de la entrada en la corriente es la fuerza detrás del corte de este encadenamiento. Las visiones de identidad toman a los cinco *khandhas* como su enfoque. Cuando estos cinco *khandhas* se ven surgiendo y cesando en el contexto de las condiciones causales y el surgimiento dependiente, la visión fija del *yo* es cortada y abandonada. Particularmente, el permitir que los *khandhas* cesen en la conciencia de su origen condicionado y en su modo de cese abre la vía para la experiencia de lo inmortal; la tendencia a ver los *khandhas* como *yo* es entonces erradicada. El *sotāpanna* ha visto claramente la naturaleza del cuerpo y la mente. No obstante que el experimentar una enfermedad normalmente crearía sufrimiento, la mente de un *sotāpanna* no se agobia. Nakulapitā, el protagonista del siguiente *sutta*, era uno que había entrado en la corriente y fue declarado como el más prominente de los discípulos laicos del Buda en cuanto a confiabilidad.

18.3) ¿Y cómo, padre de familia, se encuentra uno aquejado en el cuerpo pero no en la mente? Aquí [en esta enseñanza], padre de familia, el discípulo noble instruido, que es uno que ve a los nobles y es hábil y disciplinado en su *dhamma*, que es uno que ve a las personas superiores y es hábil y disciplinado en su *dhamma*, no toma la forma material como *yo*, o al *yo* como poseedor de forma material, o a la forma en el *yo*, o el *yo* en la forma. No vive obsesionado por las nociones “yo soy la forma material, la forma material es mía”. Mientras vive sin obsesión por estas nociones, esa forma material en él cambia y se altera. Con el cambio y la alteración de la forma material, no surgen en él la pena, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza.

Y en forma similar para las sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia.

Es de tal forma, padre de familia, que uno así es aquejado en cuerpo, pero no aquejado en mente...

Esto es lo que el venerable Sāriputta dijo. Jubiloso, el padre de familia Nakulapitā se deleitó en la aseveración del venerable Sāriputta.

(S 22.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

La duda, el segundo encadenamiento, es la base desde la que formulamos la mayoría de nuestros puntos de vista y opiniones acerca de nosotros mismos y el mundo a nuestro alrededor. La perplejidad y la incertidumbre mantienen a los seres apegados al mundo de forma



bastante firme. Cuando vemos la verdad sólo parcialmente, la tendencia humana es la de llenar los huecos y entonces aferrarse a lo que hemos construido. Esta tendencia era especialmente fuerte en el tiempo del Buda, dada la rica tradición en la India de explorar las ideas religiosas y las prácticas. Pero inclusive allí cualquier persona que hubiera desarrollado la visión clara que culmina en la entrada en la corriente era capaz de poner a un lado todo un mundo de especulación filosófica y creencia supersticiosa que a menudo domina el mapa religioso. El siguiente *sutta* es un ejemplo de los muchos tipos de visión, del tiempo del Buda, que el *sotāpanna* abandonaría. No obstante que estas creencias relatadas aquí pueden parecer pintorescas a nuestros oídos, nosotros en el siglo XXI en Occidente tenemos nuestra variedad de creencias mal dirigidas, que son igualmente enredosas.

18.4) En Sāvattthī.

—*Bhikkhus*, ¿cuando algo existe, mediante el aferramiento a qué, mediante la adhesión a qué, surge tal visión como ésta: “Los vientos no soplan, los ríos no fluyen, las mujeres encintas no dan a luz, la luna y el sol no surgen y se ponen, pero más bien permanecen estables como un pilar”?

—Venerable señor, nuestras enseñanzas tienen raíz en el Bendito, son guiadas por el Bendito, tienen al Bendito como su recurso. Sería bueno si el Bendito explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo escuchado por parte del Bendito, los *bhikkhus* lo recordarían.

—Cuando hay forma [material], *bhikkhus*, mediante el aferramiento a la forma, mediante la adhesión a la forma, tal visión como la siguiente surge: “Los vientos no soplan... pero más bien permanecen estables como un pilar”. Cuando hay sensación... percepción... formaciones volitivas... conciencia, mediante el aferramiento a la conciencia, mediante la adhesión a la conciencia, tal visión como la siguiente surge: “Los vientos no soplan... pero más bien permanecen estables como un pilar”.

”Qué piensan, *bhikkhus*, ¿la forma es permanente o transitoria?... ¿la conciencia es permanente o transitoria?

—Transitoria, venerable señor.

—Pero sin aferrarse a lo que es transitorio, sujeto a sufrimiento y sujeto al cambio, ¿podría surgir tal punto de vista?

—No, venerable señor.

—Aquello que es visto, oído, sentido, conocido, logrado, buscado y abarcado por la mente, ¿es permanente o es transitorio?

—Transitorio, venerable señor.

—Aquello que es transitorio, ¿es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Pero sin aferramiento a lo que es transitorio, sujeto a sufrimiento y sujeto al cambio, ¿podría surgir tal noción?

—No, venerable señor.

—Cuando, *bhikkhus*, un discípulo noble ha abandonado la perplejidad en estos seis casos, y cuando, más allá, ha abandonado la perplejidad acerca del sufrimiento, el origen del sufrimiento, el cese del sufrimiento y la vía conducente

al cese del sufrimiento, es entonces llamado un discípulo noble que ha entrado en la corriente, no más encaminado al mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino.

(S 24.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El último encadenamiento, *sīlabataparāmāsa*, se traduce aquí como el asir en forma distorsionada las reglas y los votos; la distorsión, al ser la creencia subyacente de que habrá purificación mediante el seguir ciertas reglas particulares, votos o prácticas, o que, siendo capaces de hacer las cosas de forma correcta, de alguna manera uno será liberado. No obstante que los preceptos y las prácticas forman parte del entrenamiento, son un medio hacia el objetivo de la libertad, más que la libertad en sí.

18.5) Ahora bien, ¿en dónde cesan sin dejar rastro los hábitos hábiles? Su cese también ha sido declarado. Está el caso en donde un monje es virtuoso, pero no se le define por su virtud. Él discierne, tal como es, la liberación mediante la conciencia y la liberación mediante discernimiento en donde sus hábitos hábiles cesan sin dejar rastro.

(M 78.11, traducción de Ṭhānissaro Bhikkhu)

El abandono de este encadenamiento no significa que uno ya no tiene que seguir preceptos. En todo caso uno se tornaría más asiduo, ya que la causa y el efecto son claramente vistos y lo que se manifiesta como más prominente es el

deseo de disminuir el sufrimiento para uno mismo y para los demás. El guardar los preceptos es visto entonces como una bendición y una protección para todos.

El conocimiento introspectivo acerca de las formas en que la visión de la propia identidad resulta una obstrucción para la libertad abre la vía para el reconocimiento de las limitaciones de los siguientes dos encadenamientos. Cuando se aclara la percepción errónea de la visión de identidad, el corazón se libera de interminables dudas acerca de cuál sería un refugio adecuado. En su lugar escoge al Buda, el Dhamma y la Sangha como su refugio.

Lo que sigue es probablemente la descripción más común y consistente en el canon de uno que entra en la corriente. Las cuatro cualidades de fe en el Buda, Dhamma, Sangha y el establecimiento de un fundamento firme de virtud son mencionados una y otra vez como las características distintivas de uno que entra en la corriente, pero –tal como lo veremos– hay otras características también.

18.6) *Bhikkhus*, no obstante que un monarca que torna la Rueda de la Ley, habiendo ejercido gobierno supremo y soberano sobre los cuatro continentes, con la disolución de su cuerpo, después de la muerte, renace en un buen destino, en un mundo celestial, en la compañía de los *devas* del mundo de Tāvatiṃsa, y allí en el bosquecillo Nandana, acompañado por una corte de ninfas celestiales, disfruta provisto y dotado de los cinco ramales de placer sensorial celestial, pero aun así, ya que no posee aún cuatro cosas,

no está libre del infierno, del mundo animal y del mundo de los fantasmas [hambrientos], no está libre del plano de la miseria, los malos destinos, el mundo inferior. No obstante, *bhikkhus*, un discípulo noble se mantiene a sí mismo mediante mendrugos de comida de limosna y viste túnicas de harapos, aun así, ya que posee cuatro cosas, está libre del infierno, libre del mundo animal, libre del mundo de los fantasmas [hambrientos], libre del plano de la miseria, libre de los malos destinos, libre del mundo inferior.

¿Y cuáles son estas cuatro cosas? Aquí [en esta enseñanza], *bhikkhus*, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Buda, a saber: “El Bendito es un *arahant*, perfectamente iluminado, consumado en conducta y conocimiento verdadero, bienaventurado, conocedor del mundo, líder insuperable de personas que buscan el autocontrol, maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito”.

Posee confianza confirmada en el Dhamma, a saber: “El Dhamma es bien proclamado por el Bendito, directamente visible, inmediato, invita a que uno venga y vea, aplicable, para ser personalmente experimentado por los sabios”. Posee confianza confirmada en la Sangha, a saber: “La Sangha de los discípulos del Bendito está practicando de forma correcta, practicando en forma recta, practicando en forma verdadera, practicando en la forma apropiada; es decir, los cuatro tipos de personas, los ocho tipos de individuos –esta Sangha del Bendito es digna de regalos, digna de hospitalidad, digna de ofrendas, digna de saludos reverenciales, es el insuperable campo de mérito para el mundo–.

Posee las virtudes que son queridas por los nobles –ininterrumpidas, sin ruptura, sin mancha, sin mácula, liberadoras, alabadas por los sabios, no aferradas, conducentes a la concentración–.

Posee estas cuatro cosas. Y, *bhikkhus*, entre el obtener la soberanía sobre los cuatro continentes o el obtener estas cuatro cosas, el obtener la soberanía sobre los cuatro continentes no vale ni la dieciseisava parte de lo que vale el obtener estas cuatro cosas.

(S 55.1, traducción de Bhikkhu Bodhi)

18.7) *Bhikkhus*, un noble discípulo que posee estas cuatro cosas es uno que ha entrado en la corriente, no más encaminado al mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino.

(S 55.2, traducción de Bhikkhu Bodhi)

No es posible enfatizar de más que la confianza confirmada en el Buda, Dhamma y Sangha desempeña un papel clave tanto en los *suttas* –los cuales usan esta pauta descriptiva una y otra vez con referencia a la entrada en la corriente– como dentro de la mente misma. A lo largo del presente capítulo este factor continuará reapareciendo en diversas formas. La repetición de estas cualidades es tan consistente en el canon que se llamará la atención a su significado mediante la inclusión de diferentes referencias a ello a lo largo del texto.

Internamente, tal confianza confirmada no es sólo una nueva creencia o una fe temporal que surge en el

corazón del practicante. Es un cambio radical, un *ir más allá de la duda* de que el mundo externo y el universo interno no son refugios adecuados para uno que busca el fin del sufrimiento. La fe en el Buda, el Dhamma y la Sangha se basa en un claro entendimiento de los beneficios de dejar a un lado el deseo y la ignorancia, y de verdaderamente depender del conocimiento del Despertar, la verdad y la virtud. Las implicaciones completas de esta fe pueden no ser totalmente entendibles en este punto de entrada, pero el corazón ha visto y sabe que ésta es la vía hacia adelante y que la corriente del Dhamma en la que se entra es verdadera.

El siguiente *sutta* reúne en un solo lugar algunas de las diferentes características y cualidades del *sotāpanna*, es decir, el compromiso con la virtud, la fe y la sabiduría que entiende la verdadera naturaleza de las cosas. La mención de observar el origen dependiente para uno mismo muestra que el *sotāpanna* depende exclusivamente en el ver el Dhamma, en vez de en un método externo, ritual, ceremonia o votos.

Este *sutta* nos da una perspectiva acerca de lo que percibe una persona que ve el Dhamma, los resultados y mecanismos del *kamma* y la mente que convence a la persona que la virtud es un elemento esencial de una vida bien vivida, y que las virtudes de los refugios son incomparables. Así, el que entra en la corriente es capaz de liberarse de encadenamientos y establecerse en los refugios, no mediante fe ciega, sino mediante la penetración de la verdad.

18.8) En Sāvattḥī. Entonces el jefe de familia Anāthapiṇḍika se acercó al Bendito, le rindió homenaje y se sentó a un lado. El Bendito le dijo:

—Jefe de familia, cuando cinco animosidades espantosas se han sosegado en un discípulo noble, posee los cuatro factores de la entrada en la corriente, y ha visto claramente y penetrado por completo con sabiduría el método noble, si lo desea, puede declarar acerca de sí mismo: “Soy alguien que ha acabado con el infierno, que ha acabado con el reino animal, que ha acabado con el plano de los fantasmas [hambrientos], que ha acabado con el plano de miseria, los malos destinos, el mundo inferior. Soy uno que ha entrado en la corriente, ya no estoy sujeto al mundo inferior, estoy fijo en mi destino, con la iluminación como mi destino”.

”¿Cuáles son las cinco animosidades terribles que se han sosegado? Jefe de familia, uno que destruye la vida genera, con base en tal comportamiento, animosidad espantosa relacionada con la vida presente y animosidad espantosa relacionada con la vida futura, y experimenta dolor mental y descontento. Así, para uno que se abstiene de destruir la vida, esta animosidad espantosa se ha sosegado.

”Uno que toma lo que no le es dado... que se involucra en conducta sexual incorrecta... que habla con falsedad... que toma vino, licor e intoxicantes que son la base para la negligencia engendra, con base en tal comportamiento, animosidad espantosa relacionada con la vida presente y animosidad



espantosa relacionada con la vida futura, y experimenta dolor mental y descontento. Así, para uno que se abstiene de vino, licor e intoxicantes que son la base para la negligencia, la animosidad espantosa se ha sosegado.

”Éstas son las cinco animosidades espantosas que se han sosegado.

”¿Cuáles son los cuatro factores de la entrada en la corriente que posee? Aquí, jefe de familia, el discípulo noble posee confianza confirmada en el Buda, a saber: ‘El Bendito es un *arahant*, perfectamente iluminado, consumado en conducta y conocimiento verdadero, bienaventurado, conocedor del mundo, líder insuperable de personas que buscan el autocontrol, maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito’.

”Posee confianza confirmada en el Dhamma, a saber: ‘El Dhamma es bien proclamado por el Bendito, directamente visible, inmediato, invita a que uno venga y vea, aplicable, para ser personalmente experimentado por los sabios’.

”Posee confianza confirmada en la Sangha, a saber: ‘La Sangha de los discípulos del Bendito está practicando de forma correcta, practicando en forma recta, practicando en forma verdadera, practicando en la forma apropiada; es decir, los cuatro tipos de personas, los ocho tipos de individuos –esta Sangha del Bendito es digna de regalos, digna de hospitalidad, digna de ofrendas, digna de saludos reverenciales, es el insuperable campo de mérito para el mundo’.

”Posee las virtudes queridas por los nobles –ininterrumpidas, sin ruptura, sin mancha, sin mácula, liberadoras, alabadas

por los sabios, no aferradas, conducentes a la concentración-.

"Éstos son los cuatro factores de la entrada en la corriente que posee.

"¿Y cuál es el noble método que ha visto claramente y penetrado completamente con sabiduría? Aquí [en esta enseñanza], jefe de familia, el discípulo noble atiende de cerca y cuidadosamente el origen condicionado en sí, a saber: 'Cuando esto existe, eso llega a ser; cuando esto surge, eso surge. Cuando esto no existe, eso no llega a ser; con el cese de esto, eso cesa. Es decir, con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas [nacen]; con las formaciones volitivas como condición, la conciencia... Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento. Pero con la desaparición y cese sin residuo de la ignorancia nace el cese de las formaciones volitivas; con el cese de las formaciones volitivas, el cese de la conciencia... Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento'.

"Éste es el método noble que ha visto claramente y penetrado completamente con sabiduría.

"Cuando, jefe de familia, estas cinco animosidades espantosas se han sosegado en un discípulo noble y posee estos cuatro factores de la entrada en la corriente, y ha visto claramente y penetrado por completo con sabiduría este noble método, si lo desea puede declarar acerca de sí mismo: 'Soy alguien que ha acabado con el infierno, que ha acabado con el reino animal, que ha acabado con el plano de los fantasmas [hambrientos], que ha acabado con el plano de miseria, los malos destinos, el mundo inferior. Soy uno que ha entrado en la corriente, ya no estoy sujeto al mundo inferior, estoy

fijo en mi destino, con la iluminación como mi destino’.”

(S 12.41, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Habiéndose uno establecido en el Noble Óctuple Sendero, tal como se describe por Sāriputta en § 16.8 y entrado en la corriente, el nudo del apego a los encadenamientos se deshace. El *sotāpanna* está impregnado en este camino, vive de acuerdo con éste y no vacila en su compromiso con el mismo.

La vía se inicia con los elementos de sabiduría, es decir, visión correcta e intención correcta, y aquí tendríamos una buena oportunidad de exponer algunos ejemplos de compromiso para ilustrar cómo los aspectos de sabiduría son el resultado de entrar en la corriente.

18.9) *Bhikkhus*, supongan que hubiera un barco de altamar atado con cordaje que se ha gastado en el agua por seis meses. Se acarrearía a tierra seca durante la temporada de frío y su cordaje sería aún más atacado por el viento y el sol. Inundado por la lluvia proveniente de las nubes, el cordaje se colapsaría fácilmente y se pudriría. De la misma forma, cuando un *bhikkhu* desarrolla y cultiva el Noble Óctuple Sendero, sus encadenamientos se colapsan fácilmente y se pudren. ¿Y cómo sucede esto? Aquí [en esta enseñanza], *bhikkhus*, un *bhikkhu* desarrolla visión correcta... concentración correcta, que está basada en la reclusión, desapasionamiento y cese, madurando en la liberación. De esta forma, *bhikkhus*, ese *bhikkhu* desarrolla y

cultiva el Noble Óctuple Sendero de manera que sus encadenamientos se colapsan fácilmente y se pudren.

(S 45.158, traducción de Bhikkhu Bodhi)

18.10) *Bhikkhus*, supongan que hay una casa de huéspedes. La gente llega del este, del oeste, del norte y del sur, y se alberga allí; los *khattiyas*, los brahmanes, los *vessas* y los *suddas* llegan y se albergan allí. De la misma forma, cuando un *bhikkhu* desarrolla y cultiva en Noble Óctuple Sendero, entiende totalmente mediante conocimiento directo esas cosas que deben ser completamente entendidas mediante conocimiento directo; abandona mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser abandonadas mediante conocimiento directo; entiende mediante conocimiento directo esas cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo; desarrolla mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo.

¿Y cuáles, *bhikkhus*, son las cosas que deben ser completamente entendidas mediante conocimiento directo? Debe ser dicho: los cinco agregados sujetos a apego. ¿Cuáles son esos cinco? El agregado de la forma sujeto al apego... el agregado de la conciencia sujeto al apego. Éstas son las cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo.

¿Y cuáles, *bhikkhus*, son las cosas que deben ser abandonadas mediante el conocimiento directo? La ignorancia y la compulsión por la existencia. Éstas son las cosas que deben ser abandonadas mediante conocimiento directo.

¿Y cuáles, *bhikkhus*, son las cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo? El verdadero conocimiento y la liberación. Éstas son las cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo.

¿Y cuáles, *bhikkhus*, son las cosas que deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo? Serenidad e introspección. Éstas son las cosas que deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo.

¿Y cómo es, *bhikkhus*, que cuando un *bhikkhu* desarrolla y cultiva el Noble Óctuple Sendero entiende completamente mediante conocimiento directo esas cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo... desarrolla mediante conocimiento directo esas cosas que deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo? Aquí, *bhikkhus*, un *bhikkhu* desarrolla visión correcta... concentración correcta, que está basada en la reclusión, desapasionamiento y cese, madurando en la liberación. Es de esta forma, *bhikkhus*, que un *bhikkhu* desarrolla y cultiva el Noble Óctuple Sendero de manera que entiende completamente mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser entendidas mediante conocimiento directo... desarrolla mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo.

(S 45.159, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El siguiente *sutta* es algo similar a los anteriores. Su distinción primaria es la descripción del *sotāpanna* como

alguien que vive con los refugios en el Buda, Dhamma y Sangha firmemente establecidos, pero adicionalmente tiene la generosidad como la otra característica definitiva en su corazón.

El *sutta* inicia con el Buda en conversación con unos oficiales que han proclamado su devoción hacia él, así como su tristeza al verlo partir a un viaje a pie, y también su alegría por su regreso. Entonces se presenta una discusión acerca de las dificultades de vivir en el mundo:

18.11) Los mayordomos Isidatta y Purāṇa rindieron homenaje al Bendito, se sentaron a un lado y le dijeron:

—Venerable señor, cuando oímos que el Bendito partirá de Sāvathī a un viaje entre la gente de Kosala, en esa ocasión surge en nosotros aflicción y desagrado al pensar: “El Bendito estará lejos de nosotros”. Pero entonces, cuando oímos que el Bendito partirá de donde la gente de Magadha y viajará al país de Kāsia, en esa ocasión surge en nosotros júbilo y gozo al pensar: “El Bendito estará cerca de nosotros”.

—Por lo tanto, mayordomos, la vida hogareña es un confinamiento, un camino polvoriento. El ordenarse es como el aire libre. Es suficiente para que ustedes, mayordomos, sean diligentes.

—Venerable señor, estamos sujetos a otro confinamiento inclusive más restringido y considerado más restrictivo que el previo.

—Pero ¿cuál es, oficiales, ese confinamiento al que

están sujetos que es inclusive más restringido y considerado más restrictivo que el previo?

—Aquí, venerable señor, cuando el rey Pasenadi de Kosala quiere hacer una excursión a su jardín de placer, después de que preparamos sus elefantes de travesía, tenemos que situar a las queridas y amadas esposas del rey en sus asientos, una delante y otra detrás. Ahora, venerable señor, el olor de esas damas es como el de un alhajero perfumado que se abre brevemente; así es con las damas reales que visten perfume. También, venerable señor, el contacto físico de esas damas es como el de una borla de algodón o kapok; así es con las damas reales que han sido nutridas delicadamente. Ahora bien, en esa ocasión, venerable señor, los elefantes deben ser cuidados, y esas damas deben ser cuidadas, y nosotros debemos cuidarnos, y aun así no recordamos haber dado cabida a un estado mental malsano en relación con esas damas. Ésta, venerable señor, es la otra restricción a la que estamos sometidos, la cual es inclusive más restringida y es considerada más restrictiva que la anterior.

—Por lo tanto, mayordomos, la vida hogareña es un confinamiento, un camino polvoriento. El ordenarse es como el aire libre. Es suficiente para que ustedes, oficiales, sean diligentes. El discípulo noble, mayordomos, que posee cuatro cosas es uno que ha entrado en la corriente, ya no sujeto al mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino.

”¿Cuáles son esos cuatro? Aquí [en esta enseñanza], mayordomos, el discípulo noble posee confianza confirmada en

el Bendito, a saber: 'El Bendito es... maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito'. Posee confianza confirmada en el Dhamma... en la Sangha... Vive en casa con una mente libre de la mancha de la avaricia, libremente generoso, de mano abierta, deleitándose en la renuncia, devoto de la caridad, deleitándose en dar y compartir. Un discípulo noble que posee estas cuatro cosas es uno que ha entrado en la corriente, ya no más encaminado al mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino.

"Mayordomos, ustedes poseen confianza confirmada en el Buda... en el Dhamma... en la Sangha... Adicionalmente, cualquier cosa que hay en su familia que fuera adecuada para dar, todo eso ustedes comparten sin reserva entre aquellos que son virtuosos y de buen carácter. ¿Qué piensan, mayordomos, cuántos hay entre la gente de Kosala que son sus iguales, es decir, en relación con dar y compartir?"

—Es una ganancia para nosotros, venerable señor, es bien ganado por nosotros, venerable señor, el que el Bendito nos entienda tan bien.

(S 55.6, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Un discurso dado por el Buda a los monjes querellantes de Kosambi da una descripción extensa de los resultados de estar establecido en el Dhamma. Éste es un contexto particularmente conmovedor para esta discusión, ya que los problemas de falta de armonía entre la *sangha* (o en la sociedad en general) se resolvería si la gente tomara los consejos del Buda y lograra la entrada en la corriente.



La trascendencia de los puntos de vista propios no se confina al mundo de las ideas. Tiene implicaciones en las propias acciones e interacciones con el mundo. No obstante que los que entran en la corriente no están libres de impurezas, las han atenuado lo suficiente de modo que nunca se meterían en la clase de disputas y conflictos como los que sucedieron en Kosambi. Este discurso muestra uno de los cuadros más claros, tanto de lo que una persona que aspira a la entrada a la corriente debe enfrentar internamente, como también de cómo uno que ha entrado en la corriente interaccionaría con el mundo. Esto es particularmente claro en las *sārāṇīya-dhammas* o “cualidades memorables”, las cuales serán analizadas con más detalle en breve.

18.12) De estas cualidades memorables, la más alta, la más completa, la más conclusiva en esta visión que es noble y emancipadora, y conduce a uno que practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del sufrimiento. De la misma forma en que la más elevada, la más completa, la más conclusiva parte de un edificio con un pináculo es el pináculo en sí mismo, de la misma forma, de estas seis cualidades memorables, la más elevada... es esta visión que es noble y emancipadora...

¿Y cómo conduce esta visión, que es noble y emancipadora, a uno que practica de acuerdo con ella a la completa destrucción del sufrimiento?

Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu*, habiendo ido a la foresta al pie de un árbol o a una cabaña vacía, considera, a

saber: “¿Hay acaso alguna obsesión que no he abandonado que pueda obsesionar mi mente de modo que no pueda saber o ver las cosas como realmente son?”. Si un *bhikkhu* está obsesionado por el deseo sensorial, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la mala voluntad, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por letargo y torpeza, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por agitación y remordimiento, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la duda, entonces su mente está obsesionada. Si un *bhikkhu* está absorto por la especulación acerca del mundo, entonces su mente está obsesionada. Si un *bhikkhu* está absorto por la especulación acerca del otro mundo, entonces su mente está obsesionada. Si un *bhikkhu* está dado a pelear y alborotar, y está profundamente sumergido en disputas, apuñalando a otros con dagas verbales, entonces su mente está obsesionada.

Entiende, a saber: “No hay obsesión que no haya sido abandonada en mí mismo que pueda obsesionar mi mente de manera que no pueda saber y ver las cosas tal como son. Mi mente está bien dispuesta para el Despertar a las verdades”. Éste es el primer conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria.

Nuevamente, un discípulo noble considera, a saber: “Cuando busco, desarrollo y cultivo esta visión, ¿obtengo serenidad interna, obtengo quietud?”.

Entiende, a saber: “Cuando busco, desarrollo y cultivo esta visión, obtengo serenidad interna, obtengo quietud”.

Éste es segundo conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria.

Nuevamente, un discípulo noble considera, a saber: “¿Hay acaso otro recluso o brahmán fuera [de la dispensa del Buda] poseedor de una visión como la que yo poseo?”. Entiende, a saber: “No hay otro recluso o brahmán fuera [de la dispensa del Buda] poseedor de tal visión como la que yo poseo”. Éste es el tercer conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria.

Nuevamente, un discípulo noble considera, a saber: “¿Poseo el carácter de una persona que posee visión correcta?”. ¿Cuál es el carácter de una persona que posee visión correcta?

Éste es el carácter de una persona que posee visión correcta: no obstante que pudiera cometer algún tipo de ofensa para la cual un medio de rehabilitación ha sido establecido, aun así confiesa de inmediato, lo revela y lo muestra al maestro, a sus sabios compañeros en la vida santa, y habiendo hecho eso se establece en la restricción en el futuro. Así como un joven y delicado infante acostado bocabajo se encoge súbitamente cuando pone su mano o su pie en un carbón al rojo vivo, de la misma manera ése es el carácter de una persona que posee visión correcta.

Entiende, a saber: “Poseo el carácter de una persona que posee visión correcta”. Éste es el cuarto conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria. Nuevamente, un discípulo

noble considera, a saber: “¿Poseo acaso el carácter de una persona que posee visión correcta?”. ¿Cuál es el carácter de una persona que posee visión correcta? Éste es el carácter de una persona que posee visión correcta: no obstante que pueda estar activo en diversas tareas para sus compañeros en la vida santa, aun así tiene en alta estima el entrenamiento en la virtud superior, el entrenamiento en la mente superior y el entrenamiento en la sabiduría superior. Del mismo modo que una vaca con su nuevo becerro pasta mientras ve al becerro, de la misma forma éste es el carácter de una persona que posee visión correcta.

Entiende, a saber: “Poseo el carácter de una persona que posee visión correcta”. Éste es el quinto conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria. Nuevamente un discípulo noble considera, a saber: “¿Poseo acaso la fuerza de una persona que posee visión correcta?”. ¿Cuál es la fuerza de una persona que posee visión correcta? Ésta es la fuerza de una persona que posee visión correcta: cuando se enseña la doctrina y disciplina proclamadas por el *tathāgata*, la acata, le pone atención, la envuelve con su mente, escucha el Dhamma con oídos ávidos.

Entiende, a saber: “Poseo la fuerza de una persona que posee visión correcta”. Éste es el sexto conocimiento logrado por el que es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria. Nuevamente, un discípulo noble considera, a saber: “¿Acaso poseo la fuerza de una persona que posee visión correcta? ¿Cuál es la fuerza de una persona

que posee visión correcta? Ésta es la fuerza de una persona que posee visión correcta: cuando se enseña la doctrina y disciplina proclamadas por el *tathāgata*, gana inspiración en el significado, gana inspiración en el Dhamma, gana alegría conectada con el Dhamma. Entiende, a saber: “Poseo la fuerza de una persona que posee visión correcta”. Éste es el séptimo conocimiento logrado por quien es noble, supramundano, no compartido por gente ordinaria. Cuando un discípulo noble posee así siete factores, ha buscado bien el carácter para la realización de la entrada en la corriente. Cuando un discípulo noble posee así siete factores, posee el fruto de la entrada en la corriente.

(M 48.7-15, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Tal como se mencionó, la visión correcta no sólo se confina a tener ideas e intenciones correctas. La conducta necesariamente es afectada, y las vidas de los *sotāpannas* son ejemplares. Los *sārāṇīya-dhammas* son estándares de conducta por los que los *sotāpannas* tienden a vivir. El término es variadamente traducido como “principios de cordialidad”, “estados de conciliación” o “virtudes para la convivencia fraterna”. Son considerados intrínsecos para un *sotāpanna*; la última cualidad estipula que una persona con estas cualidades “poseería la visión que es noble y emancipadora...”.

Estas cualidades memorables, si se siguen, permitirían que la *sangha* (o cualquier otra sociedad) viviese en

concordia. En el siguiente pasaje el Buda alienta a los monjes a considerar la diferencia entre su conducta y la de uno que ha entrado en la corriente del Dhamma.

18.13) Hay, oh monjes, estos seis principios de cordialidad que crean amor y respeto, y conducen a la ayuda, a la ausencia de disputas, a la concordia y a la unidad. ¿Cuáles son esos seis?

Aquí [en esta enseñanza] un monje mantiene actos corporales de amabilidad benevolente tanto en público como en privado hacia sus compañeros monjes. Éste es un principio de cordialidad que crea amor y respeto...

Nuevamente, un monje mantiene actos verbales de amabilidad benevolente tanto en público como en privado hacia sus compañeros monjes. Éste también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto...

Nuevamente, un monje mantiene actos mentales de amor benevolente tanto en público como en privado hacia sus compañeros monjes. Éste también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto...

Nuevamente, un monje usa cosas en común con sus compañeros monjes virtuosos; sin hacer reservas, comparte con ellos cualquier ganancia digna correctamente obtenida, inclusive los contenidos de su cuenco de limosna. Éste también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto...

Nuevamente, un monje vive tanto en público como en privado poseyendo en común con sus compañeros monjes

las virtudes que permanecen intactas, no rotas, sin mancha, inmaculadas, liberadoras, alabadas por los sabios, no adheridas, conducentes a la concentración. Éste también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto... Nuevamente, un monje vive tanto en público como en privado poseyendo en común con sus compañeros monjes la visión que es noble y emancipadora, y que conduce a uno que actúa de acuerdo con ella a la completa destrucción del sufrimiento. Éste también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto...

Éstos, monjes, son los seis principios de cordialidad que crean amor y respeto, y conducen a la ayuda, a la ausencia de disputas, a la concordia y a la unidad.

(A 6.12, traducción de Nyanaponika  
Thera y Bhikkhu Bodhi)

El siguiente ejemplo expresa las cualidades de un *sotāpanna* en forma de negación, es decir, las cosas que él o ella evitarían totalmente: nociones erróneas acerca de la realidad y cualquier mala conducta que conllevaría resultados irreversibles, tales como renacer en los mundos más bajos derivado de estos *cinco crímenes abyectos*. Aquí la frase *poseedor de visión correcta* es un sinónimo del que entra en la corriente.

18.14) —Pero, venerable señor, ¿de qué forma puede llamarse a un *bhikkhu* hábil en lo que es posible y en lo que es imposible?

—Aquí [en esta enseñanza], Ānanda, un *bhikkhu* entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda considerar cualquier formación como permanente –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda considerar alguna formación como permanente –tal posibilidad existe–”. Entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda considerar cualquier formación como placentera –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda considerar alguna formación como placentera –tal posibilidad existe–”. Entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda considerar algo como *yo* –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda considerar algo como *yo* –tal posibilidad existe–”.

Entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda privar a su madre de la vida –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda privar a su madre de la vida –tal posibilidad existe–”. Entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda privar a su padre de la vida... pueda privar a un *arahant* de la vida –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda privar a su padre de la vida... pueda privar a un *arahant* de la vida –tal posibilidad existe–”. Entiende: “Es imposible, no puede ser que una persona poseedora de visión correcta pueda,



con una mente de odio, hacer sangrar a un *tathāgata* –no existe tal posibilidad–. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda, con una mente de odio, hacer sangrar a un *tathāgata* – tal posibilidad existe–”. Entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona poseedora de visión correcta pueda causar un cisma en la *sangha*... pueda aceptar otro maestro –no existe tal posibilidad–”. Y entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda causar un cisma en la *sangha*... pueda aceptar otro maestro –tal posibilidad existe–”.

(M 115.12-13, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

La última sección del Noble Óctuple Sendero (esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta) concierne a la práctica de la meditación. Ahora consideraremos brevemente un aspecto de esta parte del entrenamiento y su relación con la entrada en la corriente.

En el siguiente *sutta* el Buda indica que hay una posibilidad de que los *sotāpannas* a veces puedan no ser diligentes o un tanto laxos en su entrenamiento. Esto obviamente no es lo que el Buda fomenta, pero es útil reconocer lo que es capaz una mente que aún tiene impurezas, de manera que no sea una fuente de desánimo y para que se hagan surgir los antídotos apropiados.

18.15) En una ocasión el Bendito residía entre los sakyas en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha. Entonces Nandiya

el Sakya se acercó al Bendito, le rindió homenaje, se sentó a un lado y le dijo:

—Venerable señor, cuando los cuatro factores de la entrada en la corriente no existen del todo en un discípulo noble, ¿ese discípulo noble sería alguien que vive con negligencia?

—Nandiya, afirmo que uno en el que los cuatro factores de la entrada en la corriente están total y completamente ausentes es un “forastero, uno que está parado en la facción de los individuos mundanos”. Pero, Nandiya, acerca de cómo un discípulo noble es alguien que vive en forma negligente o es uno que vive en forma diligente, escucha y atiende, te lo diré.

”¿Y cómo es, Nandiya, un discípulo noble que vive negligentemente? Aquí [en esta enseñanza] un discípulo noble posee confianza confirmada en el Buda, a saber: ‘El Bendito es... maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito’. Contento con esa confianza confirmada en el Buda, no hace más esfuerzo para la reclusión de día o de noche. Cuando permanece negligentemente así, no hay alegría. Cuando no hay alegría, no hay gozo. Cuando no hay gozo, no hay tranquilidad. Cuando no hay tranquilidad, permanece en sufrimiento. La mente de uno que sufre no se concentra. Cuando la mente no está concentrada, los fenómenos no se tornan manifiestos, se considera que es ‘uno que vive negligentemente’. [En la traducción de Woodward: “Debido a que las enseñanzas son oscuras para él, se considera que es...]

”Nuevamente, Nandiya, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Dhamma... en la *sangha*... Posee las

virtudes queridas por los nobles, sin ruptura... conducentes a la concentración. Contento con esas virtudes queridas por los nobles, no hace mayor esfuerzo para la reclusión de día o de noche. Cuando permanece negligentemente así, no hay alegría... Debido a que los fenómenos no se tornan manifiestos, se considera que es “uno que vive en forma negligente”.

”Es de esta forma, Nandiya, que un discípulo noble permanece negligentemente.

”¿Y cómo, Nandiya, es un discípulo noble que vive de forma diligente? Aquí [en esta enseñanza], Nandiya, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Buda, a saber: ‘El Bendito es... maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito’. No contento con esa confianza confirmada en el Buda, hace esfuerzo adicional en la reclusión de día y de noche. Cuando vive en forma diligente, surge la alegría. Cuando está alegre, surge el gozo. Cuando la mente se anima con el gozo, el cuerpo se torna tranquilo. Uno de cuerpo tranquilo experimenta la felicidad. Una mente que está feliz se torna concentrada. Cuando la mente está concentrada, los fenómenos se tornan manifiestos, él es alguien que se considera ‘uno que vive en forma diligente’.

”Nuevamente, Nandiya, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Dhamma... en la *sangha*... Posee las virtudes queridas por los nobles, hace esfuerzo adicional en la reclusión de día y de noche. Cuando vive así diligente, surge la alegría... Debido a que los fenómenos se tornan manifiestos, se considera como ‘uno que vive en forma diligente’.

”Es de esta forma, Nandiya, que un discípulo noble es uno que permanece diligente.”

(S 55.40, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Para completar esta sección acerca de la renuncia de los encadenamientos, algo de margen se dará para introducir otros aspectos de lo que se deja ir, pero que no caen específicamente dentro de esa categoría. Un pasaje en el Vinaya establece que un *sotāpanna* renuncia a las cuatro *agati* (cursos equivocados de comportamiento o prejuicios). Éstos son: 1) *chandāgati*, el prejuicio causado por el amor o el deseo, la parcialidad; 2) *dosāgati*, el prejuicio causado por el odio o la enemistad; 3) *mohāgati*, el prejuicio causado por la ofuscación o estupidez; y 4) *bhayāgati*, el prejuicio causado por el miedo.

Bhikkhu Bodhi escribe en una de sus notas al Majjhima Nikāya que el antiguo comentario al Majjhima Nikāya dice que el que entra en la corriente ha abandonado (*samucchadapahāna*, abandono por erradicación) el desdén, la actitud dominante, la envidia, la avaricia, el engaño y el fraude. Éstas son verdaderamente cualidades importantes en alguien que ha entendido el Dhamma. Las vidas de tales personas no se involucrarían en los prejuicios e inclinaciones que crearían falta de armonía y discordancia en el mundo y en la sociedad en la que viven. Un mundo con más *sotāpannas* obviamente sería un mundo diferente al que vivimos hoy día.

## 19. LO QUE SE COSECHA

EN EL CAPÍTULO PREVIO abordamos las cualidades que caracterizan a los que entran en la corriente. Ahora nos enfocaremos en el bienestar que esas cualidades proveen, tanto para los que entran en la corriente como para el mundo que los rodea.

En el siguiente pasaje se expresa claramente que se ha adquirido una gran ganancia para el que entra en la corriente, aquí descrito como *ditṭhisampanna*, 'el consumado en visión [correcta]'. Aquí el Buda también establece claramente que el que entra en la corriente tiene un máximo de no más de siete vidas subsecuentes. Este *sutta* es seguido de diversos *suttas* que ofrecen imágenes vívidas similares comparando los sufrimientos que encara la persona ordinaria con los sufrimientos en gran medida reducidos que experimenta el *sotāpanna*, por ejemplo, la gran tierra *versus* siete pequeñas bolas de barro, el gran océano *versus* dos o tres gotas de agua, los Himalaya *versus* siete granos de gravilla del tamaño de semillas de mostaza...

19.1) Entonces el Bendito tomó una pequeña cantidad de tierra en su uña y se dirigió a los monjes:

—*Bhikkhus*, ¿qué piensan que es mayor: la pequeña cantidad de tierra que he puesto en mi uña o esta gran tierra?

—Venerable señor, la gran tierra es mayor. La pequeña cantidad de tierra que el Bendito ha puesto en su uña es insignificante. Comparada con la gran tierra esa pequeña cantidad de tierra no es calculable, no admite comparación, no suma ni siquiera una fracción.

—De la misma forma, *bhikkhus*, para un discípulo noble, una persona consumada en visión que ha logrado el avance, el sufrimiento que se ha destruido y eliminado es más, mientras que el remanente es insignificante. Comparado con la anterior masa de sufrimiento que ha sido destruida y eliminada, lo último no es calculable, no admite comparación, no suma ni siquiera una fracción, ya que hay un máximo de siete vidas más. Él es alguien que entiende tal como es: “Esto es el sufrimiento” ... “Ésta es la vía que conduce al cese del sufrimiento”.

”Por lo tanto, *bhikkhus*, debe hacerse un esfuerzo para entender: ‘Esto es el sufrimiento’ ... ‘Ésta es la vía que conduce al cese del sufrimiento’.”

(S 56.51, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El *sotāpanna* y la persona practicando para ser *sotāpatti* (entrada en la corriente) son considerados grandes seres, junto con gente que ha logrado o está practicando

para logros inclusive superiores. Se les respeta y se les tiene en alta estima. Los cantos diarios de la tradición *theravāda* en la recolección de la *sangha* incluyen referencia al *sotāpanna* y el que practica para ser *sotāpatti* como *dakkhiṇeyya puggala* –digno de regalos, digno de ofrendas–. Tales personas verdaderamente son una bendición excelente y maravillosa para el mundo.

19.2) Así como el gran océano es la morada de grandes criaturas, de la misma forma este Dhamma y disciplina es la morada de grandes seres: el que entra en la corriente y el que practica para el logro del fruto de la entrada en la corriente... el que retorna una vez más... el que no retorna... el *arahant*... Ésta es la octava excelente y maravillosa cualidad en este Dhamma y disciplina, que los monjes perciben una y otra vez, y por cuya razón toman deleite de ella.

(A 8.19, traducción de Nyanaponika  
Thera y Bhikkhu Bodhi)

19.3) Mediante el dar un regalo a una persona que ha entrado en la vía hacia el logro del fruto de la entrada en la corriente, dicha ofrenda puede esperarse que retribuirá en forma inconmensurable, incalculable. ¿Entonces qué podría decirse acerca de dar un regalo a alguien que está establecido en la entrada en la corriente?

(M 142.6, traducción de Bhikkhu  
Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Adicionalmente a la felicidad que proveen a otros, los *sotāpannas* encuentran una fuente inconmensurable en su logro. Ya sea que el *sotāpanna* sea un laico o una persona monástica, joven o vieja, hombre o mujer, la naturaleza de la liberación es exactamente la misma. En el siguiente discurso, Mahānāma, el rey de los sakyas y primo del Buda, pregunta al Buda cómo aconsejar a un seguidor laico que se encuentra enfermo. Su pregunta surgió debido a que el Buda estaba a punto de partir caminando y no regresaría a Kapilavatthu durante un tiempo.

19.4) Un seguidor laico sabio, Mahānāma, que se encuentra enfermo, afligido y gravemente aquejado debe ser consolado por otro seguidor laico sabio con cuatro consolaciones: “Sea consolado el venerable. Usted tiene confianza confirmada en el Buda, a saber: ‘El Bendito es... maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito’. Tiene confianza confirmada en el Dhamma... en la Sangha... Posee las virtudes queridas por los nobles, sin ruptura... conducentes a la concentración”.

Después de que un seguidor laico sabio, que se encuentra enfermo, afligido y gravemente aquejado, ha sido consolado por un seguidor laico sabio con estas cuatro consolaciones, se le debe preguntar: “¿Tiene ansiedad acerca de su padre y madre?”, si contesta “sí, la tengo”, se le debe decir: “Pero, buen señor, usted está sujeto a la muerte. Estando ansioso o no acerca de sus padres, morirá de cualquier



forma. Así que por favor abandone su ansiedad por su padre y su madre”.

Y también para abandonar la ansiedad acerca de esposa y familia. Entonces, quitando la atención a la sensualidad; y, entonces, a los niveles de existencia celestiales.

Si dice: “Mi mente se ha alejado del mundo de Brahmā; he dirigido mi mente al cese de la identidad”, entonces, Mahānāma, digo que no hay diferencia entre un seguidor laico que es liberado en su mente de este modo y un monje cuya mente ha sido liberada por cien años, es decir, entre una liberación y la otra.

(S 55.54, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Un *sotāpanna* puede sentir aflicción o experimentar corrupciones, pero, con sólo un poco de admonición, es capaz de dejar atrás rápidamente estos estados mentales y se reestablece en el Dhamma. Esto se ejemplifica en la siguiente historia concerniente a Visākhā, la gran discípula laica, que fue una que entró en la corriente.

19.5) Así he escuchado. En una ocasión el Señor permanecía cerca de Sāvattthī, en el parque este de la mansión de la madre de Migāra. En esa ocasión el nieto muy querido de Visākhā, la madre de Migāra, había muerto. Entonces Visākhā, la madre de Migāra, con ropa y cabello mojados [una costumbre de duelo en la India de aquel tiempo], se acercó al Señor

al mediodía. Habiéndose postrado, se sentó a un lado, y el Señor le dijo:

—¿De dónde vienes, Visākhā, llegando aquí en medio del día con la ropa y el pelo mojados?

—Reverendo señor, mi muy querido nieto ha muerto. Por esa razón es por la que he llegado a mediodía aquí con ropa y pelo mojados.

—Visākhā, ¿te gustaría tener tantos hijos y nietos como hay gente en Sāvattī?

—Sí me gustaría, señor, tener tantos hijos y nietos como hay gente en Sāvattī.

—¿Pero cuánta gente, Visākhā, muere diariamente en Sāvattī?

—Tal vez diez personas, reverendo señor, mueren diariamente en Sāvattī. O tal vez nueve personas mueren... u ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, dos personas mueren... o tal vez una persona muere diariamente en Sāvattī. Reverendo señor, Sāvattī nunca está sin gente que muere.

—¿Qué piensas, Visākhā, estarías en alguna ocasión sin pelo y ropa mojados?

—No, reverendo señor. ¡Hasta aquí con eso de tener tantos hijos y nietos!

(Ud 8.8, traducción de John D. Ireland)

En los siguientes dos *suttas* cortos el Buda indica las cualidades del *sotāpanna* como el fundamento de la felicidad. En el entorno humano siempre tenemos la tendencia a la aversión al sufrimiento y al deseo de felicidad.

De este modo, cualquier cosa que pueda crear un fundamento firme para la felicidad es de gran valor. Es importante notar que los *sotāpannas* han ganado una fuente estable e interminable de felicidad en sus vidas personales. El que una persona tenga esa estabilidad y la establezca como ejemplo para otros necesariamente daría lugar a un gran bienestar para mucha gente.

19.6) Monjes, hay estas cuatro corrientes de mérito, corrientes de lo sano, alimento de la felicidad, las cuales son celestiales, madurando en la felicidad, conducentes al cielo y que conducen a cualquier cosa deseada, querida y agradable, al propio bienestar y felicidad. ¿Cuáles son esas cuatro?

Aquí, *bhikkhus*, un discípulo noble posee confianza inamovible en el Buda, a saber: “El Bendito es un *arahant*...”.

Nuevamente, posee confianza inamovible en el Dhamma, a saber: “El Dhamma es bien expuesto...”.

Nuevamente, posee confianza inamovible en la Sangha, a saber: “La Sangha de los discípulos del Bendito practica de la manera correcta...”.

Nuevamente, posee las virtudes queridas por los nobles...

Éstas son las cuatro corrientes de mérito, corrientes de lo sano, alimento de la felicidad, las cuales son celestiales, madurando en la felicidad, conducentes al cielo y que conducen a cualquier cosa deseada, querida y agradable, al propio bienestar y felicidad.

(A 4.52, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

19.7) Cuando, *bhikkhus*, un noble discípulo posee estas cuatro corrientes de mérito, corrientes de lo sano, no es fácil tomar medida de su mérito, a saber: “Precisamente tanta es su corriente de mérito, su corriente de lo sano, su nutrimento de felicidad”; más bien, se considera incalculable, inconmensurable, una gran masa de mérito.

*Bhikkhus*, así como no es fácil tomar medida del agua en el gran océano, a saber: “Hay tantos galones de agua” o “Hay tantos cientos de miles de galones de agua”, pero más bien se considera como una gran masa de agua, incalculable, inconmensurable; de la misma forma, cuando un discípulo noble posee estas cuatro corrientes de mérito... se considera como una incalculable, inconmensurable, gran masa de mérito.

(S 55.41, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Parte de este mérito –o felicidad– es una vida con gran decremento de *dukkha* y una intrepidez cuando se encaran circunstancias difíciles e inclusive la muerte.

Anāthapiṇḍika era uno de los seguidores laicos sobresalientes del Buda y era capaz de cosechar los frutos de su larga asociación con el Buda y la *sangha*. Aparece en el siguiente discurso, el cual resalta la ecuación del Noble Óctuple Sendero con la corriente del Dhamma. Además de mencionar el Óctuple Sendero, ilustra otras características del *sotāpanna* y muestra cómo los refugios y la virtud están firmemente establecidos en el corazón del que entra en la corriente.

El discurso muestra que un *sotāpanna* tal como Anāthapiṇḍika es capaz de ejercer la recolección de los refugios y no sólo estar preparado para la muerte, pero, debido a su deleite en el Dhamma, su dolor e incomodidad desaparecieron completamente en esa ocasión y fue capaz de levantarse y servir activamente a la *sangha*.

19.8) En Sāvattḥī. En esa ocasión el padre de familia Anāthapiṇḍika se encontraba enfermo, afligido y gravemente afectado. Entonces el padre de familia Anāthapiṇḍika se dirigió a un hombre diciéndole:

—Vamos, buen hombre, acércate al venerable Sāriputta, ríndele homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies y dile: “Venerable señor, el jefe de familia Anāthapiṇḍika está enfermo, afligido y gravemente afectado; rinde homenaje al venerable Sāriputta con su cabeza a sus pies”. Entonces dile: “Sería bueno, venerable señor, si el venerable Sāriputta pudiera venir, por compasión, a la residencia del jefe de familia Anāthapiṇḍika”.

—Sí, maestro —ese hombre contestó, y se acercó al venerable Sāriputta, le rindió homenaje, se sentó a un lado y le comunicó su mensaje. El venerable Sāriputta dio consentimiento con su silencio—.

Entonces, en la mañana, el venerable Sāriputta se vistió y, tomando su cuenco y túnica, fue a la residencia del padre de familia Anāthapiṇḍika con el venerable Ānanda como su acompañante. Entonces se sentó en el asiento asignado y dijo al padre de familia Anāthapiṇḍika:

—Espero que esté soportando, padre de familia, espero que esté mejorando. Espero que discierna que sus sensaciones dolorosas estén menguando y no aumentando.

—No estoy soportando, venerable señor, no estoy mejorando. Fuertes sensaciones desagradables van en aumento en mí, no menguan, y lo que discierno es su aumento, no su disminución.

—Tú, padre de familia, no tienes esa falta de confianza en el Buda que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual, con la desintegración del cuerpo, después de la muerte, renace en el plano de la miseria, en un mal destino, en el mundo inferior, en el infierno. Y tienes la confianza confirmada en el Buda, a saber: “El Bendito es un *arahant*, perfectamente iluminado, consumado en conocimiento y conducta, bienaventurado, conocedor de los mundos, líder insuperable de personas que requieren ser sosegadas, maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito”. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esa confianza confirmada en el Buda, tus dolores pudieran cesar allí mismo.

”Tú, padre de familia, no tienes esa falta de confianza en el Dhamma que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual... renace en un plano de miseria... en el infierno. Y tienes la confianza confirmada en el Dhamma, a saber: ‘El Dhamma es bien expuesto por el Bendito, directamente visible, inmediato, que invita a venir y ver, aplicable, para ser personalmente experimentado por los sabios’. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esa

confianza confirmada en el Dhamma, tus dolores pudieran cesar allí mismo.

”Tú, padre de familia, no tienes esa falta de confianza en la Sangha que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual... renace en un plano de miseria... en el infierno. Y tienes la confianza confirmada en la Sangha, a saber: ‘La *sangha* de los discípulos del Bendito está practicando de la manera correcta, practicando de manera recta, practicando de manera verdadera, practicando de la manera apropiada; esto es, los cuatro pares de personas, los ocho tipos de individuos, esta *sangha* de discípulos del Bendito es digna de regalos, digna de hospitalidad, digna de ofrendas, merecedora de reverencias, el campo de mérito insuperable para el mundo’. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esa confianza confirmada en la *sangha*, tus dolores pudieran cesar allí mismo.

”Tú, padre de familia, no tienes esa falta de moral que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual... renace en un plano de miseria... en el infierno. Y posees esas virtudes queridas por los nobles, sin ruptura, sin desgarrar, sin mancha, inmaculadas, liberadoras, alabadas por los sabios, no asibles, conducentes a la concentración. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esas virtudes queridas por los nobles, tus dolores pudieran cesar allí mismo.

”Tú, padre de familia, no tienes la visión errónea que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual... renace en un plano de miseria... en el infierno. Y tienes la

visión correcta. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esa visión correcta, tus dolores pudieran cesar allí mismo.

”Tú, padre de familia, no tienes esa intención incorrecta... lenguaje incorrecto... acción incorrecta... modo de subsistencia incorrecto... esfuerzo incorrecto... atención incorrecta... concentración incorrecta... conocimiento incorrecto... y liberación incorrecta que la persona mundana no instruida posee y debido a la cual... renace en un plano de miseria... en el infierno. Y tienes la intención correcta... lenguaje correcto... acción correcta... modo de subsistencia correcto... esfuerzo correcto... atención correcta... concentración correcta... conocimiento correcto... y liberación correcta. Al tiempo en que consideres dentro de ti mismo esa liberación correcta, tus dolores pudieran cesar allí mismo.”

Entonces el padre de familia Anāthapiṇḍika sirvió al venerable Sāriputta y al venerable Ānanda de su propio plato. Cuando el venerable Sāriputta hubo terminado su comida y guardado su cuenco, el padre de familia Anāthapiṇḍika tomó un asiento bajo y se sentó a un lado, y el venerable Sāriputta le agradeció con estos versos:

”Cuando uno tiene fe en el *tathāgata*,  
inamovible y bien establecida,  
y buena conducta construida mediante virtud,  
uno es querido de los nobles y alabado.  
Cuando uno tiene confianza en la Sangha  
y visión que ha sido rectificada,



se dice entonces que uno no es pobre,  
que la propia vida no ha sido en vano.

Por lo tanto la persona con inteligencia,  
recordando la enseñanza del Buda,  
debe ser devota de la fe y la virtud,  
y de la confianza y visión del Dhamma.”

Entonces el venerable Sāriputta, habiendo agradecido al padre de familia Anāthapiṇḍika con esos versos, se levantó de su asiento y partió.

Entonces el venerable Ānanda se acercó al Bendito, le rindió homenaje y se sentó a un lado. Entonces el Bendito le dijo:

—Ahora bien, Ānanda, ¿de dónde vienes a mediodía?

—El padre de familia Anāthapiṇḍika, venerable señor, ha sido exhortado por el venerable Sāriputta con tal y tal exhortación.

—Sāriputta es sabio, Ananda, Sāriputta posee gran sabiduría, hasta el grado en que puede analizar los cuatro factores de la entrada en la corriente de diez modos.

(S 55.26, traducción de Bhikkhu Bodhi)

El siguiente *sutta* es un impactante caso de la ganancia extraordinaria que viene mediante el abandono de la duda acerca de lo que es el refugio. La gente que sólo conocía a Sarakāni socialmente pensaba que era un vago y borracho, pero mediante el criterio de la fe o convicción,

y habiendo sido establecido en la inclinación hacia la visión correcta, se salva del destino que normalmente se supone para tal persona. Inclusive si es en el momento del fin, como en este caso –lo logró en el momento de la muerte–, este cambio del corazón es una ganancia tremenda, ya que protege a uno de descender a los mundos inferiores.

El pasaje también tiene como subyacente la importancia del momento de la muerte y la potencia de tomar la oportunidad que aún ofrece para establecerse en el Dhamma, en vez de ser distraídos por las impurezas de la congoja, preocupación o miedo. También hay un elemento muy humano en este *sutta*, en el que los varios sakyas estaban dudosos de la declaración del Buda y están dispuestos a criticarlo. El discurso también muestra que las facultades para lograr el estado de *sotāpanna* no son tan inalcanzables que excluyan a todos menos a los que son excepcionalmente sabios.

19.9) En Kapilavatthu. Ahora bien, en esa ocasión Sarakāni el sakya había muerto, y el Bendito lo hubo declarado como alguien que entró en la corriente, ya no más encaminado hacia el mundo inferior, fijo en su destino, con la iluminación como su destino. De ahí que un cierto número de sakyas, habiéndose encontrado y reunido, deploraron tal declaración, refunfuñaron y se quejaron de ello diciendo: “¡Es maravilloso, efectivamente, señor! ¡Es sorprendente, señor! ¿Ahora quién no será uno que ha entrado en la

corriente aquí cuando el Bendito ha declarado a Sarakāni el sakya como uno que entró en la corriente al cabo de su muerte... con la iluminación como su destino? ¡Sarakāni el sakya era demasiado débil para el entrenamiento; tomaba bebidas intoxicantes!”.

Entonces Mahānāma el sakya se acercó al Bendito, le rindió homenaje, se sentó a un lado y le reportó el asunto. [El Bendito dijo:]

—Mahānāma, cuando un seguidor laico ha tomado refugio durante un largo tiempo en el Buda, el Dhamma y la Sangha, ¿cómo podría ir a un mundo inferior? Ya que si uno hablando correctamente hubiera de decir acerca de alguien: “Él era un seguidor laico que tomó refugio durante un largo tiempo en el Buda, el Dhamma y la Sangha”, es de Sarakāni el sakya de quien uno correctamente podría decir esto. Mahānāma, Sarakāni el sakya tomó refugio durante mucho tiempo en el Buda, el Dhamma y la Sangha, ¿así que cómo pudiera ir a un mundo inferior?

”Aquí [en esta enseñanza], Mahānāma, una persona posee confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la Sangha. Es de sabiduría gozosa, de sabiduría rápida y ha logrado la liberación. Mediante la destrucción de las corrupciones, en esta misma vida entra y reside en la incorrupta liberación de la mente, liberación por sabiduría, lográndola por sí misma con conocimiento directo. Esta persona, Mahānāma, está libre del infierno, del mundo animal, del ámbito de los fantasmas, libre del plano de la miseria, los destinos malos, del mundo inferior.

"Aquí, Mahānāma, una persona posee confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la Sangha. Es de sabiduría gozosa, de sabiduría rápida; sin embargo, no ha logrado la liberación. Con la destrucción total de los cinco encadenamientos inferiores se ha tornado una de renacimiento espontáneo, destinado a lograr Nibbāna allí mismo, sin retornar de ese mundo. Esta persona también, Mahānāma, está libre del infierno, del mundo animal y del ámbito de los fantasmas, libre del plano de la miseria, los destinos malos, del mundo inferior.

"Aquí, Mahānāma, una persona posee confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la Sangha. No es de sabiduría gozosa ni de sabiduría rápida, y no ha logrado la liberación. Con la destrucción total de tres encadenamientos y con la disminución del deseo, odio y ofuscación, es uno que retorna sólo una vez más, que, después de regresar a este mundo sólo una sola vez más, pondrá un fin al sufrimiento. Esta persona también, Mahānāma, está libre del infierno, del mundo animal y del ámbito de los fantasmas, libre del plano de la miseria, de los destinos malos, del mundo inferior.

"Aquí, Mahānāma, una persona posee confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la Sangha. No es de sabiduría gozosa ni de sabiduría rápida, y no ha logrado la liberación. Con la destrucción completa de tres encadenamientos, es una que ha entrado en la corriente, ya no más encaminada hacia el mundo inferior, fija en su destino, con la iluminación como su destino. Esta persona también, Mahānāma,

está libre del infierno, del mundo animal y del ámbito de los fantasmas, libre del plano de la miseria, de los destinos malos, del mundo inferior.

”Aquí, Mahānāma, una persona no posee confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la Sangha. No es de sabiduría gozosa ni de sabiduría rápida, y no ha logrado la liberación. Sin embargo, tiene estas cinco cosas: la facultad de fe, la facultad de energía, la facultad de la atención, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. Y tiene suficiente fe en el *tathāgata*, suficiente devoción hacia él. Esta persona también, Mahānāma, es una que está libre del infierno, del mundo animal y del ámbito de los fantasmas, del plano de la miseria, de los destinos malos, del mundo inferior.

”Inclusive si estos grandes árboles sal, Mahānāma, pudieran entender lo que es bien dicho, entonces yo declararé que estos grandes árboles sal son aquellos que han entrado en la corriente, ya no más destinados al mundo inferior, fijos en su destino, con la iluminación como su destino. ¿Qué tanto más, entonces, respecto al sakyā Sarakāni?

”Mahānāma, Sarakāni el sakyā cumplió el entrenamiento en el momento de su muerte.”

(S 55.24, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Inclusive cuando se muere, un *sotāpanna* trae bendiciones. Tales personas están aseguradas de un renacimiento placentero y serían alabados por esos *devas* que fueran de fe y virtud similar:

19.10) *Bhikkhus*, cuando un discípulo noble posee cuatro cosas, los *devas* se entusiasman y hablan de su similitud [a ellos mismos].

¿Cuáles son esas cuatro?

Aquí, *bhikkhus*, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Buda, a saber: “El Bendito es... maestro de dioses y humanos, el Iluminado, el Bendito”. A aquellos *devatās* que murieron aquí [en el mundo humano] y renacieron allí [en el mundo celestial], poseedores de confianza confirmada en el Buda, el pensamiento se les ocurre: “Ya que el discípulo noble posee la misma confianza confirmada en el Buda que nosotros poseíamos cuando morimos allí y renacimos aquí, él vendrá a la presencia de los *devas*”.

Una vez más, *bhikkhus*, un discípulo noble posee confianza confirmada en el Dhamma... en la Sangha... Posee las virtudes queridas por los nobles, sin ruptura... conducentes a la concentración. A aquellos *devatās* que murieron aquí [en el mundo humano] y renacieron allí [en el mundo celestial], poseedores de las virtudes queridas por los nobles, el pensamiento ocurre: “Ya que el discípulo noble posee el mismo tipo de virtudes queridas por los nobles que poseíamos cuando morimos allí y renacimos aquí, él vendrá a la presencia de los *devas*”.

Cuando, *bhikkhus*, un discípulo noble posee estas cuatro cosas, los *devas* se entusiasman y hablan de él en forma similar [a la que se refieren a sí mismos].

(S 55.36, traducción  
de Bhikkhu Bodhi)

Los frutos que surgen de la entrada en la corriente se aplican tanto a esta vida como a la vida por venir, beneficiando a uno y a los demás.

En el siguiente *sutta* corto, el Buda indica seis bendiciones del *sotāpanna*. Lo que dice es sucinto, pero tiene una implicación o significado de amplio rango. Tal como lo establece Bhikkhu Bodhi en su nota al pasaje “incapaz de revertir” –es decir, uno no podrá revertir cayendo a los mundos bajos–, “tiene un límite establecido de sufrimiento” –el número máximo de futuras existencias es siete–, “conocimiento poco común” –es el conocimiento supramundano de Nibbāna, el cual no es compartido por el ser mundano común–. El entendimiento de las causas y las cosas que surgen de causas se reconocen como dos bendiciones distintas.

19.11) Hay, oh monjes, estas seis bendiciones al lograr el fruto de la entrada en la corriente: uno se establece firme en el buen Dhamma. Uno es incapaz de revertir. Uno tiene un límite fijo al sufrimiento. Uno está provisto de conocimiento no común. Uno ha claramente entendido las causas y los fenómenos que surgen de causas.

(A 6.97, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

19.12) En Sāvattī.

—*Bhikkhus*, supongan que el Himalaya, el rey de las montañas, se destruyera y eliminara, excepto por siete granos de grava del tamaño de semillas de mostaza. ¿Qué piensan, *bhikkhus*,

que es más: la porción del Himalaya, el rey de las montañas, que ha sido destrozado y eliminado o los siete granos de grava del tamaño de semillas de mostaza que quedan?

—Venerable señor, la porción del Himalaya, el rey de las montañas, que ha sido destruido y eliminado es más. Los siete granos de grava del tamaño de semillas de mostaza que quedan son insignificantes. No suman ni la milésima parte de la porción del Himalaya, el rey de las montañas, que ha sido destruido y eliminado.

—Así también, *bhikkhus*, para un discípulo noble, una persona consumada en visión que ha hecho el logro, el sufrimiento que ha sido destruido y eliminado es más, mientras que el que queda es insignificante. Lo último no suma ni la milésima parte de la anterior masa de sufrimiento que ha sido destruida y eliminada, ya que sólo hay un máximo de siete vidas. De tan gran beneficio, *bhikkhus*, es el logro [de la penetración] del Dhamma, de tal gran beneficio es obtener la visión del Dhamma.

(S 13.10, traducción de Bhikkhu Bodhi)

19.13) *Bhikkhus*, aquellos por los que tenéis compasión y que piensan que debéis ser escuchado –ya sean amigos o colegas, parientes o paisanos–, a ellos debéis exhortar, sentar y establecer en los cuatro factores de la entrada en la corriente.

(S 55.17, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Más allá de la felicidad que trae la entrada en la corriente en esta vida y, a través de la muerte, hacia la



siguiente, es la felicidad de saber que la liberación total propia está asegurada.

19.14) *Bhikkhus*, tal como cuando la lluvia cae en gruesas gotas en la cima de una montaña, el agua fluye hacia abajo a lo largo de la cuesta y llena las hendiduras, grietas y cañadas; éstas una vez llenas llenan los charcos; éstos siendo llenados llenan los lagos; éstos siendo llenados llenan los riachuelos; éstos siendo llenados llenan los ríos; y siendo llenados éstos llenan el gran océano; de la misma forma, para un discípulo noble, estas cosas –confianza confirmada en el Buda, el Dhamma y la *sangha*, y las virtudes queridas por los nobles– fluyen hacia adelante y, habiendo ido más allá, conducen a la destrucción de las corrupciones.

(S 55.38, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Un *sotāpanna* llega a salvo a “la otra orilla” –una imagen que el Buda usó frecuentemente para referirse a Nibbāna–. En el siguiente *sutta* el Buda compara a sí mismo y sus enseñanzas con un vaquero que es capaz de llevar a su rebaño de vacas a través del río Ganges desbordado. Los toros, las vacas fuertes, los novillos y los bueyes jóvenes son comparados con *arahants*, los que no retornan, los que retornan una sola vez, respectivamente; son capaces de cruzar a salvo. Aunque los *sotāpanna* puedan no ser tan fuertes como los otros, ellos también son capaces de alcanzar la seguridad de la otra orilla.

19.15) —Así como los becerros y el ganado débil cruzaron

la corriente del Ganges y cruzaron seguros al otro lado de la orilla, de la misma forma esos *bhikkhus* que, con la destrucción de los tres encadenamientos, son aquellos que entraron en la corriente, ya no más sujetos a la perdición, dirigidos hacia la liberación, dirigidos hacia la iluminación –mediante cruzar la corriente de Māra–, también llegarán seguros a la otra orilla más allá.

”Así como el tierno becerro recién nacido, al ser urgado por los empujes de su madre, también cruzó la corriente del Ganges y llegó seguro a la otra orilla, así también esos *bhikkhus* que son seguidores del Dhamma y seguidores de la fe –mediante el cruce de la corriente de Māra– también llegarán seguros cruzando a la orilla más allá.

”*Bhikkhus*, soy diestro en este mundo y en el otro mundo, diestro en el ámbito de Māra y en lo que está fuera del ámbito de Māra, diestro en el ámbito de la muerte y en lo que está fuera del ámbito de la muerte. Conducirá al bienestar y felicidad durante mucho tiempo de aquellos que piensan que me deben escuchar y que deben poner su fe en mí.”

Eso es lo que dijo el Bendito. Cuando el Sublime hubo dicho eso, el maestro dijo adicionalmente:

“Ambos, este mundo y el mundo más allá,  
están bien descritos por aquel que sabe,  
y cuál es aún el alcance de Māra  
y que está fuera del alcance de la muerte.  
Conociendo directamente todo el mundo,  
el Iluminado que entiende

abrió la puerta al estado sin muerte  
mediante el cual Nibbāna puede ser alcanzado con seguridad;  
ya que la corriente de Māra ha sido atravesada ahora,  
su corriente bloqueada, sus juncos removidos;  
regocíjense entonces, *bhikkhus*, enormemente,  
y establezcan sus corazones en donde reside la seguridad.”

(M 34.9-12, traducción de Bhikkhu  
Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El último ejemplo aquí es el del Buda dando sus razones por las que es de beneficio hacer saber a otros que hay monjes, monjas, laicos y laicas que han logrado los frutos de la práctica.

19.16) —¿Qué piensas, Anuruddha? ¿Cuál es el propósito que ve el *tathāgata* cuando un discípulo ha muerto y declara su reaparición, a saber: “Tal por cual ha reaparecido en tal y tal lugar; tal por cual ha reaparecido en tal y tal lugar?”.

—Venerable señor, nuestras enseñanzas están enraizadas en el Bendito, guiadas por el Bendito, tienen al Bendito como su recurso. Sería bueno si el Bendito explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo escuchado del Bendito, los *bhikkhus* lo recordarán.

—Anuruddha, no es con el propósito de maquinar para engañar a la gente, o con el propósito de adular a la gente, o con el propósito de [obtener] ganancia, honor, renombre, o con el pensamiento “Que la gente sepa que soy así”, que, cuando un discípulo ha muerto, el *tathāgata* declara su reaparición, a saber: “Tal por cual ha reaparecido en

tal y tal lugar; tal por cual ha reaparecido en tal y tal lugar”. Más bien es debido a que hay correligionarios fieles inspirados y alegres por aquello que es noble, los cuales al escuchar eso dirigen sus mentes a tal estado [noble], y eso los conduce a su beneficio y felicidad por mucho tiempo.

El Buda se refiere entonces a *bhikkhus* que fueron *arahant, anāgāmi, sakadāgāmi*:

—Aquí [en esta enseñanza] un *bhikkhu* escucha lo siguiente: “El *bhikkhu* tal por cual ha muerto; el Bendito ha declarado acerca de él: ‘Con la destrucción de tres encadenamientos se ha tornado en uno que entra en la corriente, ya no más sujeto a la perdición, encaminado a la liberación, dirigido a la iluminación’”.

Y él haya visto a ese venerable por sí mismo o escuchado que se dice de él: “La virtud de ese venerable era tal, su estado de concentración era tal, su sabiduría era tal, su permanencia [en logros] era tal, su liberación fue tal”. Recordando su fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría, dirige su mente a tal estado. De esta forma también un *bhikkhu* tiene una estancia cómoda”.

El Buda entonces se refiere a las *bhikkhunis*, laicos y laicas de forma similar:

Así que, Anuruddha, no es con el propósito de maquinar para engañar a la gente, o con el propósito de adular a la gente,

o con el propósito de [obtener] ganancia, honor, renombre, o con el pensamiento “Que la gente sepa que soy así”, que, cuando un discípulo ha muerto, el *tathāgata* declara su reaparición, a saber: “Tal por cual ha reaparecido en tal y tal lugar; tal por cual ha reaparecido en tal y tal lugar”. Más bien es debido a que hay correligionarios fieles inspirados y alegres por aquello que es noble, los cuales, al escuchar eso, dirigen sus mentes a tal estado [noble], y eso los conduce a su beneficio y felicidad por mucho tiempo.

(M 68.8-68.24, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Todos estos diferentes aspectos del *sotāpanna* son dignos de mucha reflexión. Como seres humanos tenemos la oportunidad de experimentar un avance de la corriente del mundo a la corriente de la verdad. La discusión de esta posibilidad no es solamente un pasatiempo filosófico ocioso, sino una guía práctica de cómo se puede liberar el corazón.

Mediante la atención a esta etapa inicial del Despertar, podemos reconocer más claramente lo que debe ser abandonado y lo que debe ser cultivado en el presente inmediato de manera que podamos saborear esta libertad nosotros mismos. Muy significativamente estas enseñanzas nos muestran que, mediante el entrar en el sendero noble y personificando las varias cualidades de aquel que entra en la corriente, podemos lograr “bienestar y felicidad por mucho tiempo”, tanto para nosotros como para aquellos que nos rodean.

## 20. “¡AH, QUÉ DICHA!”, LAS BENDICIONES DE NIBBĀNA

20.1) Monjes, en alguien con visión correcta todas las acciones hechas corporalmente de acuerdo con esa visión, todas las acciones hechas con el lenguaje... el pensamiento... todas las intenciones, aspiraciones y resoluciones, todas las actividades cualesquiera que sean, todas estas cosas conducen a lo agradable, lo querido y deleitable, lo beneficioso, en pocas palabras, a la felicidad. ¿Cuál es la causa de eso? Monjes, es debido a su visión afortunada.

Supongan, monjes, que una semilla de caña de azúcar o de arroz, o de uva es plantada en tierra húmeda. Cualquiera que sea la esencia derivada de esa tierra o agua, toda ella conduce a la dulzura, agrado y delicioso sabor. ¿Cuál es la causa de eso? La naturaleza afortunada de la semilla. De la misma forma, monjes, en uno con visión correcta todas las acciones... conducen a la felicidad. ¿Cuál es la causa de ello? Es debido a su visión afortunada.

(A 1.17.10)

Al tiempo en que llegamos a este último capítulo, se puede notar que la estructura total del presente libro ha

sido ordenada de acuerdo con “semilla, terreno y frucción”. La semilla se refiere a las definiciones básicas de Nibbāna. El terreno apunta a su descripción y características. La última sección, acerca del cultivo y la frucción, toma el tema de la práctica y sus resultados.

Tal como en la naturaleza una semilla que ha sido plantada en la tierra y se ha nutrido apropiadamente crecerá, florecerá y llegará a su frucción, de la misma forma podemos plantar las afortunadas semillas del conocimiento verdadero y el entendimiento en la tierra de la vida y la práctica correctas. Los resultados de la frucción entonces son cosechados como liberación y libertad del corazón, el más noble objetivo que un ser humano puede establecer para sí mismo.

Cuando una planta da fruta buena y dulce, puede traer satisfacción y sustento para nosotros y para los demás también. En forma similar, Nibbāna es la fruta espiritual más dulce y más nutritiva: algo que trae verdadera felicidad a la persona que lo logra, así como al mundo.

No obstante, en cierto nivel, Nibbāna está más allá de toda categorización, ya sea positiva o negativa; la mente aún necesita algo positivo para inspirarse y motivarse. El Buda reconoció esto en sus enseñanzas de las cuatro *iddhipāda*, las cuatro vías de logro (algunas veces traducidas como ‘las cuatro bases del éxito’).

Éste es uno de los grupos de *dhamma* incluido en los treinta y siete *bodhipakkhiyadhammas*, las cualidades conducentes a la iluminación.

El primer factor es *chanda*, el cual es aspiración, deseo o motivación. Nibbāna es tal como es y el trabajo del practicante es el de fomentar la motivación de hacer el esfuerzo por lograr Nibbāna para sí mismo. En este último corto capítulo consideraremos algunos de los aspectos positivos de Nibbāna que pueden inspirar fe como condición para la motivación y el esfuerzo, y de esta manera establecer las bases para lograr Nibbāna y así traer bendiciones al mundo.

Teniendo confianza y fe en algo, naturalmente nos empuja hacia ello; cuando no tenemos fe ni confianza, hay nulo o muy poco sentido de atracción.

Algunas veces ciertas personas reculan del Nibbāna, viéndolo como una fuente de pérdida o vacío, y de tal forma sienten poca fe o confianza en ello. Este punto se menciona en la biografía de Ajahn Mun:

20.2) El problema es que la mayoría de la gente reacciona respecto a la mención de Nibbāna sintiéndose peculiarmente desalentada y consternada. No los pone de buen humor como la plática de cosas mundanas. No teniendo experiencia personal de Nibbāna, probablemente piensan que no es tan disfrutable como las cosas rutinarias a las que están acostumbrados. No solamente la presente generación ha perdido interés en Nibbāna –inclusive nuestros padres y abuelos no estaban muy interesados ni alentaron a otros a tomar interés–. Cuando menos pudieran haber alentado a su familia... a la práctica de la meditación para calmarlos un poco



y mantener su comportamiento dentro de límites aceptables. Desde luego, de una forma u otra lograron aconsejar a su familia y amigos a hacer cualquier otra cosa, hasta que la gente, harta de escuchar su consejo, no se molestó en tomarlo. Sin duda, la mayoría de la gente ya ha decidido que Nibbāna debe ser un lugar muy silencioso, no habiendo música ni entretenimiento ni nadie que les facilite sus pasatiempos favoritos. Probablemente lo ven como un lugar exento de algo estimulante o emocionante, y por lo tanto no quieren ir allí. Tienen miedo de caer en un estático y silencioso infierno sin un alma a la vista. No habría familia, amigos ni sonidos, nunca, de aves y automóviles, o risas y llanto. Tal pareciera ser un lugar desolado no deseable en todo sentido.

Ācariya Mahā Boowa Ñāṇasampanno,  
*Venerable Ācariya Mun Bhuridatta*  
*Thera: A Spiritual Biography*, p. 276.

Actitudes similares hacia Nibbāna estaban presentes en el tiempo del Buda:

20.3) Piensa de esta manera: “¡De tal forma seré aniquilado! ¡Así moriré! ¡Así dejaré de ser!”. Entonces se entristece, se acongoja y se lamenta; llora golpeándose el pecho y se torna desconsolado.

(M 22.20, traducción  
de Bhikkhu Ñāṇamoli  
y Bhikkhu Bodhi)

El Buda indica que el progreso en la vía es bloqueado si uno no es capaz de ver los aspectos positivos del objetivo:

20.4) Verdaderamente, oh monjes, que ese monje que considera Nibbāna... como sufrimiento pueda tener una convicción en conformidad con el Dhamma; eso no puede ser; y que uno que... no ha entrado en la certeza de la rectitud pueda lograr los frutos de la entrada en la corriente, retorno sólo una vez más, no retorno o estado de *arahant*, eso tampoco puede ser.

(A 6.101, traducción de Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi)

Con objeto de reconocer y reflexionar sobre las bendiciones que se otorgan a aquellos que tienen contacto con uno que ha logrado Nibbāna, es una forma de resaltar el elemento positivo de Nibbāna. La experiencia de Nibbāna no es algo que haga menos a los seres; en su lugar, los deja enriquecidos y conlleva bendiciones para los demás.

En el siguiente ejemplo el Buda indica que para aquellas personas que hacen ofrendas al errante Saccaka habría una diferencia en los méritos y bendiciones surgidos de sus regalos, en oposición a ofrecer al Buda, el cual era un ser purificado. Las bendiciones que surgen de las ofrendas difieren de acuerdo con el nivel de desarrollo virtuoso y libertad respecto a las impurezas de los recipientes. En esta ocasión Saccaka había invitado a sus

seguidores a ayudar a preparar y ofrecer una comida en su residencia para el Buda con su *sangha*.

20.5) Entonces, siendo de mañana, el Bendito se vistió y tomando su cuenco y su túnica externa fue con la *sangha* de *bhikkhus* al parque de Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, y se sentó en el asiento preparado. Entonces, con sus propias manos, Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, sirvió y satisfizo a la *sangha* de *bhikkhus*, encabezada por el Buda, con varios tipos de buena comida. Cuando el Bendito hubo comido y retirado su mano del cuenco, Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y dijo al Bendito:

—Maestro Gautama, que el mérito y los grandes frutos meritorios de este acto de dar sean para la felicidad de los donantes.

—Aggivesana, lo que se obtenga de dar a un recipiente tal como tú –uno que no está libre de lujuria, no está libre de odio y no está libre de ofuscación– eso será para los donantes. Y lo que se obtenga de dar a un recipiente tal como yo –uno que está libre de lujuria, libre de odio y libre de ofuscación– eso será para ti.

(M 35.30, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

El Buda estaba muy consciente del efecto de la generosidad y del mérito generado para los donadores cuando los recipientes de sus regalos son una *sangha* que practica bien. Por lo tanto, en el siguiente *sutta*, el Buda

anima a los monjes a practicar diligentemente para lograr Nibbāna y así incrementar las bendiciones que llegan a la gente que da los regalos consistentes en los requisitos [fundamentales para la vida]. Así podemos ver que la motivación animada para seguir el camino del logro del *arahant* no es egoísta y es compasivo. Esto tiende a incrementar las bendiciones que surgen para beneficio de todos.

20.6) “Reclusos, reclusos”, *bhikkhus*, así es como la gente los percibe. Y cuando se les pregunta “¿Qué es lo que son?”, ustedes afirman que son reclusos. Ya que así es como son designados y es lo que declaran ser, deben entrenarse, a saber: “Tomaremos y practicaremos aquellas cosas que nos hacen ser reclusos, que nos hacen brahmanes, de modo que nuestras designaciones sean verdaderas y nuestras declaraciones genuinas, y de manera que los servicios de aquellos cuyas túnicas, comida de limosna, lugares de descanso y requisitos medicinales que usemos les confieran gran fruto y beneficio, y de modo que nuestra ordenación no haya sido en vano, sino fértil y fructífera”.

(M 39.2, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Un aspecto más de las bendiciones generadas para otros es el deleite que los seres encuentran cuando entran en contacto con uno que ha logrado Nibbāna. Ya sea que el contacto sea directo o indirecto, ya sea que los que hacen contacto se encuentren en el ámbito humano o celestial,

el efecto de alguien que ha liberado por completo el corazón es tangible.

20.7) Después de que hubieran acompañado al Bendito un tramo y regresaran nuevamente, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila le preguntaron al venerable Anuruddha:

—¿Acaso alguna vez hemos informado al venerable Anuruddha que hemos obtenido esas moradas y logros que el venerable Anuruddha, en presencia del Bendito, nos adscribió hasta el grado de la destrucción de las corrupciones?

—Los venerables nunca me han informado que han obtenido esas moradas y logros. Sin embargo, mediante el abarcar las mentes de los venerables con mi propia mente, sé que han logrado esas moradas y logros. Y las deidades también me han informado: “Estos venerables han logrado esas moradas y logros”. Entonces lo declaré cuando fui directamente interrogado por el Bendito.

Entonces el espíritu Dīgha Parajana fue a donde el Bendito. Después de rendir homenaje al Bendito, se paró a un lado y dijo:

—¡Es una ganancia para los vajjis, venerable señor, una gran ganancia para la gente vajjia que el *tathāgata*, consumado y completamente iluminado, viva entre ellos y estos tres miembros del clan: el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila!

Al oír la exclamación del espíritu Dīgha Parajana, los dioses de la tierra exclamaron:

—¡Es una ganancia para los vajjis, venerable señor,

una gran ganancia para la gente vajjia que el *tathāgata*, consumado y completamente iluminado, viva entre ellos y estos tres miembros del clan: el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila!

Al oír la exclamación de los dioses de la tierra, los dioses del cielo de los Cuatro Grandes Reyes... los dioses del cielo de los treinta y tres... los dioses de Yāma... los dioses del cielo de Tusita... los dioses que se deleitan en crear... los dioses que ejercen poder sobre las creaciones de otros... los dioses de la corte de Brahmā exclamaron:

—¡Es una ganancia para los vajjis, venerable señor, una gran ganancia para la gente vajjia que el *tathāgata*, consumado y completamente iluminado, viva entre ellos y estos tres miembros del clan: el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila!

Y así en ese instante, en ese momento, esos venerables fueron conocidos tan lejos como el mundo de Brahmā.

(M 31.20-21, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Casi todos los seres son afectados por el miedo y la consternación con el prospecto de encararse con la muerte. El tener al Buda indicando la posibilidad de Nibbāna –la superación del estrés y complicación– es una fuente de gran fe y confianza, junto con el bienestar y el descanso del corazón.

20.8) —También, *bhikkhus*, por lo que respecta a aquellos reclusos y brahmanes que son hábiles en este mundo y en

el otro mundo, hábiles en el entorno de Māra y en lo que está fuera del entorno de Māra, hábiles en el ámbito de la muerte y en lo que está fuera del ámbito de la muerte, conducirá al bienestar y felicidad durante largo tiempo de aquellos que piensan que deben escucharlos y poner su fe en ellos...

*"Bhikkhus, soy hábil en este mundo y en el otro mundo, hábil en el entorno de Māra y en lo que está fuera del entorno de Māra, hábil en el entorno de la muerte y en lo que se encuentra fuera del entorno de la muerte. Conducirá al bienestar y felicidad durante largo tiempo de aquellos que piensan que deben escucharme y poner su fe en mí."*

Eso es lo que dijo el Bendito. Cuando el Sublime hubo dicho eso, el maestro dijo adicionalmente:

"Ambos, este mundo y el mundo más allá,

están bien descritos por aquel que sabe,

y lo que es aún el alcance de Māra

y lo que está fuera del alcance de Māra

y lo que está fuera del alcance de la muerte.

"Conociendo directamente todo el mundo,

el Iluminado que entiende

abrió la puerta al estado inmortal

mediante el cual Nibbāna puede ser alcanzado con seguridad.

"Ya que la corriente de Māra ha sido ahora cruzada,

su corriente ha sido bloqueada, sus juncos removidos;

regocíjense entonces, *bhikkhus*, inmensamente

y establezcan sus corazones en donde está la seguridad."

(M 34.5 y 34.11-12, traducción

de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Es útil continuar considerando qué tipo de felicidad es a la que se refiere la felicidad de los nobles; tratar de sentir lo que sería estar sin ninguna obstrucción e impedimento en el corazón. Tal como lo explica el venerable Mahā-kaccāna:

20.9) Mediante la destrucción, el desvanecimiento, el cese, el abandono y la renuncia al deseo, la lujuria, el deleite, el antojo, el involucramiento y el apego, los puntos de vista mentales, las adherencias y las tendencias subyacentes hacia el elemento de la forma [material], se dice que la mente está bien liberada.

Y lo mismo para la sensación, la percepción, las formaciones volitivas y los elementos de conciencia.

Por tanto, padre de familia, cuando dijo el Bendito en Las Preguntas de Sakka: “Esos ascetas y brahmanes que están liberados en la extinción del deseo son aquellos que han alcanzado el fin último, la seguridad final respecto a la atadura, la vida santa final, el objetivo final, y son los mejores entre los *devas* y humanos”, es de tal forma que el significado de esto, enunciado en breve por el Bendito, debe ser entendido en detalle.

(S 22.4, traducción de Bhikkhu Bodhi)

En el Dhammapada los siguientes versos claramente igualan el logro de Nibbāna con la felicidad:



20.10) No hay fuego como la lujuria, no hay mal como el odio.  
No hay desastre igual a los *khandhas*.  
No hay felicidad más grande que la paz del Nibbāna.  
El hambre es la enfermedad corporal más severa.  
Las cosas condicionadas son la peor calamidad.  
Cuando vemos esto claramente,  
logramos Nibbāna, la dicha final.

La salud es el premio más alto.  
El contento es la fortuna más grande.  
Un amigo leal es el mejor pariente.  
Nibbāna es la dicha suprema.

(Dhp 202-204, traducción  
de Balangoda Ānanda Maitreya)

Cuando el Buda habla de dicha suprema, es difícil para la persona ordinaria entender el significado. Tendemos a llegar a conclusiones basadas en nuestra experiencia mundana. Así que cuando consideramos el objetivo de las enseñanzas necesitamos ser cuidadosos de que estemos tomando en cuenta las cosas desde una perspectiva apropiada. El Buda ciertamente habla de la felicidad del logro, ¿pero exactamente qué es lo que quiere decir esto? ¿Es acaso algo con lo que tengamos familiaridad? En la siguiente cita Ajahn Chah aborda esto, junto con otro principio comúnmente mal concebido en la práctica budista:

20.11) Cuando nos percatamos de cosas como este único Dhamma, todo siendo de la misma naturaleza, relajamos nuestro asir, soltamos las cosas. Decimos que están vacías y no tenemos amor u odio para ellas; tenemos paz. Se dice: “Nibbāna es la felicidad suprema; Nibbāna es la vacuidad suprema”.

Por favor, escuchen esto con cuidado. La felicidad del mundo no es la felicidad última y suprema. Lo que concebimos como vacío no es la felicidad suprema. Si es la felicidad suprema, hay paz. Pero la paz que conocemos no es suprema. La felicidad que conocemos no es suprema. Si alcanzamos Nibbāna, entonces la vacuidad es suprema. La felicidad es suprema. Hay una transformación. El carácter de felicidad se transforma en paz. Hay felicidad, pero no le damos un significado especial. También hay sufrimiento. Cuando éstos ocurren, los vemos como iguales. Su valor es el mismo.

Ajahn Chah, *Everything Arises, Everything Falls Away* (traducción de Paul Breiter), p. 20.

Por lo tanto la felicidad sinónima de la liberación no está atada al mundo y no está manchada por la sensualidad. Y podemos ver que, después de la iluminación del Buda, la felicidad de la mente sin mancha era accesible para él:

20.12) —Pero, amigos, puedo permanecer sin mover mi cuerpo o sin pronunciar palabra, experimentando el máximo de placer por un día y una noche... por dos, tres, cuatro, cinco,

y seis días y noches... por siete días y noches. ¿Qué piensan, amigos? Siendo así, ¿quién permanece en el mayor placer, el rey Seniya Bimbisara de Magadha o yo?

—Siendo así, el venerable Gautama permanece en mayor placer que el rey Bimbisara de Magadha.

(M 14.22, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Adicionalmente a este tipo de placer –accesible a aquellos que han logrado Nibbāna– hay aspectos más refinados que pueden lograrse. En la siguiente cita el Buda detalla todos los diferentes logros de absorción y refinamiento de la mente, finalizando con *nirodha-samāpatti*, ‘el logro del cese de la percepción y la sensación’. En cada caso se refiere a una más sublime felicidad.

A primera vista el cese de la percepción y la sensación no parecería ser felicidad para nada. Pero el Buda está indicando que en donde quiera y cuando sea posible estar libres de sufrimiento eso es un aspecto de bienestar. La ausencia de cualquier obstrucción y mancha es también lo que el Buda percibe como felicidad. Abordar este pasaje nos permite estirar nuestra noción de lo que el placer o la felicidad más altos puedan ser.

20.13) No obstante que algunos digan: “Éste es el placer supremo y gozo que los seres experimentan”, yo no les concedería esto a ellos. ¿Por qué razón? Debido a que existe otro tipo de felicidad más excelente y sublime que esa

felicidad. ¿Y cuál es ese otro tipo de felicidad? Aquí [en esta enseñanza], Ānanda, trascendiendo completamente la base de ni percepción ni no percepción, un monje entra y permanece en el cese de la percepción y las sensaciones. Éste es ese otro tipo de felicidad más excelente y sublime que el tipo de felicidad previo. Aquí [en esta enseñanza], Ānanda, el que errantes de otras sectas puedan decir, a saber: “El asceta Gautama habla del cese de la sensación y la percepción, y mantiene que eso está incluido en la felicidad. ¿Qué es eso? ¿Cómo es eso?”. Cuando errantes de otras sectas hablen así, Ānanda, deben decirles: “El Bendito, amigos, no describe un estado incluido en la felicidad solamente con referencia a la sensación agradable. Más bien, amigos, en donde se encuentra felicidad de cualquier manera, el *tathāgata* describe eso como incluido en la felicidad”.

(S 36.19, traducción de Bhikkhu Bodhi)

Debido a que la felicidad de Nibbāna está tan lejos del rango de nuestras percepciones y suposiciones, hay una inherente dificultad para discernir lo que posiblemente pudiera ser. Nuestra tendencia es la de basarnos en la familiaridad con la gratificación de la estimulación [sensorial], pero inclusive en circunstancias normales es fácil ver que, cuando las cosas deseadas han incidido en la conciencia durante mucho tiempo, se tornan tediosas o irritantes. En el siguiente *sutta* Sāriputta iguala la felicidad con el alivio respecto a una sensación menos exaltada o estímulo, de manera que deja de haber una *aflicción*.

20.14) He escuchado que en una ocasión el venerable Sāriputta estaba residiendo cerca de Rājagaha, en el bosquecillo de bambú, el santuario de alimento de las ardillas. Allí dijo a los monjes:

—Nibbāna es placentero, amigos. Este Nibbāna es placentero.

Cuando hubo dicho esto, el venerable Udāyin dijo al venerable Sāriputta:

—¿Pero cuál es el placer aquí, amigo, en donde no hay sensación?

—Justamente ése es el placer aquí, amigo, en donde no hay sensación. Hay estos cinco cordeles de sensualidad. ¿Cuáles cinco? Formas cognoscibles por el ojo: agradables, placenteras, encantadoras, adorables, promotoras de deseo, incitantes; sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... sensaciones táctiles cognoscibles por el cuerpo: agradables, placenteras, encantadoras, adorables, promotoras de deseo, incitantes.

”Cualquier placer o gozo que surge en dependencia de estos cinco cordeles de sensualidad, eso es placer sensorial.

”Ahora bien, existe el caso en donde un monje -bastante apartado de la sensualidad, apartado de cualidades inhábiles- entra y permanece en la primera *jhāna*: con gozo y placer nacidos de la reclusión, acompañado de pensamiento dirigido y evaluación. Si, al tiempo en que permanece allí, él es asolado con la atención a las percepciones relacionadas con la sensualidad, eso es una aflicción para

él. Justo como en una persona sana surge dolor como aflicción debido a su aflicción, de la misma forma la atención a las percepciones relacionadas con la sensualidad que asuelan a un monje son una aflicción para él. Ahora bien, el Bendito ha dicho que todo aquello que es una aflicción es estrés. De modo que con esta línea de razonamiento es posible saber en qué forma Nibbāna es placentero.

”Entonces hay el caso de un monje que, con el quietamiento del pensamiento dirigido y la evaluación, entra y permanece en la segunda *jhāna*: con gozo y placer nacidos de la compostura, y unificación y atención libres de pensamiento dirigido y evaluación –con seguridad interna–. Si, al tiempo en que permanece allí, él es asolado con atención a percepciones relacionadas con el pensamiento dirigido, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con el desvanecimiento del gozo, permanece en la ecuanimidad, atento y alerta, siendo físicamente sensible al placer, y entra y permanece en la tercera *jhāna*, acerca de la cual los nobles declaran: ‘Ecuánime y atento, tiene una estancia agradable’. Si, al tiempo en que permanece allí, es asolado por la atención a la percepción relacionada con el gozo, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con el abandono del placer y el estrés –tal como la previa desaparición de gozo y aflicción–, entra y permanece en la cuarta *jhāna*: pureza de la ecuanimidad y atención plena, ni placer ni dolor. Si, al tiempo en que permanece allí, es asolado por

la atención a pensamientos relacionados con la ecuanimidad, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con la completa trascendencia de percepciones de la forma [física], con la desaparición de las percepciones de resistencia, y no haciendo caso a las percepciones de diversidad, pensando “espacio infinito”, entra y permanece en la dimensión de la infinitud del espacio. Si, mientras permanece allí, es asolado por la atención a las percepciones relacionadas con la forma, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con la completa trascendencia de la dimensión de la infinitud del espacio, pensando “conciencia infinita”, entra y permanece en la esfera de la infinitud de la conciencia. Si, mientras permanece allí, es asolado por la atención a las percepciones relacionadas con la dimensión de la infinitud del espacio, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con la completa trascendencia de la dimensión de la infinitud de la conciencia, pensando “hay nada”, entra y permanece en la esfera de la nada. Si, mientras permanece allí, es asolado por la atención a las percepciones relacionadas con la infinitud de la conciencia, eso es una aflicción para él...

”Entonces hay el caso en donde un monje, con la completa trascendencia de la dimensión de la nada, entra y permanece en la dimensión de la ni percepción ni no percepción. Si, mientras permanece allí, es asolado por la atención a las percepciones relacionadas con la dimensión de

la nada, eso es una aflicción para él. Ahora bien, el Bendito ha dicho que lo que sea una aflicción es estrés. De modo que con esta línea de razonamiento es posible saber qué tan placentero es Nibbāna.

”Entonces hay el caso en donde un monje, con la completa trascendencia de la dimensión de la ni percepción ni no percepción, entra y permanece en el cese de la percepción y la sensación. Y, habiendo visto eso con discernimiento, sus fermentaciones mentales son completamente terminadas. De modo que con esta línea de razonamiento puede saberse cómo Nibbāna es placentero.”

(A 9.34, traducción  
de Ṭhānissaro Bhikkhu)

El Buda frasea este simple principio en una forma ligeramente diferente o más directa cuando dice:

20.15) ¿Y qué, *bhikkhus*, es la felicidad más espiritual que lo espiritual? Cuando un *bhikkhu* cuyas impurezas han sido destruidas revisa su mente liberada respecto a la lujuria, liberada del odio, liberada de ofuscación, allí surge la felicidad. Ésta es llamada la felicidad más espiritual que lo espiritual.

(S 36.31, traducción de Bhikkhu Bodhi)

En otras palabras, definitivamente hay una felicidad experimentada con la destrucción de todas las impurezas y obstrucciones mentales y el cese de *dukkha*.



Aquí tenemos otro aspecto de la felicidad indivisible de Nibbāna en los brillantes estados mentales, tales como la gratitud, la humildad y el respeto que surge junto con la realización de Nibbāna.

20.16) Cuando la mente de un *bhikkhu* es así liberada, posee tres cualidades insuperables: visión insuperable, práctica de la vía insuperable y liberación insuperable. Cuando un *bhikkhu* está así liberado, él aún honra, rinde reverencia y venera al *tathāgata*, a saber: “El Bendito está iluminado y enseña el Dhamma en aras de la iluminación. El Bendito está controlado y enseña el Dhamma en aras de restringirse a uno mismo. El Bendito está en paz y enseña el Dhamma en aras de la paz. El Bendito ha cruzado [a la otra orilla] y enseña el Dhamma para cruzar [a la otra orilla]. El Bendito ha logrado Nibbāna y enseña el Dhamma para lograr Nibbāna”.

(M 35.26, traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi)

Durante el tiempo del Buda muchos de sus coterráneos sakyas dejaron la vida de hogar y entrenaron con él. Uno de ellos fue Bhaddiya, quien había sido el jefe del clan y dejó su posición para ordenarse en un grupo compuesto por discípulos bien conocidos, como Ānanda, Anuruddha, Devadatta, Bhagu y Upāli. Durante su primer retiro de las lluvias, Bhaddiya logró la liberación; su historia es relatada en el Udāna:

20.17) Esto he escuchado. En una ocasión el Señor residía en Anupiyā, en el huerto de mangos. En ese tiempo el venerable Bhaddiya, el hijo de Kāligodhā, cuando se adentraba en la foresta al pie de un árbol o a un lugar vacío, constantemente decía, “¡Ah, qué deleite! ¡Ah, qué deleite!” y el pensamiento les vino: “Sin duda, amigo, el venerable Bhaddiya, el hijo de Kāligodhā, está insatisfecho viviendo la vida santa, ya que antes, cuando era un padre de familia, gozaba del deleite de la realeza. Y cuando se acuerda de eso, al ir a la foresta... exclama ‘¡Ah, qué deleite! ¡Ah, qué deleite!’”.

Entonces un cierto número de *bhikkhus* se acercó al Señor, ellos se prostraron, se sentaron a un lado e informaron esto al Señor. Entonces el Señor se dirigió a cierto *bhikkhu*:

—Vamos, *bhikkhu*, en mi nombre dile al *bhikkhu* Bhaddiya: “El maestro te llama, amigo Bhaddiya”.

—Muy bien, reverendo señor –contestó el *bhikkhu* y acercándose a Bhaddiya, el hijo de Kāligodhā, le dijo: “El maestro te llama, amigo Bhaddiya”.

—Muy bien, amigo –contestó el venerable Bhaddiya, y acercándose al Señor se prostró y se sentó a un lado. El Señor entonces le dijo: “¿Es verdad, Bhaddiya, que al ir a la foresta... exclamas ‘¡Ah, qué deleite! ¡Ah, qué deleite!’”.

—Sí, reverendo señor.

—Pero, Bhaddiya, ¿qué es lo que ves que te anima a hacer eso?

—Anteriormente, reverendo señor, cuando era un padre de familia y gozaba de la dicha de la realeza, dentro y fuera de mis apartamentos internos había guardias; dentro

y fuera de la ciudad había guardias asignados; dentro y fuera del distrito había guardias asignados. Pero, reverendo señor, no obstante que estaba tan cuidado y protegido, vivía con miedo, agitado, desconfiado y espantado. Pero ahora, reverendo señor, al ir solo a la foresta al pie de un árbol o a un lugar vacío no tengo miedo ni agitación, voy confiado y sin temor. Vivo sin pendientes, sin agitación, mis necesidades satisfechas, con una mente como la de un venado. Viendo esto, reverendo señor, al ir a la foresta... me animo a decir constantemente '¡Ah, qué deleite! ¡Ah, qué deleite!'

Entonces, al ver su significado, el Señor pronunció en esa ocasión esta exclamación inspirada:

"En aquel en el que no existen agitaciones internas,  
habiendo ido más allá de ser esto o aquello,  
libre de temor, deleitado y sin pena,  
los *devas* no son capaces de verlo."

(Ud 2.10, traducción de John D. Ireland)

Tal como puede verse, Nibbāna otorga el fruto del deleite. A su vez, los factores que conducen a Nibbāna deben ser nutridos junto con las otras semillas, tierra y aspectos de cultivo explicados en la enseñanza del Buda. La fruición es el único objetivo del Buda al dedicar sus esfuerzos para enseñar y entrenar a otros a lo largo de su ilustre y larga vida.

Todas las enseñanzas compiladas en esta colección son para ayudarnos en nuestra búsqueda de bienestar y paz.

Habiendo reconocido que Nibbāna es una posibilidad para nosotros mismos, somos capaces de tomar las semillas, preparar la tierra y cultivar el fruto. El deleite de saborear y ser nutrido por esta fruta es un principio de la naturaleza que todos somos capaces de lograr. Un último ejemplo que ilustra este principio de Nibbāna como un estado de bienestar intrínseco también proviene del Udāna. En el pasaje previo del *sutta*, Bhaddiya describe el deleite de Nibbāna tal como se experimenta en esta vida. En este pasaje –después de la muerte de Dabba el Mallia– el Buda afirma que ese deleite *nibbánico* no es afectado o alterado por la muerte del cuerpo.

20.18) Justo como no es conocido el destino  
del resplandor que gradualmente se desvanece  
producido por el hierro calentado por el horno  
al ser golpeado con el martillo del herrero,  
así no hay señal del destino  
de aquellos perfectamente liberados,  
que han cruzado la corriente  
del encadenamiento a los placeres sensoriales  
y han logrado la felicidad inalterable.

*Si no sabes adónde vas, acabarás en otro lado.*

Yogi Berra

## **ANEXOS**



# CONCORDANCIAS I

## POR CAPÍTULO

### EPÍGRAFES

§ 1	S 43.1-44 (abrev.)		<i>Conditioned Genesis of the</i>
§ 2	SN 1094		<i>Early Teachings</i> , p. 65
		§ 2.2	Ṭhānissaro Bhikkhu, <i>The</i>
			<i>Wings to Awakening</i> , p. 6
	INTRODUCCIÓN		
§ 1	A. C. Swinburne, "On the	§ 2.3	Ṭhānissaro Bhikkhu, <i>The</i>
	Verge", en <i>A Midsummer</i>		<i>Mind Like Fire Unbound</i> , p. 41
	<i>Vacation</i>	§ 2.4	Richard Gombrich, "Metaphor,
§ 2	SN 1092-5		Allegory, Satire", pp. 65-68
		§ 2.5	Roberto Calasso, <i>Ka</i> , pp. 369-370
	1. QUÉ ES?	§ 2.6	<i>Ibid.</i> , p. 435
§ 1.1	MV 1.6	§ 2.7	Gita Mehta, <i>A River Sutra</i> , p. 290
§ 1.2	Nyanatiloka Bhikkhu,	§ 2.8	<i>Ibid.</i> , p. 8
	<i>Buddhist Dictionary</i> , p. 105	§ 2.9	S 35.28, MV 1.21
§ 1.3	Ṭhānissaro Bhikkhu, <i>The</i>	§ 2.10	Iti 93
	<i>Mind Like Fire Unbound</i> , p. 2	§ 2.11	S 44.9
§ 1.4	M 26.13	§ 2.12	Thig 504-506
§ 1.5	S 38.1	§ 2.13	S 14.12
§ 1.6	A 10.60	§ 2.14	Thag 1223-4
§ 1.7	Ud 3.10	§ 2.15	Thig 512
§ 1.8	A 3.55	§ 2.16	SN 1086-7
§ 1.9	A 6.55	§ 2.17	Thig 112-16
§ 1.10	S 43.1-44	§ 2.18	S 6.15
§ 1.11	MV 1.5, S 6.1, M 26.19		
§ 1.12	Miln 315-323		
§ 1.13	Bhikkhu Bodhi, introducción		3. ESTO Y AQUELLO,
	al <i>Majjhima Nikāya</i> , pp. 31-32		Y OTRAS COSAS
§ 1.14	M 75.19-21	§ 3.1	Buddhadāsa Bhikkhu, charla
			sobre Dhamma no publicada,
			1988
	2. FUEGO, CALOR Y FRESCURA	§ 3.2	A 10.92; Ṭhānissaro
§ 2.1	Richard Gombrich, "Metaphor,		Bhikkhu, <i>The Wings to</i>
	Allegory, Satire", en <i>How</i>		<i>Awakening</i> , pp. 10-12
	<i>Buddhism Began: The</i>	§ 3.3	S 12.20

§ 3.4	S 12.41, A 10.92 (parcialmente mencionado)	§ 5.11	A 3.32
§ 3.5	M 43.11	§ 5.12	Ud 6.6
§ 3.6	Ud 1.10	§ 5.13	M 2.7-8
§ 3.7	Iti 94	§ 5.14	S 44.10
§ 3.8	Master Hsüan Hua, <i>Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra</i> , p. 149	§ 5.15	M 1.3-194 (abreviado)
3.9	Shūrangama Sūtra, 1.169	§ 5.16	Ṭhānissaro Bhikkhu, <i>Noble Strategy</i> , pp. 71-74
	4. "TODO LO QUE ES CONDICIONADO..."	§ 5.17	Ud 4.1, A 9.3
§ 4.1	Ud 3.10	§ 5.18	Ud 2.1
§ 4.2	Ven. P.A. Payutto, <i>Dependent Origination</i> , pp. 14-15	§ 5.19	Ud 3.10
§ 4.3	S.S. el Dalai Lama, <i>The Four Noble Truths</i> , pp. 53-57	§ 5.20	Iti 58
§ 4.4	M 52.4-14, A 11.17	§ 5.21	M 22.37
§ 4.5	S 22.81	§ 5.22	M 22.20
§ 4.6	M 140.20-22	§ 5.23	A 6.101
§ 4.7	M 102.4-25	§ 5.24	Ajahn Sucitto, <i>The Dawn of the Dhamma</i> , p. 97
§ 4.8	A 10.93	§ 5.25	Ajahn Chah, "No Abiding", en <i>Food for the Heart</i> , p. 316
§ 4.9	Ajahn Chah, "Toward the Unconditioned", en <i>Food for the Heart</i> , pp. 385-389	§ 5.26	<i>Ibid.</i> , pp. 316-317
§ 4.10	Ajahn Chah, "Convention and Liberation", en <i>Food for the Heart</i> , p. 307	§ 5.27	M 75.12
	5. "SER O NO SER", ¿ES ÉSA LA PREGUNTA?	§ 5.28	M 74.2-5
§ 5.1	Nyaṇatiloka Bhikkhu, <i>Buddhist Dictionary</i> , p. 106	§ 5.29	M 102.12
§ 5.2	M 140.31	§ 5.30	Iti 49
§ 5.3	Dhp 21	§ 5.31	MV 1.6, S 22.59
§ 5.4	A 6.49	§ 5.32	S 12.15, S 22.90
§ 5.5	S 22.49	§ 5.33	Ācariya Nāgarjuna, <i>Mūlamadhyamaka-kārikā</i> , cap. 15
§ 5.6	S 1.20	§ 5.34	M 49.27
§ 5.7	Nid 80.226	§ 5.35	S 5.10
§ 5.8	S 22.59, MV 1.6	§ 5.36	Ajahn Chah, <i>Spiritual Autobiography</i>
§ 5.9	M 144.9		6. ATAMMAYATĀ: "NO HECHO DE ESO"
§ 5.10	M 102.23-24	§ 6.1	Santikaro Bhikkhu, adaptado de <i>Evolution/Liberation</i> , 1989
		§ 6.2	M 113.21
		§ 6.3	M 137.19-20
		§ 6.4	Richard Gombrich, "Metaphor, Allegory, Satire", pp. 86-87
		§ 6.5	Hsin Hsin Ming, <i>The Verses of</i>



	<i>the Third Ch'an Patriarch</i>		Phra Ong Nueng
§ 6.6	Luang Pu Dun, <i>Atulo</i> , enseñanzas compiladas por Phra Bodhinandamuni	§ 8.11	A 11.9
		§ 8.12	A 10.6
§ 6.7	A 1.150; en Bhikkhu Nāṇananda, <i>The Magic of the Mind</i> , pp. 49 y 52	§ 8.13	Ajahn Chah (anecdótico)
		§ 8.14	Luang Pu Dun, <i>Atulo</i>
§ 6.8	A 4.24	§ 8.15	M 10.34-35, D 22.12
§ 6.9	M 18.16-19	§ 8.16	Ajahn Chah (anecdótico)
		§ 8.17	Luang Pu Dun, <i>Atulo</i>
		§ 8.18	<i>Ibid.</i>
		§ 8.19	M 49.25
	7. PRESTANDO ATENCIÓN	§ 8.20	<i>Ibid.</i> (Bhikkhu Bodhi, trad.)
	A LO INMORTAL	§ 8.21	S 12.38
§ 7.1	A 3.128	§ 8.22	S 22.53
§ 7.2	Stephen Collins, <i>Selfless Persons</i> , pp. 43-45	§ 8.23	M 22.36
§ 7.3	M 64.9-16, A 9.36	§ 8.24	S 12.64
§ 7.4	Iti 51	§ 8.25	SN 752-3
§ 7.5	A 9.37	§ 8.26	M 62.17
§ 7.6	S 48.57 (Bhikkhu Nāṇamoli, trad.)	§ 8.27	S 4.19
§ 7.7	<i>Ibid.</i> (Bhikkhu Nāṇamoli, trad.)	§ 8.28	Sixth Patriarch's Sutra, cap. 1, "Action and Intention"
§ 7.8	A 10.58	§ 8.29	Vajra Sūtra, cap. 10, "The Adornment of Pure Lands"
§ 7.9	A 8.73	§ 8.30	The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra, cap. 1
§ 7.10	M 49.23	§ 8.31	<i>Ibid.</i>
§ 7.11	M 1.25		
	8. LA CONCIENCIA SIN SOPORTE Y QUE NO SOSTIENE		9. LO INCONDICIONADO Y LA NO LOCALIZACIÓN
§ 8.1	Bhikkhu Bodhi, nota 513, Majjhima Nikāya	§ 9.1	Ajahn Mahā Boowa, <i>Straight from the Heart</i> , p. 171
§ 8.2	D 11.81-85 (Maurice Walshe, trad.)	§ 9.2	Ud 8.1
§ 8.3	<i>Ibid.</i> (Bhikkhu Nāṇananda, trad.)	§ 9.3	Ud 8.3, Iti 43
§ 8.4	Ven. P.A. Payutto, <i>Dependent Origination</i> , pp. 106-108	§ 9.4	Ud 8.4
§ 8.5	Bhikkhu Nāṇananda, <i>Concept and Reality</i> , p. 66	§ 9.5	Bhikkhu Nāṇananda, <i>The Magic of the Mind</i> , pp. 53-55
§ 8.6	S 2.26, A 4.45	§ 9.6	Ācariya Nāgārjuna, <i>Mūlamadyamaka-kārikā</i> , cap. 25
§ 8.7	Ajahn Chah (anecdótico)	§ 9.7	Miln 323
§ 8.8	Ud 1.10	§ 9.8	Miln 326-328
§ 8.9	SN 873-4	§ 9.9	Ajahn Chah, carta a Ajahn Sumedho
§ 8.10	"Uppalamani", biografía no publicada de Ajahn Chah, de	§ 9.10	S 1.1

10. LA CUALIDAD INAPRENSIBLE DEL ILUMINADO
- § 10.1 A 4.36
- § 10.2 *No Ajahn Chah*, contraportada
- § 10.3 *Ibid.*, epígrafe
- § 10.4 S 22.87
- § 10.5 Saṃyutta Nikāya, nota 168, p. 1081
- § 10.6 D 27.9
- § 10.7 M 18.12
- § 10.8 Iti 92
- § 10.9 SN 1133-43
- § 10.10 S 22.36
- § 10.11 M 43.35
- § 10.12 Iti 63
- § 10.13 M 22.36
- § 10.14 M 72.20
- § 10.15 S 44.1
- § 10.16 Gregory of Nyssa, en "Prayer Without Language in the Mystical Tradition de Fr. Cyprian, en *The Solace of Fierce Landscapes*, de Belden Lane
- § 10.17 Meister Eckhart, *ibid.*
- § 10.18 L. Wittgenstein, "Proposition 7", *Tractatus Logico-Philosophicus*
- § 10.19 S 22.86, S 44.2
- § 10.20 S 22.85
- § 10.21 A 4.174
- § 10.22 D 15.32
11. "REAPARECE... NO ES DE APLICACIÓN"
- § 11.1 M 63.7-9
- § 11.2 M 72.16-20
- § 11.3 Comentario al Dhammapada, versos 419-420
- § 11.4 D 1.3.73
- § 11.5 S 35.83
- § 11.6 SN 1074-6 (Thānissaro Bhikkhu, trad.)
- § 11.7 *Ibid.* (ven. H. Sadhatissa, trad.)
- § 11.8 SN 1118-9
12. EL SABER, LA VACUIDAD Y LA MENTE RADIANTE
- § 12.1 S 56.11
- § 12.2 Ajahn Chah, *Food for the Heart*, pp. 43-44
- § 12.3 Ajahn Mun, *The Ballad of Liberation from the Five Khandhas*, pp. 180-186
- § 12.4 *Ibid.*, pp. 408-421
- § 12.5 Ajahn Chah, en *Food for the Heart*, pp. 157-158
- § 12.6 Upāsikā Kee Nanayon, *An Unentangled Knowing*, p. 33
- § 12.7 Ajahn Chah, en *Venerable Father*, de Paul Breiter, p. 154
- § 12.8 Ajahn Sumedho, "What is the Citta?", en *Forest Sangha Newsletter*, octubre de 1988
- § 12.9 Buddhādāsa Bhikkhu, *Heartwood from the Bodhi Tree*, pp. 51-52
- § 12.10 S 35.85
- § 12.11 S 41.7
- § 12.12 D 16.2.25
- § 12.13 Vsm 21.70
- § 12.14 M 121
- § 12.15 S 20.7
- § 12.16 S 55.53
- § 12.17 S 22.95
- § 12.18 Dhp 46
- § 12.19 Dhp 170
- § 12.20 Vajra Sūtra, cap. 32
- § 12.21 The Heart of Prajñā Pāramitā Sūtra, p. 1
- § 12.22 A 4.142
- § 12.23 S 1.80
- § 12.24 A 1.61 y 62
- § 12.25 Ven. Ajahn Mun, *A Heart Released*, p. 23
- § 12.26 Ajahn Thate, *Only the World Ends*, pp. 47-49
- § 12.27 Ajahn Mahā Boowa, *Straight From the Heart*, pp. 139-140

§ 12.28 *Ibid.*, pp. 152-155

§ 12.29 Ajahn Chah, *Food for the Heart*, p. 41

### PRÁCTICAS Y PERSPECTIVAS

#### 13. EL CAMINO GRADUAL

§ 13.1 A 4.179

§ 13.2 A 10.60

§ 13.3 A 1.20.102

§ 13.4 Ud 5.5

§ 13.5 A 3.55

§ 13.6 M 26.19

§ 13.7 Iti 54 y 55

§ 13.8 M 107.3-11

§ 13.9 M 73.14

§ 13.10 M 29.7

§ 13.11 M 24.10

§ 13.12 A 3.100

§ 13.13 M 70.13, 22 y 23

§ 13.14 A 9.3, Ud 4.1

§ 13.15 M 117.34

§ 13.16 A 10.2

§ 13.17 M 118.15

§ 13.18 S 56.11

§ 13.19 S 51.20

§ 13.20 SN 1106-7 y 1111

§ 13.21 SN 1098

§ 13.22 A 1.182

§ 13.23 S 12.15

§ 13.24 Iti 49

§ 13.25 S 12.48

§ 13.26 S 12.18

§ 13.27 S 12.67

#### 14. LA PENETRACIÓN SÚBITA

§ 14.1 M 10.2

§ 14.2 SN 1086-7

§ 14.3 S 48.54

§ 14.4 S 48.45

§ 14.5 A 7.58

§ 14.6 S 35.80

§ 14.7 Ajahn Chah, *Food for the Heart*, pp. 241-242

§ 14.8 M 11.17

§ 14.9 S 35.131

§ 14.10 M 57.2-4

§ 14.11 S 22.80

§ 14.12 M 11.6-7

§ 14.13 M 74.6-8

§ 14.14 M 63.7-8

§ 14.15 SN 800-3

§ 14.16 M 2.7-8

§ 14.17 M 109.15-18

§ 14.18 S 35.82

§ 14.19 S 35.116

§ 14.20 M 8.3

§ 14.21 S 4.16

§ 14.22 S 35.90

§ 14.23 S 35.248

§ 14.24 SN 954

§ 14.25 M 72.15

§ 14.26 S 12.51

§ 14.27 M 138.3

§ 14.28 SN 839

§ 14.29 SN 794-5

§ 14.30 SN 812-13

§ 14.31 SN 537

§ 14.32 Dhp 421

§ 14.33 Dhp 348

§ 14.34 Ajahn Chah, *A Still Forest Pool*, p. 73

#### 15. VÍA Y OBJETIVO

§ 15.1 S 51.15

§ 15.2 M 106.10-15

§ 15.3 M 1.50

§ 15.4 A 9.36

§ 15.5 S 1.1

§ 15.6 Ajahn Chah, *Food for the Heart*, p. 339

§ 15.7 M 112.4, 6, 8 y 10

§ 15.8 A 10.7

§ 15.9 A 8.30

§ 15.10 S 2.5  
 § 15.11 A 3.83  
 § 15.12 S 52.9  
 § 15.13 M 123.22  
 § 15.14 M 122.4, 6 y 7  
 § 15.15 A 4.96 y 99  
 § 15.16 S 43.1

§ 17.5 S 45.9  
 § 17.6 S 56.51  
 § 17.7 S 12.27  
 § 17.8 S 12.49  
 § 17.9 S 22.109  
 § 17.10 S 25.1  
 § 17.11 S 48.3  
 § 17.12 A 7.62

**SOTĀPANNA: EL PUNTO  
 DE INFLEXIÓN ESPIRITUAL**

**16. ENTRANDO  
 EN LA CORRIENTE**

§ 16.1 S 56.35  
 § 16.2 MV 1.7  
 § 16.3 S 45.179  
 § 16.4 S 45.180  
 § 16.5 M 118.9-12  
 § 16.6 S 55.52  
 § 16.7 D 18.1  
 § 16.8 S 55.5  
 § 16.9 A 4.240  
 § 16.10 Iti 76  
 § 16.11 S 55.21  
 § 16.12 D 3.2.21-22  
 § 16.13 S 45.55  
 § 16.14 M 2.3, 9-11  
 § 16.15 S 22.122  
 § 16.16 A 6.98 y 101 (combinados)  
 § 16.17 S 12.67  
 § 16.18 A 5.260  
 § 16.19 M 6.2-3 y 11  
 § 16.20 D 2.101-2  
 § 16.21 A 3.85  
 § 16.22 MV 1.23  
 § 16.23 S 12.68

**17. LO QUE ES VISTO**

§ 17.1 D 5.29-30  
 § 17.2 M 56.18 (Bhikkhu Nāṇamoli y  
 Bhikkhu Bodhi, trad.)  
 § 17.3 *Ibid.* (Thānissaro Bhikkhu,  
 trad.)  
 § 17.4 S 12.70

**18. ¿CUÁLES SON  
 LOS RESULTADOS?**

§ 18.1 M 44.7  
 § 18.2 Ajahn Chah, *Being Dharma*,  
 pp. 166-167  
 § 18.3 S 22.1  
 § 18.4 S 24.1  
 § 18.5 M 78.11  
 § 18.6 S 55.1  
 § 18.7 S 55.2  
 § 18.8 S 12.41  
 § 18.9 S 45.158  
 § 18.10 S 45.159  
 § 18.11 S 55.6  
 § 18.12 M 48.7-15  
 § 18.13 A 6.12  
 § 18.14 M 115.12-13  
 § 18.15 S 55.40

**19. LO QUE SE COSECHA**

§ 19.1 S 56.51  
 § 19.2 A 8.19  
 § 19.3 M 142.6  
 § 19.4 S 55.54  
 § 19.5 Ud 8.8  
 § 19.6 A 4.52  
 § 19.7 S 55.41  
 § 19.8 S 55.26  
 § 19.9 S 55.24  
 § 19.10 S 55.36  
 § 19.11 A 6.97  
 § 19.12 S 13.10  
 § 19.13 S 55.17

§ 19.14	S 55.38	§ 20.6	M 39.2
§ 19.15	M 34.9-12	§ 20.7	M 31.20-21
§ 19.16	M 68.8-24	§ 20.8	M 34.5 y 11-12
		§ 20.9	S 22.4
	20. "¡AH, QUÉ DICHA!", LAS BENDICIONES DE NIBBĀNA	§ 20.10	Dhp 202-204
§ 20.1	A 1.17.10	§ 20.11	Ajahn Chah, <i>Everything Arises, Everything Falls Away</i> , p. 20
§ 20.2	Ācariya Mahā Boowa Ñāna- sampanno, <i>Venerable Ācariya Mun Bhuridatta Thera: A Spiritual Biography</i> , p. 276	§ 20.12	M 14.22
		§ 20.13	S 36.19
§ 20.3	M 22.20	§ 20.14	A 9.34
§ 20.4	A 6.101	§ 20.15	S 36.31
§ 20.5	M 35.30	§ 20.16	M 35.26
		§ 20.17	Ud 2.10
		§ 20.18	Ud 8.10

## CONCORDANCIAS II POR *SUTTA*

	REFERENCIAS <i>DĪGHA</i>		REFERENCIAS <i>MAJJHIMA</i>
§ 11.4	D 1.3.73	§ 5.15	M 1.3-194 (abreviada)
§ 16.20	D 2.101-102	§ 7.11	M 1.25
§ 16.12	D 3.2.21-22	§ 15.3	M 1.50
§ 17.1	D 5.29-30	§ 16.14	M 2.3 y 9-11
§ 8.2	D 11.81-85 (trad. Maurice Walshe)	§ 5.13, 14.16	M 2.7-8
§ 8.3	<i>Ibid.</i> (trad. Bhikkhu Ñāṇananda)	§ 16.19	M 6.2-3 y 11
§ 10.22	D 15.32	§ 14.20	M 8.3
§ 12.12	D 16.2.25	§ 14.1	M 10.2
§ 16.7	D 18.1	§ 8.15	M 10.34-35
§ 8.15	D 22.12	§ 14.12	M 11.6-7
§ 10.6	D 27.9	§ 14.8	M 11.17
		§ 20.12	14.22
		§ 10.7	M 18.12

§ 6.9	M 18.16-19	§ 15.2	M 106.10-15
§ 5.22, 20.3	M 22.20	§ 13.8	M 107.3-11
§ 8.23, 10.13	M 22.36	§ 14.17	M 109.15-18
§ 5.21	M 22.37	§ 15.7	M 112.4, 6, 8 y 10
§ 13.11	M 24.10	§ 6.2	M 113.21
§ 1.4	M 26.13	§ 18.1	M 115.12-13
§ 1.11, 13.6	M 26.19	§ 13.15	M 117.34
§ 13.10	M 29.7	§ 16.5	M 118.9-12
§ 20.7	M 31.20-21	§ 13.17	M 118.15
§ 20.8	M 34.5 y 11-12	§ 12.14	M 121
§ 19.15	M 34.9-12	§ 15.14	M 122.4, 6 y 7
§ 20.16	M 35.26	§ 15.13	M 123.22
§ 20.5	M 35.30	§ 6.3	M 137.19-20
§ 20.6	M 39.2	§ 14.27	M 138.3
§ 3.5	M 43.11	§ 4.6	M 140.20-22
§ 10.11	M 43.35	§ 5.2	M 140.31
§ 18.1	M 44.7	§ 19.3	M 142.6
§ 18.12	M 48.7-15	§ 5.9	M 144.9
§ 7.10	M 49.23		
§ 8.19, 8.20	M 49.25		
§ 8.20	<i>Ibid.</i>		REFERENCIAS
§ 5.34	M 49.27		<i>SAMYUTTA</i>
§ 4.4	M 52.4-14	§ 9.10, 15.5	S 1.1
§ 17.2, 17.3	M 56.18	§ 5.6	S 1.20
§ 14.10	M 57.2-4	§ 12.23	S 1.80
§ 8.26	M 62.17	§ 15.10	S 2.5
§ 11.1	M 63.7-9	§ 8.6	S 2.26
§ 14.14	M 63.7-8	§ 14.21	S 4.16
§ 7.3	M 64.9-16	§ 5.35	S 5.10
§ 19.16	M 68.8-24	§ 1.11	S 6.1
§ 13.13	M 70.13, 22 y 23	§ 2.18	S 6.15
§ 14.25	M 72.15	§ 5.32, 13.23	S 12.15
§ 11.2	M 72.16-20	§ 13.26	S 12.18
§ 10.14	M 72.20	§ 3.3	S 12.20
§ 13.9	M 73.14	§ 17.7	S 12.27
§ 5.28	M 74.2-5	§ 8.21	S 12.38
§ 14.13	M 74.6-8	§ 3.4, 18.8	S 12.41
§ 5.27	M 75.12	§ 13.25	S 12.48
§ 1.14	M 75.19-21	§ 17.8	S 12.49
§ 18.5	M 78.11	§ 14.26	S 12.51
§ 4.7	M 102.4-25	§ 8.24	S 12.64
§ 5.29	M 102.12	§ 13.27, 16.17	S 12.67
§ 5.10	M 102.23-24	§ 16.23	S 12.68

§ 17.4	S 12.70	§ 18.9	S 45.158
§ 19.12	S 13.10	§ 18.10	S 45.159
§ 2.13	S 14.12	§ 16.3	S 45.179
§ 12.15	S 20.7	§ 16.4	S 45.180
§ 18.3	S 22.1	§ 17.11	S 48.3
§ 20.9	S 22.4	§ 14.4	S 48.45
§ 10.10	S 22.36	§ 14.3	S 48.54
§ 5.5	S 22.49	§ 7.6, 7.7	S 48.57
§ 8.22	S 22.53	§ 15.1	S 51.15
§ 5.8	S 22.59	§ 13.19	S 51.20
§ 5.31	S 22.59	§ 15.12	S 52.9
§ 14.11	S 22.80	§ 18.6	S 55.1
§ 4.5	S 22.81	§ 18.7	S 55.2
§ 10.20	S 22.85	§ 16.8	S 55.5
§ 10.19	S 22.86	§ 18.11	S 55.6
§ 10.4	S 22.87	§ 19.13	S 55.17
§ 5.32	S 22.90	§ 16.11	S 55.21
§ 12.17	S 22.95	§ 19.9	S 55.24
§ 17.9	S 22.109	§ 19.8	S 55.26
§ 16.15	S 22.122	§ 19.10	S 55.36
§ 18.4	S 24.1	§ 19.14	S 55.38
§ 17.10	S 25.1	§ 18.15	S 55.40
§ 2.9	S 35.28	§ 19.7	S 55.41
§ 14.6	S 35.80	§ 16.6	S 55.52
§ 14.18	S 35.82	§ 12.16	S 55.53
§ 11.5	S 35.83	§ 19.4	S 55.54
§ 12.10	S 35.85	§ 12.1, 13.18	S 56.11
§ 14.22	S 35.90	§ 16.1	S 56.35
§ 14.19	S 35.116	§ 19.1	S 56.51
§ 14.9	S 35.131		
§ 14.23	S 35.248		
§ 20.13	S 36.19		
§ 20.15	S 36.31		REFERENCIAS
§ 1.5	S 38.1		ANGUTTARA
§ 12.11	S 41.7	§ 20.1	A 1.17.10
§ 15.16	S 43.1	§ 13.3	A 1.20.102
§ 1.10	S 43.1-44	§ 12.24	A 1.61
§ 10.15	S 44.1	§ 6.7	A 1.150
§ 10.19	S 44.2	§ 13.22	A 1.182
§ 2.11	S 44.9	§ 5.11	A 3.32
§ 5.14	S 44.10	§ 1.8, 13.5	A 3.55
§ 17.5	S 45.9	§ 16.21	A 3.85
§ 16.13	S 45.55	§ 13.12	A 3.100

§ 7.1	A 3.128	§ 5.12	Ud. 6.6
§ 6.8	A 4.24	§ 9.2	Ud. 8.1
§ 10.1	A 4.36	§ 9.3	Ud. 8.3
§ 19.6	A 4.52	§ 9.4	Ud. 8.4
§ 15.15	A 4.96 y 99	§ 19.5	Ud. 8.8
§ 12.22	A 4.142	§ 20.18	Ud. 8.10
§ 10.21	A 4.174		
§ 13.1	A 4.179		
§ 16.9	A 4.240		REFERENCIAS
§ 16.18	A 5.260		<i>ITIVUTTAKA</i>
§ 18.13	A 6.12	§ 9.3	Iti. 43
§ 5.4	A 6.49	§ 5.30, 13.24	Iti. 49
§ 1.9	A 6.55	§ 7.4	Iti. 51
§ 19.11	A 6.97	§ 13.7	Iti. 54 y 55
§ 16.16	A 6.98 y 101 (combinadas)	§ 5.20	Iti. 58
§ 5.23, 20.4	A 6.101	§ 10.12	Iti. 63
§ 14.5	A 7.58	§ 16.10	Iti. 76
§ 17.12	A 7.62	§ 10.8	Iti. 92
§ 19.2	A 8.19	§ 2.10	Iti. 93
§ 15.9	A 8.30	§ 3.7	Iti. 94
§ 7.9	A 8.73		
§ 13.14	A 9.3		
§ 20.14	A 9.34		REFERENCIAS <i>SUTTA</i>
§ 15.4	A 9.36		<i>NIPĀTA</i>
§ 13.16	A 10.2	§ 14.31	SN 537
§ 8.12	A 10.6	§ 8.25	SN 752-3
§ 15.8	A 10.7	§ 14.29	SN 794-5
§ 7.8	A 10.58	§ 14.15	SN 800-3
§ 1.6, 13.2	A 10.60	§ 14.30	SN 812-13
§ 3.2, 3.4	A 10.92	§ 14.28	SN 839
§ 4.8	A 10.93	§ 8.9	SN 873-4
§ 8.11	A 11.9	§ 14.24	SN 954
§ 4.4	A 11.17	§ 11.6, 11.7	SN 1074-6
		§ 2.16, 14.2	SN 1086-7
		Introducción	SN 1092-5 (trad. ven. Saddhatissa)
	REFERENCIAS <i>UDĀNA</i>	Epígrafe	SN 1094
§ 3.6, 8.8	Ud. 1.10	§ 13.21	SN 1098
§ 5.18	Ud. 2.1	§ 13.20	SN 1106-7 y 1111
§ 20.17	Ud. 2.10	§ 11.8	SN 1118-9
§ 1.7, 5.19	Ud. 3.10	§ 10.9	SN 1133-43
§ 5.17, 13.14	Ud. 4.1		
§ 13.4	Ud. 5.5		



	REFERENCIAS		REFERENCIAS <i>MAHĀVAGGA</i>
	<i>DHAMMAPADA</i>	§ 1.11	MV 1.5
§ 5.3	Dhp. 21	§ 1.1	MV 1.6
§ 12.18	Dhp. 46	§ 5.8	MV 1.6
§ 12.19	Dhp. 170	§ 16.2	MV 1.7
§ 20.10	Dhp. 202-204	§ 2.9	MV 1.21
§ 14.33	Dhp. 348	§ 16.22	MV 1.23
§ 14.32	Dhp. 421		
	REFERENCIAS		REFERENCIAS <i>NIDDESA</i>
	<i>THERAGĀTHĀ</i>	§ 5.7	Nid 80.226
§ 2.14	Thag. 1223-4		
	REFERENCIAS		REFERENCIAS
	<i>THERĪGĀTHĀ</i>	§ 12.13	<i>VISUDDHIMAGGA</i>
	Thig 112-116		Vsm. 21.70
§ 2.17	Thig 504-506		
§ 2.12	Thig 512		REFERENCIAS
§ 2.15			<i>MILINDAPAÑHA</i>
		§ 1.12	Miln. 315-323
		§ 9.7	Miln. 323
		§ 9.8	Miln. 326-328



## BIBLIOGRAFÍA

- Ananda Maitreya, Balangoda (trad.), *The Dhammapada*, Parallax Press-Metta Foundation, 1995.
- Batchelor, Stephen, *Verses from the Center, Mūlamadyamaka-Kārika*, de Nagarjuna.
- Bodhi, Bhikkhu (trad.), *The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 2000.
- Bodhi, Bhikkhu, y Bhikkhu Ñāṇamoli (trads.), *Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995.
- Breiter, Paul, *Venerable Father / A Life with Ajahn Chah*, Paraview Special Editions, 2004.
- Buddhadāsa, Bhikkhu, *Heartwood of the Bodhi Tree*, Wisdom Publications-Evolution Liberation, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Dhamma Talk” (no publicado), 1988.
- Buddhagosa, Bhadantācariya, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, trad. de Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, 1979.
- Buddhist Text Translation Society, *The Śhūraṅgama Sūtra / Sūtra Text and Supplements*, Dharma Realm Buddhist Association-Buddhist Text Translation Society-Dharma Realm Buddhist University, 2003.

- Burlingame, E.W., *A Treasury of Buddhist Stories / From the Dhammapada Commentary* (trad.), Buddhist Publication Society, 1996.
- \_\_\_\_\_ (trad.), *Buddhist Parables* (Yale University Press, 1922), Motilal Banarsidass, 1991.
- Calasso, Roberto, *Ka*, Vintage International, 1999.
- Chah, Ajahn, *Food for the Heart / The Collected Teachings of Ajahn Chah*, Wisdom Publications, 2002.
- \_\_\_\_\_, *A Still Forest Pool*, Quest, Theosophical Publishing House, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Being Dharma*, Shambhala Publications, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Everything Arises, Everything Falls Away*, Shambhala Publications, 2005.
- \_\_\_\_\_, *No Ajahn Chah*, Penang Buddhist Association, 1997.
- Collins, Stephen, *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982.
- Desaransī, Ajahn Thate, *Only the World Ends*, Chuan Printing Press, 1987.
- Dalai Lama, H.H., *The Four Noble Truths*, Harper Collins, 1997.
- Dun, Luang Pu, *Atulo*, enseñanzas reunidas por Phra Bodhinandamuni.
- Gombrich, Richard, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (The Athlone Press, 1996), Routledge-Taylor & Francis, 2006.
- Hua, Master Hsüan, *A General Explanation of the Vajra Prajñā Pāramitā Sūtra*, Buddhist Text Translation Society, 1974.
- \_\_\_\_\_, *The Heart of Prajñā Pāramitā Sūtra, with Verses Without a Stand and Prose Commentary*, The Sino-

- American Buddhist Association-Buddhist Text Translation Society, 1980.
- \_\_\_\_\_, *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra*, Buddhist Text Translation Society, 2002.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Modern Library, 1999.
- Ireland, John D (trad.), *The Udāna & The Itivuttaka*, Buddhist Publication Society, 1997.
- Lane, Belden C., *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Oxford University Press, 1998.
- Mahā Boowa Ñānasampanno, Ācariya, *Straight From the Heart*, Thammasat University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Venerable Ācariya Mun Bhūridatta Thera: A Spiritual Biography*, Forest Dhamma of Wat Pa Baan Taad, 2003.
- Mehta, Gita, *A River Sutra*, Vintage International, 1993.
- Mun Bhūridatta Mahathera, Phra Ajaan, *The Ballad of Liberation from the Five Khandhas*, Metta Forest Monastery, 1995.
- \_\_\_\_\_, *A Heart Released / The Teachings of Phra Ajaan Mun Bhuridatta Thera*, de Phra Ajaan Suwat Suvaco, traducido del thai por Thanissaro Bhikkhu, WAVE, Majujaya Indah Sdn. Bhd., 1991.
- Ñānamoli, Bhikkhu, *Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, 1992.
- Ñānananda, Bhikkhu, *The Magic of the Mind*, Buddhist Publication Society, 1974.

- \_\_\_\_\_, *Concept and Reality*, Buddhist Publication Society, 1986.
- Nanayon, Upasika Kee, *An Unentangled Knowing*, Buddhist Publication Society, 1996.
- Nyanaponika Thera y Bhikkhu Bodhi (trads.), *Numerical Discourses of the Buddha*, Altamira Press, 1999.
- Nyanatiloka Bhikkhu, *Buddhist Dictionary*, Buddhist Publication Society, 1970.
- Payutto, P.A., *Dependent Origination*, Buddhadhamma Foundation, 1994.
- Saddhatissa, H., *The Sutta-Nipāta*, Curzon Press, 1985.
- Santikaro Bhikkhu, *Evolution / Liberation*, 1989.
- Seng-t'san, *Hsin Hsin Ming / Verses on the Faith Mind*, White Pine Press, 1984.
- Sucitto, Ajahn, *The Dawn of the Dhamma*, Buddhadhamma Foundation, 1996.
- Sumedho, Ajahn, *Forest Sangha Newsletter*, octubre de 1988.
- Ṭhānissaro Bhikkhu, *The Mind Like Fire Unbound*, Dhamma Dana Publications, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Wings to Awakening*, Dhamma Dana Publications, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Noble Strategy*, Metta Forest Monastery, 1999.
- \_\_\_\_\_, *A Handful of Leaves*, vols. I-IV, Sati Center for Buddhist Studies-Metta Forest Monastery, 2003.
- Walshe, Maurice (trad.), *Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, 1963.

### **Edición no venal**

Este libro es para distribución gratuita; por favor, no venda este libro.

Este trabajo está bajo la licencia de Atribución Creativa Ordinaria no comercial o derivadas.

4.0 Licencia Internacional. Para ver una copia de esta licencia, por favor visite <<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>>.

### **Se permite:**

Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. El propietario de la licencia no puede revocar estos permisos en tanto se observen los términos de la licencia.

### **En los siguientes términos:**

**Atribución:** Se debe dar crédito a los autores originales, proveyendo el enlace de la licencia e indicando si algún cambio ha sido realizado. Se permite hacer cambios de forma razonable, pero no de manera que sugiera que el propietario de la licencia respalda el cambio.

**No comercialización:** No puede usarse este trabajo para propósitos comerciales. **No se autorizan trabajos derivados:** Si se mezclan, alteran, transforman o desarrollan sobre la base de este trabajo, no se permite la distribución de esos trabajos modificados. **No limitaciones**

**adicionales:** No se permite añadir términos legales que restrinjan a otros de actuar de alguna manera que la licencia permita.

### **Anuncios:**

No es necesario adquirir la licencia para partes del material usados para el dominio público o donde su uso es permitido por la aplicación de una excepción o limitación.

No se proveen garantías. La licencia podría no autorizar todos los permisos necesarios para el uso pretendido. Por ejemplo, otros derechos, como la publicidad, privacidad o derechos morales, podrían limitar el uso de este material.



AMARAVATI  
PUBLICATIONS

PARA SU DISTRIBUCIÓN GRATUITA