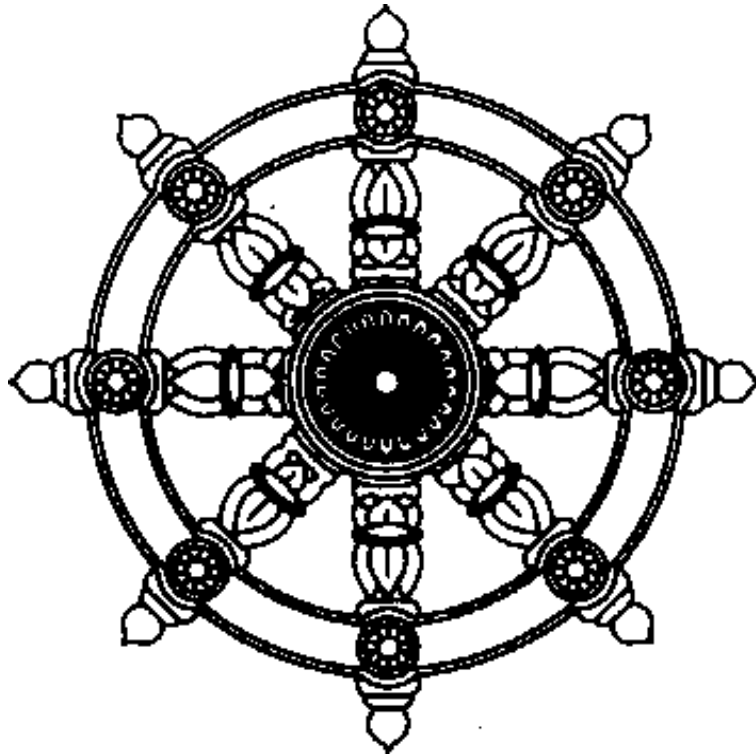


Curso Básico de Budismo



Las Cuatro Nobles Verdades

(Tema III)

**Programa de Estudios Budistas
Nivel I. Segundo Seminario.**



Comunidad Budista Soto Zen
Templo Zen Luz Serena

Expresamos nuestro agradecimiento a todas aquellas personas cuyo esfuerzo, dedicación y fé han hecho posible la realización de este tercer tema y de este segundo seminario del Programa de Estudios Budistas. Nuestra especial gratitud a los traductores David Gonzalez y Angel García, al coordinador del PEB, Rev. Aigo Castro, a la responsable de la organización, Rev. Asun Hernández, y a todos los asistentes de este segundo seminario.

En gasshō.

I. La Verdad del Sufrimiento

LA VERDAD AXIOMATICA DEL SUFRIMIENTO

*Ye dhamma hetuppabhava
Tesam hetum tathagato aha
Tesañ ca yo nirodho
Evam vadi mahasamano*

*De todas las cosas nacidas de causa
el Tathagata proclamó el origen
y también la cesación.
Esta es la enseñanza del gran Samana.*

(Mahavagga, 23/24)

I. La Universalidad del Axioma del Buda

Es tal la vastedad de las escrituras budistas que el tiempo de una sola vida sería demasiado breve como para estudiarlas con detalle. De hecho, hasta las escrituras sagradas de una sola escuela bastarían para mantener ocupado a un erudito durante toda su vida. Esto quizás suene desalentador porque ¿cómo puede, en tal caso, un hombre normal llegar a saber lo que es el Budismo? y, sobre todo, ¿cómo puede practicar una enseñanza cuyo estudio requiera tanto tiempo?

Afortunadamente, sin embargo, el Buda no sólo fue un gran vidente sino que también fue un gran maestro, un maestro capaz de expresar sus visiones con palabras y de infundir en ellas la fuerza viva del pensamiento creativo. Un pensamiento sólo es creativo si llega a movilizar el pensamiento de los demás,

es decir, si contiene la fuerza directriz necesaria para incentivar el *movimiento* en la dirección deseada. De este modo, el resultado se logra mediante nuestro propio esfuerzo y se transforma en nuestra propiedad intelectual, en parte de nuestra propia vida. Si esas mismas conclusiones fueran aceptadas pasivamente sin esfuerzo alguno de nuestra parte -es decir, sin que nosotros lleváramos a cabo los pasos necesarios- carecerían, aun siendo ciertas, de todo valor vital. De hecho, una verdad muerta es tan nociva como una mentira porque termina abocando al estancamiento, la forma más incurable de ignorancia.

Uno de los rasgos fundamentales más característicos del método de enseñanza utilizado por el Buda es que nunca expresó un pensamiento sin mostrar, al mismo tiempo, el camino que conducía hasta él y que condensó toda su enseñanza en un sistema tan preciso que cualquier ser humano pensante puede seguirlo y alcanzar la salvación mediante su propio esfuerzo. La fuerza directriz del Budismo radica en la estructura lógica de su pensamiento y en el tratamiento sistemático de los hechos y de las experiencias, que resultan, de este modo, accesibles a cualquier estadio vital del desarrollo y que nos impulsan a ir más allá de ellos. Difícilmente podemos encontrar otra religión que disponga de enunciados tan accesibles, que no requiera de algún tipo de entrenamiento concreto, que no apele a la fe en creencias extravagantes y que no exija algún tipo de sacrificio intelectual.

El Buda era un auténtico «librepensador» porque no sólo otorgó a todo el mundo el derecho a pensar independientemente sino que también mantuvo a su propia mente libre de teorías y se negó a fundamentar su enseñanza en dogmas o en creencias de cualquier tipo. Para ello, el Buda buscó un axioma, una formulación de la verdad que no requiriese demostración alguna, una verdad que pudiera ser universalmente aceptada. Descartes, el famoso filósofo francés, asentó toda su filosofía sobre el axioma «*Cogito, ergo sum*» («Pienso, luego existo»), pero el Buda dio todavía un paso más allá y elaboró su pensamiento a partir de un principio todavía más universal, la ineludibilidad del sufrimiento («*sabbe sankhara dukkha*»), una experiencia común a todos los seres sensibles.

El sufrimiento del que habla el Budismo no es una expresión del pesimismo o del desaliento propia de una civilización gastada sino que, por el contrario, constituye la tesis fundamental de un pensamiento global. Lo cierto es que no existe experiencia más universal que el sufrimiento. No todos los seres sensibles son seres pensantes ni todos los seres pensantes alcanzan el estadio en el que esta facultad toma conciencia de su propia naturaleza y de su importancia pero lo cierto es que todos los seres sensibles experimentan el sufrimiento porque todos están sujetos a la vejez, a la enfermedad y a la muerte.

Es esta experiencia la que determina los vínculos de conexión entre seres que, de otro modo, tendrían poco en común; éste es el puente que une al reino humano con el reino animal, el fundamento mismo de la fraternidad universal. La idea de que uno debe reconocerse a sí mismo en el sufrimiento de los demás está expresada en el poema que abre el capítulo diez del *Dhammapada*:

*Sabbe tasanti dandassa, sabbe bhayanti maccuno,
Attanam upanam katva, no haneyya na ghataye.*

*(Todos los seres temen el sufrimiento, todos temen la muerte.
Si se reconocieran [literalmente «comparasen»] en los demás,
no matarían ni serían causa de muerte.)¹*

Fue la experiencia del sufrimiento común la que hizo que el bodhisattva abandonara su hogar, su familia y sus posesiones y sacrificara su estatus real. En consecuencia, fue también esta experiencia la que determinó el punto de partida de todo su sistema ético y filosófico.

Sin comprender plenamente la verdad axiomática del sufrimiento resulta prácticamente imposible comprender los otros aspectos de esta enseñanza. Por consiguiente, las Cuatro Nobles Verdades (verdadera formulación programática de la doctrina del Buda), comienza con un análisis de los síntomas del sufrimiento (*dukkham ariya-saccam*), seguido de una indagación sobre sus causas (*dukkha-samudayo ariya-saccam*).

Del mismo modo que una fórmula algebraica no contiene valores fijos sino meros símbolos que pueden ser sustituidos por magnitudes conocidas, el sufrimiento y la felicidad, la tristeza y la alegría, son los símbolos de los estados negativo y positivo de la vida (o, mejor dicho, de la conciencia). En otras palabras, el sufrimiento y la felicidad no pueden ser descritos en términos meramente positivos o como contenidos objetivos de la conciencia ya que sólo es posible mostrar sus causas y sus síntomas relativos y mostrar su interdependencia. Según el estadio de desarrollo en el que se encuentre, cada individuo tiene sus propios criterios de alegría y de tristeza y, en consecuencia, circunstancias que en un determinado estado de conciencia podrían despertar la felicidad se transforman, en otro estado, en causa del sufrimiento.

II. Los Tres Estadios del Sufrimiento

En el estadio inferior, el sufrimiento es exclusivamente **corporal**: sufrimiento físico, privación y malestar. En el siguiente es fundamentalmente **mental** (la discrepancia entre nuestras ilusiones y la realidad, los desengaños de la vida y la imposibilidad de satisfacer nuestros deseos). El sufrimiento propio del tercer estadio, en cambio, no tiene que ver con una atención mezquina a nuestra propia persona y a nuestra vida temporal sino que se convierte en algo mucho más **esencial y universal**. Ahora experimentamos parte del sufrimiento de los demás y, en lugar de considerar que nuestra personalidad es el más elevado de los valores, comprendemos que la identificación con ella se convierte en el principal obstáculo, en una atadura que constituye el verdadero símbolo de la limitación y la imperfección.

En cualquier caso, aunque en un determinado individuo prevalezca fundamentalmente uno de ellos, estos tres estadios del sufrimiento no son

necesariamente exclusivos. En las formas más rudimentarias de conciencia (los animales y los seres humanos poco desarrollados) el sufrimiento suele aparecer en forma de sufrimiento físico o de necesidad corporal y sólo ocasionalmente lo hace en su aspecto mental. Así pues, quien haya adoptado el camino de la iluminación estará más comprometido con la forma esencial de sufrimiento (el tercer estadio) mientras que el ser humano ordinario se sentirá fundamentalmente afligido por el sufrimiento mental (segundo estadio). De todos modos, aun en este último caso el sufrimiento corporal puede aparecer con cierta frecuencia y el sufrimiento más sutil propio del tercer estadio también puede llegar a experimentarse de manera ocasional.

Aunque no llegue a clasificarlos y a expresarlos manifiestamente de este modo, el Canon Pali nos proporciona una definición clara de estos tres estadios. Así, el *Mahasatipattanasutta*, *Digha-Nikaya* XXII, dice:

Jati pi dukkha, jara pi dukkha, maranam po dukkham (I)
(soka-parideva-dukkha-domanasa-upasaya pi dukkha)
yam p'iccham na labhati tam pi dukkham;² (II)
samkhittena pañc'upadanakkhanda pi dukkha. (III)

El nacimiento, la vejez y la muerte -el primer grupo-
son los síntomas del sufrimiento corporal. (I)
No obtener lo que uno desea
es la característica del segundo estadio:
el sufrimiento mental. (II)

Los cinco agregados de la existencia
(literalmente la «identificación»),
es decir, nuestra personalidad,
representan la forma esencial del
sufrimiento, el tercer estadio. (III)

He puesto la segunda línea de la cita pali entre paréntesis (tristeza, aflicción, sufrimiento, sufrimiento y desesperación) porque no tiene tanto que ver con la definición como con una precisión terminológica del sufrimiento.

El hecho de que los tres estadios del sufrimiento no se excluyan mutuamente no sólo se refiere al individuo sino también a la definición mencionada anteriormente. Así pues, sus diversos ítems no deben ser considerados de una forma meramente externa o unilateral. Si, por ejemplo, comprendemos la frase que afirma que «el nacimiento es sufrimiento» en el sentido de que el parto es sufrimiento o que el recién nacido está sujeto a experiencias desagradables, se nos escapará por completo su verdadero sentido. El «nacimiento» (*jati*) del que habla el texto budista (*jati*) no es un momento concreto de la vida, ni tampoco el proceso físico de dar a luz (*sanjati*), ni la concepción (*okkanti*) en el sentido fisiológico del término, sino la «concepción», una concepción que los sentidos recrean de continuo y que determina la aparición y manifestación de los

agregados de la existencia (*khandhanam patubhavo*), la identificación con el dominio de lo sensorial (*ayatananam patilabho*), la materialización continua y el nuevo compromiso kármico.

Del mismo modo, la «muerte» (*maranam*) tampoco constituye un momento concreto de la vida sino un elemento que impregna todos y cada uno de los momentos de la vida. La muerte es la disolución, la enfermedad, la continua transformación de los elementos físicos, mentales y psíquicos [es decir, de los agregados de la existencia (*khandhanam bhedo*): los agregados de la forma corporal (*rupakkhandha*), la sensación (*vedanakkhandha*), la percepción (*saññakkhandha*), las formaciones subconscientes (*sankharakkhandha*) y la conciencia (*viññanakkhandha*)].

Buddhagosa dice, en su *Visuddhimagga*: «Así pues, quien no tiene una idea clara de la muerte y no comprende que la muerte consiste en la disolución de los agregados (*khandha*), arriba a conclusiones sumamente peculiares, como, por ejemplo, que “cuando una entidad viva muere transmigra a otro cuerpo”. «Quien no tiene una clara idea del renacimiento y no comprende que el renacimiento consiste en la formación de los agregados, arriba a conclusiones sumamente peculiares, como, por ejemplo, que “Cuando nace una entidad viva obtiene un nuevo cuerpo”». (H.C. Warren. *Buddhism in Translations*, pág. 241.)

El nacimiento, la enfermedad y la muerte, que originalmente son experimentados como síntomas del sufrimiento corporal, se convierten también en objetos del sufrimiento mental y en los símbolos de las leyes fundamentales de la vida individual a la que estamos atados. Esto es lo que señala la tercera parte de la cita anterior, en donde los mismos cinco *khandas* son designados como objetos de sufrimiento y definidos como agregados del «apego» (*upadanakkhandha*).

Este tipo de conocimiento trasciende la actitud meramente mental o intelectual propia de un observador externo a la vida puesto que nace de la contemplación interna y profunda del proceso cósmico de los acontecimientos. Los textos sagrados describen la forma en la que el discípulo que practica el camino sagrado y ya ha atravesado los cuatro estadios de «internalización» (*jhana*) «dirige su mente hacia el recuerdo de las formas previas de la existencia, comenzando por la primera y continuando luego con la segunda, la tercera, la décima, la centésima, la milésima, la cienmilésima, etcétera, prosigue luego con la época del surgimiento de los muchos mundos, luego con la época de su disolución, más tarde con la época del surgimiento y de la declinación de los muchos mundos... llegando, de este modo, a recordar las múltiples formas previas de existencia y todos sus rasgos característicos, con sus relaciones, etcétera. Y dirige su mente pura, flexible, dúctil, adaptable y firme hacia el interior, hacia el conocimiento de la desaparición y reaparición de los seres. De este modo, el hombre puro -el superhombre- ve, con su ojo celestial, cómo desaparecen y reaparecen los seres, nobles y ruines, hermosos y feos, afortuna-

dos y desgraciados y percibe cómo regresan nuevamente aquí de acuerdo a sus acciones» (*Majjhima-Nikaya, VI, 10*).

Una vez que el discípulo ha procedido de este modo con todos los hechos del mundo que se presentan en el ámbito de su contemplación y de su experiencia, llega a percibir directamente el conocimiento del sufrimiento y las tesis fundamentales de la verdad curativa que dicen:

*«Esto es el sufrimiento»,
esto es lo que percibe de acuerdo a la verdad.
«Esta es la aparición del sufrimiento»,
esto es lo que percibe de acuerdo a la verdad.
«Esta es la cesación del sufrimiento»,
esto es lo que percibe de acuerdo a la verdad.
«Este es el camino que conduce a la cesación del sufrimiento»,
esto es lo que percibe de acuerdo a la verdad.*

(Majjh. N. VI, 10.)

Esta descripción muestra el sustrato universal de la concepción budista del sufrimiento, una visión tan alejada del descontento hipocondríaco con el mundo como del cansancio emocional de la vida. El sufrimiento del que habla el Budismo se refiere fundamentalmente al sufrimiento cósmico, al sufrimiento implícito en la ley cósmica que nos encadena a nuestras acciones (tanto positivas como negativas) y nos mantiene atados a un círculo vicioso interminable que nos lleva de una forma a otra. Se trata, en suma, del *sufrimiento de la esclavitud*. En su forma esencial este tipo de sufrimiento sólo puede experimentarse en un estado superior de conciencia. Este, obviamente, es el fruto del camino sagrado, y ésta, a su vez, es la consecuencia de una experiencia original peculiarmente *primaria* de la vida, a la que se refiere la visión del bodhisattva de la vejez, la enfermedad y la muerte. La imperfección experimentada directamente de forma corporal nos revela la fugacidad de la vida y constituye la fuerza motriz que nos impele a reflexionar sobre nosotros mismos y a buscar valores superiores. Tan pronto, sin embargo, como son descubiertos, éstos se ocupan de revalorizar el self (reconsiderando nuestros propios criterios) y, de ese modo, expanden nuestro propio conocimiento interno y, en un sentido más profundo, nuestra propia imperfección. A partir de ese momento queda claro que el sufrimiento no proviene del exterior, de un mundo hostil, sino que se experimenta como algo que procede del interior. Ya no se trata de algo extraño y accidental sino que forma parte integral de nuestro propio ser autocreado.

Lama Anagarika Govinda,
The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, III,1.
New York: Samuel Weiser, 1974.
Traducción de David González Raga para el PEB.

NOTAS

1. Es interesante, en este punto señalar que Descartes, en concordancia con su axioma relativamente exclusivista *cogito ergo sum*, consideraba a los animales como una especie de autómatas vivos.

2. En algunas versiones, esta afirmación es complementada con la explicación: "estar atado a lo que nos desagrada es sufrimiento, estar separado de lo que nos gusta es sufrimiento".

Esta fórmula, naturalmente, puede aplicarse a todos los ítems de los otros dos grupos, lo cual significa que cada uno de ellos puede convertirse en objeto de sufrimiento mental, considerado, entonces, desde el punto de vista de nuestros propios gustos y disgustos (intelectuales).

II. La Verdad del Origen del Sufrimiento.

LA CAUSA DEL SUFRIMIENTO

I. Las Dos Tendencias Fundamentales de la Vida y la Fórmula del Origen Interdependiente

En el mismo momento en que reconocemos que el sufrimiento no es una cualidad del mundo externo ni el efecto de un poder arbitrario ajeno a nosotros (Dios) sino una creación de nuestro propio ser comprendemos que la superación de este sufrimiento está en nuestras manos y que basta, para ello, con eliminar sus causas. El análisis de los síntomas del sufrimiento nos muestra que, en cada uno de los casos, nuestro deseo se halla en conflicto con las leyes de la existencia y -dado que esas leyes son imposibles de cambiar- la única posible alternativa consiste en transformar nuestros deseos.

La vida se mueve entre dos polos fundamentales, la contracción (centralización) y la expansión. La primera de ellas actúa de un modo centrípeto y representa a la unificación mientras que la segunda, por su parte, lo hace de un modo centrífugo y representa a la diferenciación y el crecimiento. Si la tendencia al crecimiento prevalece sobre la unificación termina abocando en la desorganización, la desintegración, el caos y la enfermedad. De este modo, la hipertrofia de la vida orgánica lleva a la destrucción final del organismo (cáncer) y la hipertrofia de la vida mental -el crecimiento sin unidad que permita integrarlo (centralización)- conduce a la locura, a la disgregación mental. Si, por el contrario, la centralización prevalece sobre el crecimiento terminaremos -ya sea a nivel físico como mental- atrofiados y completamente estancados.

La capacidad de crecer depende de la asimilación, y ésta puede ser

corporal (como ocurre en el caso del alimento, de la respiración, etcétera), o mental (como sucede en el caso de la sensación, de la percepción, de las ideas, etcétera).³ La centralización depende de la discriminación entre las cosas que son similares -o pueden ser similares- para un determinado organismo (o centro de actividad individual) y aquellas otras que no pueden ser asimiladas. La centralización es la fuerza directriz organizadora -la tendencia a crear un centro común de relaciones- que impida la disgregación de la estructura individual a consecuencia de una inundación caótica de elementos no asimilables. Psicológicamente hablando, se trata del «*ahamkara*», el «*principium individuationis*», el que dice «yo» y capacita al individuo para ser consciente de sí mismo.

En la medida en que este «*principium individuationis*» está en equilibrio con el principio de asimilación, en la medida en que funciona como principio regulador, todo estará en armonía. No obstante, tan pronto como este principio se excede en sus funciones y desarrolla un «yo»-conciencia hipertrófico, en la medida en que construye una entidad inmutable, un «self» absoluto o un ego permanente que se opone al resto del mundo, el equilibrio interno termina perturbándose y distorsionando la realidad.

La falta de armonía mental es llamada *avijja*, ignorancia o ilusión del «self». En tal caso, todo será valorado desde el punto de vista egocéntrico del deseo (*tanha*) ya que una entidad egoica permanente anhela un mundo perdurable con placeres eternos. Pero, como tal cosa es imposible, esa situación termina abocando al desengaño, el sufrimiento y la desesperación. Los *sankharas* [las tendencias mentales que están condicionadas por la ilusión de identidad («ego»-ísmo)] dan lugar a una conciencia (*viññana*) y a un organismo psicofísico (*nama-rupa*) que utiliza sus sentidos (*salayatana*) como instrumentos del deseo (*tanha*). En la medida en que este deseo es satisfecho aparece el apego (*upadana*) al objeto de satisfacción y, en el caso contrario, cuando no sea satisfecho, tiene lugar una intensificación del deseo (*lobha*) de tales objetos y un rechazo (*patigha, dosa*) de todos aquellos obstáculos que impiden su logro. Así pues, *lobha* y *dosa* son las dos caras de la misma moneda (*tanha*) y, en cualquier caso, el apego -ya sea a través de la codicia o del odio- nos ata a un nuevo ciclo de existencia. Es el apego a estas formas de vida el que nos lleva a reproducirlas una y otra vez. Esta es la ley del *karma*, es decir, la ley de la acción. Es nuestra voluntad, nuestro ardiente deseo, el que crea el mundo en que vivimos y el organismo que le corresponde. Así pues, *tanha*, en la forma latente de *upadana*, condiciona el proceso continuo del devenir (*bhava*) en la dirección de las formas deseadas de existencia y en conformidad con el estado de desarrollo del individuo y de sus leyes inherentes, según el cual tiene lugar el flujo incesante de elementos mentales y corporales. Este cambio puede manifestarse como nacimiento y crecimiento o como enfermedad y muerte, aunque ambos aspectos, de hecho, están tan indisolublemente unidos como las dos caras de la misma moneda. Del mismo modo que una puerta puede servir para entrar o para salir en función del punto de vista del observador, también llamamos al mismo proceso nacimiento o muerte según nuestra limitada percepción, nuestro unilateral punto de vista. Si no advertimos la unidad de estos dos aspectos

tampoco podremos llegar a comprender que es imposible desear uno sin invocar la presencia del otro. Es por ello que la identificación con la vida significa la identificación con la muerte. La misma esencia de la vida es cambio mientras que la esencia del apego es conservar, estabilizar e impedir el cambio. Es por ello que el cambio se nos presenta como sufrimiento (*sokaparideva-dukkhadomanas-supayasa*).

Si no considerásemos a los objetos o estados de existencia desde el punto de vista de la posesión o del placer egoísta no nos sentiríamos perturbados por sus transformaciones ni por su desaparición. Entonces disfrutaríamos del cambio, ya fuese por la desaparición de los estados o de los objetos desagradables, porque nos proporcionarían nuevas experiencias o porque nos revelasen una dimensión más profunda de la naturaleza de las cosas y, en consecuencia, mayores posibilidades de emancipación. Si este fuera un mundo absoluto y estático y si nuestra vida permaneciera inmutable no existiría la menor posibilidad de liberación. No es, por tanto, el mundo ni su transitoriedad la causa de nuestro sufrimiento sino nuestra actitud, nuestro apego, nuestra sed, nuestra ignorancia en definitiva.

Avijja, pues, no debe ser considerada como la «*prima causa*», como la causa metafísica de la existencia o una especie de principio cosmogénico, sino como la condición bajo la que se desarrolla nuestra vida presente, una condición que es la responsable del estado actual de nuestra conciencia. En este sentido, el *paticcasamuppada* no debería ser considerado (como hacen equivocadamente muchos eruditos) como un «nexo causal» sino, más bien, como un «nexo condicional», como el proceso del *origen interdependiente*, lo cual significa hablar de un surgimiento condicional, de una relación de dependencia mutua que puede presentarse tanto de manera simultánea como sucesiva, dado que cada fase contiene -ya sea como semilla o como fruto- a la totalidad del proceso. La ignorancia, pues, no es la «causa» de la conciencia (*viññana*) y de las formaciones kármicas energéticas (*sankhara*). De la misma manera, la sensación (*vedana*) no es la «causa» del deseo (*tanha*) ni el deseo es la consecuencia necesaria de la sensación. Pero lo cierto es que donde quiera que haya deseo debe haber sensación y donde haya sensación también debe haber conciencia. Del mismo modo, donde haya deseo que produzca conciencia también debe haber ignorancia. Así pues, la fórmula del origen interdependiente es la siguiente:

(1) La ignorancia (*avijja paccaya*) condiciona las formaciones kármicas energéticas (*sankhara*).

(2) Las formaciones kármicas energéticas (*sankhara paccaya*) condicionan la conciencia [renacimiento] (*viññana*).

(3) La conciencia condiciona las combinaciones psicofísicas (*namarupa*).

(4) Las combinaciones psicofísicas condicionan las seis actividades sensoriales [literalmente «las seis bases» (*salayatana*)].

(5) Las seis actividades sensoriales condicionan el contacto (impresiones) (*phassa*).

- (6) El contacto (de los sentidos con sus objetos) condiciona la sensación (*vedana*).
- (7) La sensación condiciona el deseo (literalmente «sed»: *tanha*).
- (8) El deseo condiciona el apego (*upadana*).
- (9) El apego condiciona el proceso subconsciente del devenir [o la formación de las tendencias kármicas (*bhava*)].
- (10) El proceso del devenir condiciona el renacimiento (*jati*).
- (11) El renacimiento
- (12) condiciona la enfermedad, la muerte (*jara-marana*), la tristeza, la aflicción, el sufrimiento, el sufrimiento y la desesperación (*sokaparideva-dukkha-domanassu-payasa*).

II. El Carácter Dinámico del Origen Interdependiente

Como se afirma en el *Patthana*, el encadenamiento serial que acabamos de mencionar puede ser concebido como un círculo en el que cada uno de los eslabones se engarza con el siguiente sin importar la sucesión que elijamos (puesto que, en tal caso, cambiaría sólo el énfasis, pero no la substancia). Así pues, «*viññana paccaya sankhara*» es exactamente tan correcto como «*sankhara paccaya viññana*» o como «*tanha paccaya sankhara*», pongamos por caso. Así pues, no existe aquí ni una causalidad meramente temporal ni una causalidad puramente lógica sino una relación viva y orgánica, una correlación simultánea, una yuxtaposición y una sucesión de todos los vínculos, cada uno de los cuales representa, por así decirlo, la suma de todas las demás y lleva consigo todo el pasado y también todas las posibilidades futuras. Es precisamente por ello que resulta posible quitar, en cualquier momento, un determinado eslabón de la cadena (sin quedar atados a «causas que descansan en un remoto e inalcanzable pasado» ni a un posible futuro en el que, tal vez, en algún momento, lleguen a extinguirse las consecuencias de esas causas). Sólo así es posible concebir la posibilidad de la liberación. ¿De qué otro modo podría ponerse fin a causas generadas en un tiempo ubicado más allá del tiempo y trabajar con la necesidad natural de llegar a un fin? La idea de que tenemos que padecer las consecuencias de todas nuestras acciones (ya sean mentales o corporales, ya se trate de la acción más trivial o del movimiento más ligero de nuestro corazón), la idea de que uno está inextricablemente condenado a su propio destino, es seguramente el espectro más aterrador que haya conjurado nunca el corazón (o, más correctamente, el intelecto) del ser humano. Sólo la conceptualización y la concreción de las conexiones vitales del destino pueden convertir a la ley viva de nuestro ser más interno en la ciega necesidad de una ley mecánica. Las leyes mecánicas sólo son aplicables a las «cosas» inertes o a las unidades conceptuales (es decir, a las abstracciones mentales), pero en modo alguno pueden aplicarse a lo vivo (es decir, al crecimiento), a los organismos. Estos sólo pueden ser considerados como unidades en su continuidad (*santana*) y en la dirección de sus transformaciones (*kammabhava*). Esto no significa, sin embargo, que debamos eliminar la ley de causa y efecto del reino de la psicología y de la biología, sino tan sólo que esta ley sólo opera bajo ciertas circunstancias y debe, por tanto, ser matizada.

La ley del origen interdependiente (*patīcasamuppāda*) es, de hecho, el camino medio que evita los extremos de la rígida necesidad -incompatible con la voluntad libre- y del ciego azar que terminarían imposibilitando el desarrollo y el progreso hacia un objetivo superior.

En este sentido, la fórmula del origen interdependiente constituye la necesaria contrapartida de la idea de anatta, subrayando el carácter dinámico de la existencia y considerando al individuo no tanto como el concepto fosilizado de una entidad absoluta -que requeriría leyes igualmente absolutas (es decir, leyes muertas)- sino desde el punto de vista de la vida y del crecimiento. Un moderno filósofo alemán ha expresado una idea parecida del siguiente modo: «El erudito que piense en la naturaleza como si estuviera construida a partir de bloques muertos e inmutables cometerá el error de privarse a sí mismo de un nuevo punto de vista. De este modo sólo despertará el resentimiento, la injusticia, la violación, la tortura y el desánimo. Ningún ideal, obra de arte, valor, institución, premio, ni relación puede surgir de una mera «cosa» que no pueda renacer en la vitalidad del mundo tangible, es decir, en la vida de un individuo».⁴

La vida no puede fragmentarse en pedazos y, por tanto, no sabe de unidades absolutas sino tan sólo de centros de relación, de continuos procesos de unificación. Por consiguiente, cada una de sus fases está ligada a las demás sin caer en los extremos de la identidad o de la falta de identidad absoluta.

«Crear que el autor de un hecho es el mismo que quien experimenta sus consecuencias (en una próxima vida) es uno de extremos. Creer que el autor de un hecho y quien experimenta sus consecuencias es otra persona es el otro extremo. El Perfecto es quien evita ambos extremos y enseña la verdad que yace a mitad de ambos extremos»,⁵ es decir, la ley del origen interdependiente.

La sucesión de los doce pasos descritos representa la forma más evidente de la interdependencia (*patīcca*) con respecto a su origen (*uppāda*). Desde el punto de vista del tiempo, puede considerarse dividida en tres fases -pasado, presente y futuro- (habitualmente concebidos como tres existencias consecutivas), aunque también pueda aplicarse a una sucesión de momentos diferentes del flujo incesante de la conciencia o a diferentes períodos (pasado, presente y futuro) de una misma vida. Así pues, el *patīcasamuppāda* puede ser considerado como una idea global aun por quienes no compartan la visión budista sobre el renacimiento y sobre las existencias futuras. De hecho, como ocurre con tantos otros hechos de la experiencia, la ciencia jamás podrá llegar a demostrar ni a refutar esta afirmación. En cualquier caso, es importante ver que la estructura del *Buddhadhamma* -aunque sólo se lo considere como un sistema de pensamiento- no depende ni tampoco se ve afectado por la actitud individual hacia este problema. La misma psicología budista es plenamente consciente de la relatividad de términos tales como «nacimiento» y «muerte». Según el *Abhidhamma*, el nacimiento y la muerte tienen lugar simultáneamente instante tras instante y místicos tales como Milarepa, por ejemplo, no establecen

diferencia alguna entre ésta vida y las otras vidas, considerándolas a todas como una.

"Acostumbrado como estoy a meditar sobre esta vida y sobre la futura como una, he olvidado el espanto del nacimiento y de la muerte".⁶

Podríamos también dar un paso más y considerar que la propia vida y las vidas de los demás -incluyendo incluso a quienes vivieron antes y a quienes vivirán después de nosotros- *como una*. En este punto, el materialista (con su teoría sobre los ancestros comunes) y el idealista (con su visión más abarcadora del mundo), pueden incluso llegar a darse la mano.

Desde el punto de vista de la potencialidad (o acción y reacción) es posible dividir al *paticcasamuppada* en cuatro partes. *Avijja* y *sankhara* representan, en este caso, el aspecto potencial de la fuerza kármica (*kamma-bhava*) acumulado en el pasado (I) que condiciona el proceso del nacimiento (*uppatti bhava*); las cosecuencias (*vipaka*) del karma en la vida presente (grupo II) son la conciencia, el aparato psicofísico (con sus seis órganos sensoriales), el contacto y la sensación. El resto de los vínculos de la presente existencia -deseo, apego y devenir- son también karma en acción, es decir, *kamma-bhava* (grupo III) (que corresponden al aspecto potencial del pasado), cuyo resultado es el renacimiento futuro y la enfermedad, el sufrimiento y la muerte (grupo IV) (que corresponde al aspecto resultante del karma en la presente existencia). El paralelismo existente entre el primer y el tercer grupo y entre el segundo y el cuarto, respectivamente, se refleja en la estrecha relación existente entre sus elementos constituyentes y en su correspondiente identidad: como ya hemos dicho, *tanha* y *upadana* son formas de *avijja*; *jati*, *jara-marana* son sólo una breve expresión de *viññana*, *nama-rupa*, *salayatana*, *phassa*, *vedana*, que constituyen las cinco consecuencias kármicas que se corresponden con las cinco causas kármicas (*avijja*, *sankhara*, *tanha*, *upadana*, *kama-bhava*); *bhava*, que aquí significa «*kamma-bhava*», es sinónimo de *sankhara*. Es por ello que Buddhagosa dice, en el *Visuddhi-Magga*:

*Cinco causas están en el pasado.
Cinco frutos están en el presente.
Cinco causas producimos ahora.
Cinco frutos recogeremos en la vida futura.⁷*

LA FORMULA DEL ORIGEN INTERDEPENDIENTE

	PASADO	PRESENTE	FUTURO
Karma potencial (proceso activo) <i>Kamma bhava</i>	I (1) ilusión (2) energías-forma kármicas	III (8) deseo (9) apego (10) devenir	
Karma resultantes (reacción) <i>Uppatti-bhava</i>		II (3) (tenacimient-)conciencia (4) combinación psicofísica (5) órganos sensoriales (seis bases) (6) contacto (impresiones sensoriales) (7) sensación	IV (11) nacimiento (12) enfermedad vejez muerte sufrimiento

NOTAS

3. Según la definición budista ofrecida por el *Patthana* (séptimo libro del *Abhidhamma*) hay cuatro tipos de alimento: (1). el alimento material (2). la sensación-impresión (*phassa*), (3) la mente-volición (*mano-sancetana*) y (4) la conciencia (*viññana*), que sustentan o apoyan a los fenómenos corpóreos e incorpóreos. El alimento material es el requisito necesario para el sustento del cuerpo mientras que los alimentos 2, 3, y 4 constituyen los requisitos nutritivos necesarios para los fenómenos mentales concomitantes y también para los fenómenos corporales ligados a ellos (señales corporales y verbales).

Según el *Abhidhammatha-Sangaha* VII, el tercer alimento "mente-volición" es el *kamasano* e insano y el cuarto nutriente es la "conciencia", la conciencia de renacimiento, es decir, el estado mental que aparece en el momento de la concepción de un ser.

4. Traducido de *Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus*, de O. Weidenbach, pag. 187.

5. *Nidana-Samyutta*, n° 46, traducido por Nyanatiloka Thera.

6. *Tibet's Great Yogi Milarepa*, pag. 246, editado por Dr. Evans Wentz.

7. Traducido por Nyanatiloka, quien encuentra un paralelismo con *Patosambhida*, *Ñanakatha* n° 4.

Lama Anagarika Govinda,
The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, III, 2.
New York: Samuel Weiser, 1974
Traducción de David González Raga para el PEB.

La doctrina budista del renacimiento

1. El Origen de la vida.

¿Cuál es el origen primero de la vida? Esta pregunta es suficiente para dejar perplejo a cualquiera que reflexione. La respuesta decisiva no se ha dado todavía, a pesar de que este problema haya apasionado a los más grandes pensadores de todos los tiempos, y se nos permite suponer que no lo será jamás.

El Hinduismo ha tratado de resolver el problema, atribuyendo el origen de la vida a un *paramatman* místico, del que emanan todas las *atman*, o almás que transmigran de existencia en existencia, hasta que finalmente sean reabsorbidas en el *paramatman*.

El Cristianismo, deseando el también ofrecer una explicación, atribuye todo lo que existe al *fiat* de un Dios todopoderoso, y según esta concepción, toda vida es creada de la nada por Dios todopoderoso. Pero, como dijo Schopenhauer: "Cualquiera que se considere nacido de la nada, puede también pensar que retornara a ella, ya que la idea de que una eternidad se sucediera antes de que el fuera, y que otra eternidad comienza, durante la cuál el no cesara de existir, es inconcebible." (1) Y aún más: "Si el nacimiento es el comienzo absoluto, entonces la muerte debe ser el fin absoluto, y la suposición de que el hombre viene de la nada conduce necesariamente a la conclusión de que la muerte constituye el fin absoluto." Por tanto, en el Cristianismo, la causa primera es tan misteriosa como en el Hinduismo.

La ciencia moderna, liberada de toda creencia religiosa, independiente de cualquier afirmación dogmática, fundada únicamente sobre la razón, igualmente se ha esforzado en abordar el problema, ayudada por sus habituales medios de investigación precisa e ingeniosidad técnica. Según este punto de vista científico, nosotros somos los productos directos de la conjunción de elementos sexuales: el óvulo y el espermatozoide que provienen de nuestros

padres. Pero aunque esta explicación es válida para el cuerpo, no es en absoluto satisfactoria para el desarrollo del espíritu, algo infinitamente más importante que el simple mecanismo material del cuerpo humano.

Los materialistas por otra parte afirman que *anne vivum e vivo*, es decir, que toda vida proviene de otra vida, admitiendo sin embargo que la vida y el espíritu se desarrollan progresivamente a partir de la inanimidad.

¿Cuál es la actitud que mantiene el Budismo en lo que se refiere al origen de la vida?

En primer lugar resulta necesario indicar que el Buda no estaba interesado por estas cuestiones sobre la causa primera y el fin último, ya que a su juicio las especulaciones de esa clase eran absolutamente vanas.

Un día, un cierto *bhikkhu* llamado *Mâlunkyâ*, no contento con seguir el *Santo Sendero* y de trabajar por grados para su liberación, fue en busca del Buda para exigirle impacientemente la solución inmediata acerca de algunos problemas especulativos y amenazándole con dejar sus hábitos. "Señor -dijo-, estos problemas no han sido elucidados, han sido dejados de lado, o incluso rechazados por el Bienhechor; dígame si el mundo es o no eterno, si es finito o infinito... Si el Bienhechor me da la solución, entonces yo continuaría el *Santo Sendero* bajo su dirección, si no, abandonaré los preceptos y regresaría al mundo. Si el Bienhechor sabe que el mundo es eterno, que me explique que es eterno; si el Bienhechor sabe que el mundo no es eterno, que me explique que no es eterno. Si el Bienhechor no sabe si el mundo es o no eterno, la única respuesta sincera de aquél que no sabe y a quien le falta el conocimiento perfecto sería decir: yo no sé, no tengo el conocimiento perfecto."

Con calma, el Buda le preguntó al aturdido *bhikkhu* para saber si éste había adoptado el *Santo Sendero* con el único fin de elucidar tales problemas. "No, Señor", respondió el *bhikkhu*.

El Buda le exhortó entonces a no perder su tiempo y sus fuerzas con tan vanas especulaciones, en detrimento de su progreso espiritual, hablándole de esta forma: "Si alguien dijera: Yo no seguiré el *Santo Sendero* bajo la dirección del Bienhechor hasta que no me haya dado la solución a estas preguntas, esta persona morirá antes de que tales cuestiones hayan sido elucidadas por el Perfecto. Es como si un hombre que hubiera sido herido por una flecha envenenada, habiendo sus amigos y parientes corrido a buscar al cirujano, dijera: No quiero que me saquen esta flecha en tanto que no tenga toda la información sobre la persona que me ha herido y sobre la naturaleza de la flecha que me ha traspasado; este hombre moriría antes de haber podido recibir la respuesta a sus preguntas."

"De igual modo, si alguien dijera: Yo no seguiré el *Santo Sendero* bajo la dirección del Bienhechor, hasta que no me hubiera dicho si el mundo es eterno o no, si finito o infinito... , esta persona moriría antes de que estas preguntas hubieran podido ser elucidadas por el Perfecto... Si es cierto que el mundo es eterno, ¿es ésa la observancia del *Santo Sendero*? Ciertamente no. Si es cierto que el mundo no es eterno, ¿es ésa la observancia del *Santo Sendero*? Tampoco. Pero aunque el mundo sea eterno o no lo sea, no es menos cierto que existe

un nacimiento, que existe una vejez, que existe la muerte. De ello he enseñado la extinción de esta misma vida."

"Yo no he revelado si el mundo fuera eterno o no, si fuera finito o infinito. ¿por qué no lo he hecho? Porque de ello no se saca provecho, porque no concierne a los fundamentos de la santidad, porque no conduce al desapego, a la supresión de las pasiones, a la cesación, a la tranquilidad, al conocimiento intuitivo, a la iluminación, al *nirvana*. Esta es la razón por la que no lo he enseñado."

El Budismo no tiene la pretensión de resolver todos los problemas éticos y filosóficos que interesan a la Humanidad, ni se ocupa de vanas especulaciones, ni de teorías que no sean constructivas; en absoluto exige a los que se adhieren a El la creencia en un dogma concreto en relación a la causa primera. Es un medio de liberación y una doctrina realista, tiene un fin específico y práctico: el cese del sufrimiento, y no teniendo sino este fin esencial a la vista, desea ignorar todos los asuntos que le serían extraños. No obstante, alienta la búsqueda en profundidad sobre la verdadera naturaleza de la vida, pero la obtención de un sentido justo y la liberación del sufrimiento, no debe ser perturbada por la búsqueda de la causa primera.

Supongamos que X sea la causa primera. ¿Supondrá ello que este conocimiento nos aproximará a nuestra meta? No, eso tendería solamente a satisfacer una curiosidad infantil. Cualquiera que pueda ser la enseñanza de las otras religiones o de la ciencia, acerca de la causa primera de la vida, el Budismo dice simplemente esto: la terminación del *samsara* no es cognoscible. El origen primero de los seres que, ciegos por la ignorancia y encadenados por el deseo, van errando y pasando sin fin, no puede ser descubierto.

Se dirige a los entusiastas buscadores de la verdad y les dice: "Amigos, no os apliquéis en la vana búsqueda del origen de un pasado sin límites. La vida no es un estado, sino un proceso del devenir; es un flujo de fuerzas como la electricidad y, de esta forma, su pasado no ha tenido comienzo. Que descendáis de un mono arbóreo terrestre, que hayáis sido creados por Dios o por *Brahma*, el nacimiento, la muerte y el sufrimiento que constituyen el equipaje de todos durante este largo viaje, no serán menos inevitables. Buscad por tanto la causa de esta rueda que abarca a toda la Humanidad, y utilizad vuestra preciosa energía en transformar esta corriente de vida en un estado apacible y sin sufrimiento, el *nirvana*."

Para todos aquellos que gustan de la especulación por el placer de argumentar, estas palabras no servirán evidentemente para nada; ese asunto al Budismo le importa escasamente. Existe el derecho a pensar que la vida debió haber tenido un comienzo en el pasado infinito, y que dicho comienzo, esta causa primera, es el Creador; pero entonces, no existe razón para que la misma cuestión no pudiera ser expuesta en el caso de Este al que se le presume Creador.

2. La causa del nacimiento y de la muerte.

En la búsqueda de la causa del nacimiento y de la muerte, el Budismo toma como punto de partida al ser vivo tal como existe aquí y ahora, remontándose hacia las causas de su existencia condicionada. Desde el punto de vista del Budismo, todo hombre y todo animal está compuesto de espíritu y de materia (*nama y rupa*), en estrecha correlación. A pesar de que todos los seres son idénticos en tanto que poseen los dos factores comunes, espíritu y materia, son sin embargo tan variados que, incluso dejando aparte a los animales y ateniéndose al género humano, dos personas no son jamás idénticas del todo, ya que cada ser tiene sus propias características psicológicas.

¿A qué se deben estas variaciones, a la herencia o a las influencias del medio? Si fuera por alguna de estas causas no podríamos comprender por qué dos gemelos que son físicamente parecidos y que gozan de los mismos privilegios de educación, a menudo presentan caracteres totalmente diferentes. No hay duda de que esos factores juegan un papel importante en la formación de nuestro carácter, y que son parcialmente los instrumentos, pero no son los únicos responsables de las sutiles distinciones que existen entre los individuos.

Si nos remontamos del individuo hacia el feto *in utero*, a fin de buscar dónde se encuentra la causa, descubrimos dos factores comunes: el espermatozoide paterno y el óvulo materno. Pero se puede realizar una pregunta: ¿Son acaso esos dos elementos los únicos en entrar en juego en la producción del feto? Si fuera así, no se comprende por qué sea justamente "A", en lugar de "B", el que nacería, por suerte o por desgracia, de una célula espermática y ovular particular, ya que tanto el uno como el otro tienen los mismos derechos.

El Budismo ofrece una solución a este inextricable problema, atribuyendo el destino de este material celular a un tercer factor de importancia vital para la formación del feto. Existen razones para considerar que un feto no se produce por la simple combinación de las células espermática y ovular. Permanecen en su sitio, tras lo cual morirían y desaparecerían a menos que no sobreviniera un tercer elemento que se uniera a ellos, y que es en gran medida responsable de las sutiles distinciones que existen entre los seres.

El Buda dijo: "Allí, donde los tres elementos se encuentran en combinación, se ha sembrado un germen de vida. Si el padre y la madre se uniesen, pero no fuera la época favorable para la madre, y «el ser por nacer» estuviese ausente, ningún germen de vida será sembrado. Si la madre y el padre se unieran, y fuese la época favorable para la madre, pero «el ser por nacer» estuviera ausente, entonces tampoco será sembrado ningún germen de vida. Si la madre y el padre se unieran, y fuese la época favorable para la madre, y «el ser por nacer» estuviera también presente, entonces, por la conjunción de estos tres elementos, un germen de vida nacerá a la existencia."

Para que este "ser por nacer" esté presente, un ser debe de morir en alguna parte: el nacimiento de una persona a esta vida, significa la muerte de una

persona a una vida precedente. El nacimiento y la muerte no son dos fases de un mismo proceso y, en consecuencia, el nacimiento precede a la muerte pero, por otro lado, la muerte precede al nacimiento. Esta sucesión constante de vida y de muerte, en correlación con cada corriente de vida individual, constituye lo que un término técnico llama *samsara*. Este tercer elemento nuevamente descubierto, se denomina la consciencia del renacimiento o de reunión (*patisandhi vinnana*), en los libros del *abbidhamma*.

El primer término del proceso vital es ahora conocido; pero nuestros limitados conocimientos no nos permiten ir más lejos y determinar la causa de esta "conciencia del renacimiento", que es el factor esencial del "ser por nacer". Sin embargo, el Buda, desarrollando una visión supra-normal hasta penetrar en el reino que está más allá del dominio de lo que se puede conseguir con los sentidos normales, había también comprendido la raíz de este tercer elemento.

Nos dijo que la llegada a un ser de "la conciencia del volver a nacer", depende de la desaparición de otra consciencia en una vida pasada, y que el proceso del devenir y de la desaparición, es el resultado del *Karma* o, en otros términos, de nuestras propias acciones. Tal es la causa de este devenir.

3. Razones para creer en una vida anterior.

¿Que razón tenemos para pensar que existe una vida anterior?

El testimonio más válido que dan los budistas en favor del renacimiento, es aquel del Buda que ya había adquirido un conocimiento que le permitía percibir las existencias pasadas y futuras. A este respecto decía: "... En una visión clarividente, purificada, supranormal, pude ver a los seres desaparecer de un cierto estado de existencia para renacer en otro; distinguía al vil del noble, al bello del feo, al feliz y al miserable, cada cual caminando según sus acciones."

Gracias a su enseñanza, sus discípulos pudieron igualmente adquirir este conocimiento, siendo capaces en un grado muy alto, de descifrar sus vidas pasadas. La adquisición de esta facultad no está por otra parte reservada al Buda y a sus discípulos: toda persona, budista o no, puede llegar a poseer este poder. Algunos *rishi*(3) indios, incluso antes de la época del Buda, eran conocidos por sus poderes de clarividencia, clariaudiencia, de lectura del pensamiento y por recordar las existencias pasadas. Por ejemplo, el asceta *Asita*, quien predijo que el príncipe Sidartha llegaría a ser un Buda (un iluminado) y sería capaz de conocer hasta un cierto punto el pasado y el futuro.

Se puede dudar que sea posible poseer una memoria semejante, pero cuando se consideran las milagrosas invenciones y los asombrosos descubrimientos de la ciencia de los que hoy somos testigos, resulta imposible negar la posibilidad de adquirir esta memoria. Gracias a los esfuerzos incansables de los sabios, tenemos ahora la posibilidad de sentarnos en nuestra mesa y escuchar las voces alejadas con la mayor facilidad; todo ello ha sido descubierto por el cerebro humano: no se podría entender entonces por qué un espíritu especialmente entrenado no podría tener éxito a la hora de leer su vida pasada, sin

necesidad de la ayuda de ningún aparato mecánico, y con la misma facilidad con la que recuerda un incidente pasado de su vida actual.

Pero, ¿por qué no encontramos hoy a personas con una memoria tan maravillosa? Se puede responder con una nueva pregunta: ¿Contamos hoy en día con Budas -iluminados- y *arahant* (4)? ¿Existen *Krishnas* y Cristos entre nosotros? El hecho de que no existan en el presente no es una razón para negar su existencia en el pasado. Por otra parte, hay personas que, de modo inexplicable, adquieren súbitamente la memoria de sus nacimientos anteriores y recuerdan los episodios de sus vidas; tales casos excepcionales han sido señalados en Birmania, en la India, en Alemania, en Inglaterra, etc.

También se puede añadir que las experiencias de psicólogos modernos dignos de confianza, y las extrañas observaciones que se han efectuado sobre personalidades múltiples y alternantes, revelan una nueva luz acerca del problema de la transmigración. Estos casos de segunda personalidad han sido interpretados tanto como una reliquia de experiencias individuales pasadas, como de fenómenos de "posesión": la primera explicación parece más razonable, aunque la segunda no puede ser completamente descartada.

En ocasiones realizamos extrañas experiencias que casi no pueden ser explicadas sino por el renacimiento.

Muy a menudo tomamos contacto con personas desconocidas, pero, sin embargo, tenemos el sentimiento íntimo de que nos son familiares; también a menudo visitamos lugares donde nunca hemos estado, y no obstante conservamos la impresión de conocerlos perfectamente, así como sus alrededores.

El comentario del *Dhammapada* relata la historia de un hombre y de su mujer que, viendo al Buda, cayeron a sus pies diciendo: "Querido hijo, ¿no es acaso el deber de los hijos ofrecer cuidado a sus padres cuando ya se han hecho viejos? ¿Por qué no te has mostrado a nosotros desde hace tanto tiempo? ¿Es la primera vez que nos vemos!" El Buda atribuía estos accesos repentinos de amor al hecho de que estas personas hubieran sido sus padres en numerosas ocasiones durante sus vidas anteriores, y añadía: "A causa de los lazos del pasado y de los intereses del presente, este viejo amor renace como el loto en el agua."

En este mundo nacen seres de una eminente perfección, como Buda o Cristo, personajes de una gran santidad. ¿Se realiza de súbito su evolución? ¿Puede darse un tal grado de elevación en el transcurso de una sola existencia? ¿Cómo podemos explicar la aparición de personajes extraordinarios como Platón, Homero, Goethe; de genios como Shakespeare, Dante; de niños prodigio como Pascal, Mozart, Beethoven, Rafael? La herencia en solitario no puede explicar estas anomalías; o bien los padres deberían dejar prever algo así, o bien sus hijos deberían confirmarlos siendo todavía más grandes que ellos. ¿Podrían haber alcanzado estos personajes cimas tan sublimes si no hubieran pasado por otras nobles vidas y adquirido su experiencia en este pasado? ¿Es acaso por azar que nacieron de padres particulares, quedando emplazados en circunstancias favorables? La teoría de la herencia debe ser completada por

la idea del Karma y el renacimiento si es que se desea obtener una explicación aceptable a este enbarazoso problema.

Como declaró un pensador occidental: "Que nosotros creamos o no es existencias anteriores, no nos debe hacer olvidar que esta hipótesis es la única razonable que permite llenar ciertas lagunas en nuestros conocimientos en relación a los hechos de la vida cotidiana. Nuestra razón nos indica que la hipótesis del renacimiento y del *Karma* es la única que puede explicar las diferencias existentes entre gemelos; el hecho de que hombres como Shakespeare, que no gozaron sino de una experiencia limitada, fueran capaces de recoger con una maravillosa exactitud los tipos más diversos de humanidad, y describir escenas sobre las que no podían tener ningún conocimiento actual, explica por qué la obra de un hombre de genio trasciende siempre a su experiencia. Sólo ella puede ofrecer una explicación válida a la existencia de niños prodigio y a la infinita diversidad de espíritus y éticas, de mentes y *psiques*, que pueden observarse en cualquier lado a lo largo del mundo." (5)

¿Es razonable pensar que el corto lapsus de tiempo actual constituya nuestra única existencia entre dos eternidades de dicha y miseria? Los pocos años que tenemos el privilegio de pasar aquí abajo, un centenar como máximo, son una preparación más que insuficiente para la eternidad. Si se cree en la vida presente y en la futura, sería bastante lógico creer en la pasada; si existen razones para considerar que hemos existido en el pasado, no hay razón para dudar que continuaremos existiendo tras nuestra vida presente, aunque ésta haya aparentemente cesado.

También puede constituir un argumento poderoso en favor de las vidas pasadas y futuras, el que "en este mundo, las personas virtuosas sean a menudo desgraciadas, mientras que los ruines prosperan". Nosotros nacemos en el estado que fue creado por nosotros mismos. Si a pesar de nuestras virtudes tenemos una vida desdichada, es debido a nuestro mal Karma pasado; si a pesar de nuestra mezquindad llevamos una vida feliz es igualmente a causa de nuestro Karma pasado, en este caso bueno. A su vez, nuestras acciones presentes acarrearán todas sus consecuencias a la primera ocasión posible.

4. La Rueda de la Vida.

¿Que dice el Budismo acerca de la causa de este proceso de renacimiento? Brevemente, explica que el Karma, que tiene su raíz en la ignorancia, es la causa del nacimiento y de la muerte; desde que persiste esta fuerza Kármica se produce el renacimiento.

Este proceso del devenir se desarrolla ampliamente en el *paticca samuppada*. *Paticca* significa: "a causa de", "con dependencia de"; *samuppada* quiere decir:

"nacimiento", "procepción" (en el sentido de provenir de), "origen". *Paticca samuppada* significa entonces: nacimiento dependiente, subordinado, origen dependiente.

Es necesario primero recordar que el *paticca samuppada* constituye simplemente una reflexión sobre el *samsara*, o sobre el proceso del nacimiento y de la muerte, y no una teoría de la evolución del mundo desde la materia primordial: trata de la causa del renacer y del sufrimiento, pero en absoluto pretende enseñar el origen absoluto de la vida.

1. La ignorancia (*avijja*) es el primer eslabón que ocasiona la Rueda de la Vida, oscureciendo toda comprensión directa.

2. De esta ignorancia (de las cuatro virtudes nobles) (6), nacen las actividades voluntarias (*sankhara*), tanto morales como inmorales. Estas actividades buenas o malas que hunden su raíz en la ignorancia y que necesariamente deben tener sus propios efectos, tienden a prolongar el curso vagabundo en el *samsara*. No obstante, las acciones buenas resultan esenciales para desentramarse de las desdichas del *samsara*.

3. De las actividades voluntarias nace la "conciencia del renacimiento" (*viññana*) que vuelve a unir el pasado con el presente.

4. Simultáneamente al despertar de esta consciencia de reunión nacen el espíritu y la materia, lo mental y lo corporal (*nama-rupa*).

5. Los seis sentidos (7) (*salayatana*) son la inevitable consecuencia de la formación del mental y el corporal.

6. Del hecho de la existencia de esos seis sentidos nace el contacto (*phassa*).

7. Los contactos determinan la sensación (*vedana*). Estos cinco: la consciencia, el espíritu y la materia, el sexto sentido, el contacto y la sensación constituyen los efectos de las acciones pasadas y son denominados como el lado pasivo de la vida.

8. De las sensaciones nace el deseo (*tanha*), la sed.

9. Del deseo nace el apego (*upadana*). 10. El apego causa el Karma (*khava*).

11. Quien a su vez condiciona el futuro nacimiento (*yati*).

12. Por fin, la vejez y la muerte (*jara-maranam*) son el resultado natural del nacimiento.

Es por tanto a consecuencia de una causa por lo que los efectos se producen, de lo que se sigue que si las causas cesan, el efecto también debe cesar.

La presentación del *paticca samuppada* en orden inverso dejará este asunto más claro:

La vejez y la muerte son solamente posibles en, y con, un organismo corporal, es decir, una máquina de seis sentidos. Un organismo semejante debe de nacer, presuponiendo por tanto un nacimiento. Pero este nacimiento es el resultado inevitable de las acciones pasadas o *Karma*, estando él mismo condicionado por el apego a la vida, a causa del deseo. Un deseo de esta clase no puede darse sino allí donde hay una sensación, siendo ésta el resultado del contacto entre los sentidos y su objeto (8). El contacto presupone los órganos de los sentidos, que no pueden existir sin un espíritu y un cuerpo. Allí donde hay un espíritu existe una consciencia que es el resultado de nuestras activida-

des anteriores, debidas ellas mismas a la ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas (9).

La fórmula entera puede resumirse así:

De la ignorancia nacen las actividades voluntarias. De las actividades voluntarias nace la consciencia. De la consciencia nacen lo mental y lo corporal.

De lo mental y lo corporal nacen los seis sentidos. De los seis sentidos nace el contacto.

Del contacto nace la sensación.

De la sensación nace el deseo.

Del deseo nace el apego.

Del apego nacen las acciones (*Karma bhava*). De las acciones proviene el nacimiento.

Del nacimiento provienen la decrepitud, la muerte, la tristeza, la lamentación, el sufrimiento y la desesperación.

Así nace toda la masa de sufrimientos del mundo. Los dos primeros eslabones pertenecen al pasado, los ocho medios, al presente, y los dos últimos al futuro.

Si buscamos ahora la vía que conduce a la extinción del sufrimiento, podríamos afirmar que:

El completo cese de la ignorancia conduce al cese de las actividades.

La cesación de las actividades conduce a la cesación de la consciencia.

El cese de la consciencia conduce al cese de lo mental y lo corporal.

El cese de lo mental y lo corporal conduce a la supresión de las seis esferas de los sentidos.

El cese de las seis esferas de los sentidos conduce al cese del contacto.

El cese del contacto conduce al cese de la sensación.

El cese de la sensación conduce al cese del deseo.

El cese del deseo conduce al cese del apego.

El cese del apego conduce al cese de las acciones.

El cese de las acciones conduce al cese del nacimiento.

El cese del nacimiento conduce al cese de la decrepitud, de la muerte, de la tristeza, de las lamentaciones, del sufrimiento y de la desesperación.

Así se extingue toda la masa de sufrimientos del mundo.

Este proceso de causas y efectos continua *ad infinitum*. El comienzo de este proceso resulta imposible de determinar, ya que desconocemos cuando éste flujo de vida fue abrazado por la ignorancia. Pero cuando la ignorancia se transforma en conocimiento y el flujo de la vida se disuelve en *nirvana-dhatu*, llega el fin del proceso de la vida, el fin del *samsara*.

5. Forma de nacimiento y muerte.

Habiendo expuesto brevemente la causa del *samsara* en términos bastante enigmáticos, y ocupándonos ahora del no menos interesante problema de la última escena de la vida, encontramos que el Budismo atribuye la muerte a una

de las cuatro causas siguientes:

1. El agotamiento de la fuerza del Karma reproductor (*yanaka Karma*) que produce el nacimiento. Esta clase de muerte se designa en términos técnicos bajo el nombre de *Kammakkahaya*, el agotamiento de la energía reproductora del Karma.

Los budistas creen que por regla general el pensamiento, la volición y el deseo, que son extremadamente fuertes durante la vida, llegan a ser preponderantes en el momento de la muerte, condicionando el siguiente nacimiento. Existe en este momento y en este pensamiento una potencialidad especial. Cuando la energía

potencial de este Karma reproductor se agota, las actividades orgánicas de la forma material en la que esta fuerza vital se encarnó, cesan antes incluso de la proximidad a la vejez.

2. La expiración del término de la vida (*ayukkhaya*). Todo lo que habitualmente se considera como muerte natural debido a la vejez, puede englobarse dentro de esta categoría. Según el budismo, existen diversos planos de existencia y, naturalmente, cada uno de ellos tiene asignado un límite de edad definida. Independientemente de la fuerza del Karma que debe entonces actuar, cada ser debe, sin embargo, morir cuando se alcanza esta edad límite. Se puede añadir igualmente que si esta fuerza es extremadamente poderosa, la energía kármica se puede rematerializar en el mismo plano de existencia o en un dominio más elevado, como es el caso de los deva.

3. El agotamiento simultáneo de la energía del Karma reproductor, con la expiración del término de la vida (*ubhayakkhaya-marana*).

4. La acción de un Karma más poderoso (*uppacchedaka*) que sesga brusca-mente el Karma reproductor antes de la expiración del término de la vida.

Una fuerza opuesta y más poderosa puede interrumpir la trayectoria de una flecha y hacerla precipitarse al suelo. Del mismo modo, una fuerza kármica muy poderosa, nacida en el pasado, es capaz de anular la energía potencial del último momento del pensamiento, destruyendo así la vía psíquica de un individuo. La muerte de *Devadatta*(10) se debió a un *uppacchedaka Karma* constituido durante su vida.

Las tres primeras clases de muerte llevan el nombre colectivo de *Kalamarana* (muerte en tiempo normal). Una lámpara de aceite, por ejemplo, puede apagarse por una de las cuatro causas siguientes: el fin de la mecha, el agotamiento del aceite, el agotamiento simultáneo de la mecha y el aceite, o incluso por una causa exterior, digamos el viento. Del mismo modo, la muerte de una persona puede producirse por alguna de las cuatro causas antes citadas.

Habiéndonos explicado así la causa de la muerte, el Budismo nos dice que existen igualmente cuatro modos de nacimiento, distinguidos así:

- Las criaturas nacidas de un huevo (*anda-ja*).
- Las criaturas nacidas de una matriz (*jalabu-ja*).

- Las criaturas nacidas de la humedad (*samseda-ja*).
- Las criaturas nacidas espontáneamente (*opapatika*).

Esta clasificación engloba a la totalidad de los seres vivos.

Los pájaros y las serpientes, que han nacido de huevos, pertenecen a la primera división.

Las criaturas nacidas de matriz comprende a todos los seres humanos, algunos *deva* que habitan en la tierra y a todos los animales que nacen en el seno de su madre.

Los seres inferiores que nacen en la humedad, como ciertos insectos, pertenecen a la tercera clase.

Las criaturas que tienen un nacimiento espontáneo, son generalmente invisibles al ojo humano. Condicionadas por su Karma pasado, aparecen a menudo independientemente de la existencia de padres. Partiendo del hecho de que no pasan por un período embrionario, que tendería a enterrar la memoria del pasado, son capaces de recordar sus nacimientos anteriores. En los sutras(11) búdicos se encuentran con frecuencia pasajes como éste: "Estando muerto, renació como *deva* y miró en su pasado para ver que buenas acciones le habían conducido a renacer en ese estado."

Las criaturas miserables sometidas a los tormentos y sufrimientos de los estados negativos (*niraya*), también se hallan comprendidos en esta última división.

6. Los diversos planos de existencia.

El nacimiento puede producirse en esferas diferentes. Existen en total treinta y un planos de existencia, en los cuales los seres pueden manifestarse, en relación a su energía kármica. Estos son:

1. Los cuatro estados sufrimientoosos (*duggati*), llamados

- a) *Niraya*: estados sufrimientoosos temporales y no eternos.
- b) *Tiracchana yoni*: el reino animal.
- c) *Peta yoni*: el plano de los *peta* o espíritus.
- d) *Asura yoni*: el plano de los *asura* o demonios.

Estos cuatro planos corresponden a los más bajos de los renacimientos desgraciados. Los seres nacen a estos estados miserables a causa de su mal Karma.

Tras este período de expiación, que está determinado por su propio Karma, pueden renacer en otro plano.

Hay que comprender bien que los *peta* no son espíritus o simples criaturas desencarnadas. Sus cuerpos son horrorosos o deformes en un grado más o menos importante. Una obra búdica, el *Petavatthu*, está enteramente consa-

grada a historias concenientes a seres desafortunados. El *Samyutta nikaya* ofrece igualmente algunas indicaciones interesantes sobre estos *peta*.

El venerable *Moggallana* señaló a este respecto: "Cuando yo estaba descendiendo la colina del Pico de Vautour, me apercibí de un esqueleto volando a través del aire, mientras que los buitres, los cuervos y los halcones iban en su persecución, picoteándole los flancos y desgarrándole con sus picos, mientras éste lanzaba gritos de sufrimiento. Me vino entonces este pensamiento: ¡Es prodigioso!, que maravilla que una persona pueda llegar a tomar una forma semejante, que una individualidad adquirida pueda tomar una forma semejante."

El Buda le dijo que este ser había sido un carnicero en su vida precedente y que, a causa de su mal Karma, había renacido en tal estado.

Los demonios *asura* constituyen otra clase de seres desgraciados y bastante análogos a los *peta*. Debe distinguirse a los *asura* como oquestos a los *deva*.

Segun el *Milinda pañha*, existen cuatro clases de *peta*: los *vantasika*, que se alimentan de vomitos, los *khuppipasina*, que padecen de hambre y sed, los *nijjhama tanha*, que se consumen de sed, y los *paradattupajivin*, que viven de las limosnas de los otros. Tal como se dice en el *Tirokudā sutta*, esta última categoría de *peta* participa de los méritos adquiridos en su nombre por sus padres, pudiendo de esta forma acceder a mejores estados de existencia.

2. Tras estos cuatro estados desdichados, se distinguen siete estados felices (*sugati*), que son:

a) *Manussa*: el reino de los humanos. Este reino es una mezcla de dicha y de miseria. Los *Bodhisatva* prefieren este estado porque es el dominio más favorable para la practica de *parami* (las perfecciones). Los Budas (los iluminados), nacen exclusivamente en este reino de seres humanos.

b) *Catumaharajika*: los reinos de los cuatro reyes, que constituyen las divinidades guardianas de los cuatro cuartos del firmamento.

c) *Tavatimsa*: el reino de los treinta y dos dioses. El *deva Sakka* es el jefe de este reino.

d) *Yama*: el reino de *Yama-deva*.

e) *Tusita*: el reino de la dicha. Los *Bodhisatva* que han alcanzado la perfección residen en este plano hasta que llega el momento oportuno de aparecer en el reino humano para llegar al estado de Buda. El *Bodhisatva Metteyya*, el futuro Buda, reside actualmente en este reino.

f) *Nimmanarati*: el reino de los *deva* que se muestran jubilosos por sus propias creaciones.

g) *Paranimmita-vasavattin*: el reino de los *deva* que hacen servir para sus propios fines las creaciones de los otros.

Los seis últimos constituyen los reinos de los dioses o *deva*, que son una clase de seres que poseen cuerpos más sutiles que las criaturas humanas. No son eternos, sino que están sujetos al nacimiento y a la muerte. En un cierto

sentido, en lo que se refiere a su constitución, a su habitat y a su alimento, son superiores a los seres humanos, pero no les sobrepasan generalmente bajo el punto de vista de la sabiduría. Estas criaturas celestes tienen nacimientos espontáneos y aparecen de golpe como adolescentes de quince o dieciséis años.

Los cuatro *apaya* (12), el reino de los humanos y los seis reinos celestes, constituyen un conjunto denominado *Kama-loka*, el mundo de la existencia sensible.

Por encima de este *Kama-loka*, se encuentra el plano de *rupaloka*, que comprende dieciséis grados:

A) El plano del primer *jhana* (13), a saber:

1. *Brahma parisajja*: el reino del Séquito de *Brahma*.
2. *Brahma purohita*: el reino de los Ministros de *Brahma*.
3. *Maha Brahma*: el reino de los grandes *Brahma*.

B) El plano del segundo *jhana*, a saber:

4. *Parittakha*: el reino del esplendor inferior.
5. *Appamanakha*: el reino del esplendor supremo.
6. *Abhassara*: el reino de los *Brahma* resplandecientes.

C) El plano del tercer *jhana*, a saber:

7. *Parittasubha*: el reino de los *Brahma* de belleza inferior.
8. *Appamana subha*: el reino de los *Brahma* de suprema belleza.
9. *Subhakinha*: el reino de los *Brahma* de segura belleza.

D) El plano del cuarto *jhana*, a saber:

10. *Vehapphala*: el reino de los *Brahma* de gran paz.
11. *Asañña satta*: el reino de los seres privados de consciencia.
12. *Subbavasa*: las permanencias puras, divididas ellas mismas en cinco:
 13. *Aviha*: la permanencia de lo inmóvil.
 14. *Atappa*: el sereno.
 15. *Sudassa*: el magnífico.
 16. *Sudassi*: la visión clara.
 17. *Akanittha*: los seres superiores.

Únicamente aquéllos que han desarrollado los *jhana* o éxtasis nacen en dichos planos superiores. Los *yogin* que han desarrollado el primer *jhana* nacen en el primer plano; los que han desarrollado el segundo y el tercer *jhana* lo hacen en el segundo plano; los que desarrollaron el cuarto y el quinto, nacen, respectivamente, en el tercero y el cuarto plano (14).

El primer grado de cada plano se asigna a los que han desarrollado los *jhana* hasta un grado ordinario, el segundo, a aquéllos que lo hicieron hasta un grado medio, y el tercero a los que adquirieron una completa maestría de los *jhana*.

En el undécimo plano: *asanna satta*, no hay consciencia sino solamente materia; el espíritu se encuentra aquí temporalmente suspendido mientras persiste la fuerza de los *jhana*.

Los *sudlavasa* o permanencias puras son el hogar de los *arahant* y los *anagamin*(15). Los seres ordinarios no pueden acceder a este estado. Aquéllos que han alcanzado *anagami* en la existencia sensible, tras su muerte renacen en estos hogares y permanecen ahí hasta que hayan logrado el estado de *arahant*.

Existen otros cuatro planos llamados los reinos *arupa-loka*, los cuáles están desprovistos de materia y de cuerpo. Los budistas dicen que son los reinos donde el espíritu existe sin la materia. "Del mismo modo que a una barra de hierro le es posible flotar en el aire, porque a éste fue lanzada, y conservar durante tanto tiempo su fuerza viva sin que se extinga, así del mismo modo las criaturas sin forma aparecen como seres lanzados a este estado por una poderosa fuerza espiritual, y allí se mantienen hasta que esta fuerza viva se vea eclipsada. Existe una separación temporal del espíritu y de la materia, los cuáles normalmente coexisten."

Resulta preciso señalar que no hay distinción de sexos en los *rupa-loka* y los *arupa-loka*.

Los *arupa-loka* se dividen en cuatro grados que corresponden a los cuatro *arupa-jhana*. Estos son:

1. *Akasaññāyatana*: la esfera de la concepción del espacio infinito.
2. *Viññāññāyatana*: la esfera de la concepción del infinito de la consciencia.
3. *Akiñcaññāyatana*: la esfera de la concepción de la nada.
4. *Neva sañña nasaññāyatana*: la esfera de la concepción de la ni-percepción y ni no-percepción.

El *abbidhammattha sangaha* da la edad límite de estos diversos planos de existencia: "No existe límite fijo para la duración de la vida de los seres renacidos por su desgracia en los cuatro planos de lo mísero, en el reino de los humanos y en el de los *asura* degradados. El término de la vida en el caso de los dioses llamados los «Cuatro Reyes», es de 500 años celestes, es decir, y según la manera en que los hombres cuentan los años: 9 millones. El término de la vida de los «Treinta y tres dioses» es cuatro veces más grande. El de los *Yanaveḍa* es cuatro veces el de los anteriores, y así a continuación para los dioses del Cielo de la dicha, para los que se llenan de júbilo con sus propias creaciones y para los que se hacen servir de las creaciones de los demás para sus propios fines.

7. Como tiene lugar el renacimiento.

Abordemos ahora el punto más interesante y el más sutil de nuestra exposición. Supongamos que una persona esté a punto de morir. Desde el decimoséptimo momento del pensamiento, contado retrospectivamente desde antes del instante de la muerte, no se produce ya ninguna operación física nueva. Las apariencias materiales nacidas del Karma tampoco se producen por más tiempo (*Kamaja-rupa*), pero aquellas que han llegado a la existencia antes de la fase estática de este momento del pensamiento, persisten hasta el momento de la muerte de éste, cesando a partir de entonces. Este estado crítico puede ser comparado a la vacilación de la llama en el momento de apagarse.

Al espíritu de este hombre que va a morir se presenta un Karma: *Karma nimitta* o *gati nimitta*, entendiéndose por Karma toda buena o mala acción que haya emprendido. Puede tratarse de una acción meritoria o de una acción extremadamente grave (*garuka Karma*), como, por ejemplo, un *jhana* (o absorción) o, por el contrario, un parricidio o un acto del mismo orden. Estas acciones son tan poderosas que llegan a eclipsar totalmente al resto de las actividades, presentándose de un modo deslumbrante ante la conciencia. Si su experiencia pasada no ha aportado nada grave a este hombre, puede tomar como objeto de su pensamiento de muerte un Karma realizado inmediatamente antes de ésta (*Asanna Karma*).

Podemos considerar sin presunción que la mayor parte de los soldados que caen en combate desarrollan en el momento de la muerte el Karma del homicidio de sus hermanos y, en consecuencia, no es posible que su renacimiento sea bueno.

En ausencia de un *asanna Karma*, se pueden presentar al espíritu del moribundo acciones que se realizaban normalmente a lo largo de la vida, meritorias o perjudiciales, como, por ejemplo, un robo en el caso de un ladrón, o la curación de una enfermedad en el caso de un buen médico. Fuera de todo ello, un acto fortuito, es decir, alguno de los que se acumulan en las infinitas reservas del Karma pasado (*Katatta*), puede llegar a constituir el objeto del pensamiento de la muerte.

Por *Karma nimitta* se entiende un signo, cualquier presagio que indique el lugar donde el muerto debe renacer, lo cual le sucede inevitablemente a toda persona moribunda. Estos presagios del futuro nacimiento, si son malos, pueden ser cambiados por otros mejores. Ello puede lograrse influenciando los pensamientos de la persona que va a morir, de tal forma que sus buenos pensamientos puedan actuar en tanto que Karma inmediato y contrapesar así la mala influencia del Karma reproductor que, de otro modo, hubiera afectado de una forma desgraciada su próximo nacimiento. . . .

Estos símbolos del destino próximo pueden ser el fuego del infierno, bosques, regiones montañosas, una matriz maternal, moradas celestes, etc. Tomando por objeto una de estas señales, se desarrolla un proceso del pensamiento, incluso si la muerte es instantánea.

Para mayor facilidad, imaginemos que la persona que muere debe renacer

en el mundo humano, en razón a su buen karma. Su consciencia *bhavana* (16) se interrumpe, vacila aún durante dos momentos de pensamiento, y desaparece; tras ello, antes de desaparecer, se levanta la consciencia de la "puerta del espíritu" (*manoovarajjana*). Entonces llega el estado, psicológicamente importante, del proceso *javana*, que se perpetúa solamente durante cinco momentos de pensamiento en lugar de siete, y ello a causa de su debilidad. Por esta causa, y siendo su función principal una simple regulación de la nueva existencia, le falta todo poder reproductor. En el caso que hemos tomado como ejemplo, la consciencia en experiencia es moral (inconscientemente o voluntariamente), estando acompañada de placer y asociada o no a la sabiduría. La consciencia *ladanhana*, cuya función la constituye la grabación o la identificación, puede continuar o no durante dos momentos de pensamiento. Después viene la consciencia de la muerte (*cuticitta*), el último momento de pensamiento que puede ser experimentado durante la vida presente.

Existe en ciertas personas una falsa concepción, según la cual el próximo nacimiento estaría condicionado por este pensamiento. Lo que en realidad condiciona el renacimiento no es el pensamiento de la muerte, que en sí mismo no tiene ninguna función específica, sino aquél que se experimenta en el curso del proceso *javana*.

Con el cese de la consciencia de la muerte, ésta acaece. Desde ese momento no puede producirse ninguna cualidad material nacida del espíritu o el alimento (*cittaja* y *aharaja*); únicamente una sucesión de cualidades materiales nacidas del calor (*utuja*) pueden continuarse hasta que el cuerpo sea reducido a polvo.

Por "muerte" entendemos aquí, y en consonancia con el *abbidharma*, el cese de la vida física y psíquica de una existencia individual. La muerte sobreviene por la desaparición de la longevidad (*aya*), de la vitalidad (*usma*) y de la consciencia (*viññana*). Cualquier filosofía occidental expondría el hecho en los siguientes términos: la muerte es simplemente el fin temporal de un fenómeno temporal. Esto no supone la aniquilación completa de lo que se llama un ser, ya que si bien la vida orgánica ha cesado, la fuerza que hasta entonces la animaba no se ha destruido.

Por la misma razón que la luz eléctrica es únicamente la manifestación exterior visible de la invisible energía eléctrica, nosotros solamente somos la manifestación exterior de la invisible energía kármica. La bombilla puede romperse y apagarse la luz, pero la corriente persiste y así la luz puede renacer en una nueva bombilla.

De la misma manera que la fuerza kármica no se ve en absoluto perturbada por la desintegración de su vehículo físico, la desaparición de la consciencia actual no hace sino condicionar la llegada a la vida de una nueva consciencia en un nuevo nacimiento. En el caso que hemos tomado como ejemplo, el pensamiento experimentado en el curso de la muerte, siendo de naturaleza moral, dará por resultado que la consciencia del renacimiento tomará como material una célula espermática y otra ovular de los padres apropiados. La consciencia del renacimiento permanecerá entonces en estado subconsciente.

Simultáneamente al despertar de la consciencia del renacimiento, van a aparecer la "década del cuerpo", la "década del sexo" y la "década de base".

De ello resulta que el sexo es determinado en el mismo momento de la concepción, estando condicionado por el Kama, y no por una combinación fortuita de células espermáticas y ovulares.

La desaparición de la consciencia del pasado se corresponde con el nacimiento de una nueva consciencia en la siguiente vida, pero desde el pasado hasta el presente no se transmite nada de inmutable ni de permanente.

Al igual que la rueda no reposa sobre el suelo sino por un solo punto, nosotros no vivimos sino por un solo momento de pensamiento. Estamos siempre en el presente, y este presente siempre se desliza hacia un irrevocable pasado. Cada momento de consciencia en proceso de desaparición, abandona toda su energía y todo lo que contiene a su sucesor. Cada uno de los sucesivos momentos de consciencia, se componen por tanto de las potencialidades de todos sus predecesores.

Esta corriente de consciencia se manifiesta así *ad infinitum*. En el momento de la muerte, la consciencia no muere sino para dar nacimiento a la nueva consciencia en una nueva vida. Esta consciencia renovada toma su herencia de todas las experiencias pasadas.

"Este nuevo ser que es la manifestación actual de la corriente de energía kármica, no es el mismo que el precedente en su línea, ni guarda ninguna identidad con él; los agregados que entran en su composición son diferentes de aquellos que habían constituido el ser de su predecesor. Por tanto, no se trata de un ser enteramente diferente, ya que forma parte de la misma corriente de energía kármica, de todas formas modificada en un cierto sentido, simplemente por el hecho de mostrarse en esta última manifestación, la cual hace ahora conocer su presencia en el mundo sensible en tanto que nuevo ser." *Silacara*.

La transmisión del flujo es instantánea, no dejando el menor resquicio para un estado intermedio (*antara bhava*). Los budistas no estiman que el espíritu de la persona fallecida pueda habitar en un cierto estado intermedio hasta que haya encontrado un lugar conveniente para su reencarnación.

En el momento de morir, la continuidad del flujo queda ininterrumpido en el tiempo, no existiendo ruptura en la corriente de consciencia. La única diferencia entre el paso de un pensamiento a otro y el paso del momento de pensamiento de la muerte a la consciencia del renacimiento, consiste en que en el último caso, una muerte, marcada de manera perceptible, resulta visible. El renacimiento se produce inmediatamente, no habiendo ninguna diferencia de tiempo porque el ser renazca en un cielo, en un estado de miseria, en el reino animal o en el reino humano.

Esto queda bien explicado en el *Milinda pañha*:

El rey Milinda interroga:

-Venerable Nagasena, si alguien muere aquí y renace en el mundo de *Brahma*, y si otro ser muere aquí y renace en el Kashmir, ¿cual de los dos llegará el primero?

-Llegarán al mismo tiempo, oh rey.

-Hacedme una comparación.
-¿En qué ciudad nació usted, oh rey?
-En un pueblo llamado Kalasi, venerable.
-¿Qué distancia hay desde Kalasi hasta aquí, oh rey?
-Alrededor de 200 millas, venerable.
-¿Y cuánto hay de aquí a Kashmir, oh rey?
-Aproximadamente 12 millas, venerable.
-Ahora pensad en el pueblo de Kalasi, oh rey.
Ya está, venerable.
-Y ahora pensad en Kashmir, oh rey.
-Ya está, venerable.
-De ambos, oh rey, ¿en cuál habéis pensado más lentamente y en cuál con mayor rapidez?
- En los dos con la misma rapidez, venerable.
-Igualmente, oh rey, el que aquí muere y renace en el mundo de *Brahma*, no lo hace más tarde que el que renace en el de Kashmir.
-Déme otro ejemplo.
-Pensad en esto, oh rey. Suponed que dos pájaros vuelan en el aire y que se posan al mismo tiempo, uno sobre un gran árbol y el otro sobre un arbusto. ¿Cuál entonces de las dos sombras alcanzará primero el sol?
-Las dos aparecerán al mismo tiempo, venerable.
-Por lo mismo, oh rey, ambos hombres renacerán al mismo tiempo, y no uno antes y el otro después.

8. ¿Qué es lo que renace? Un alma, no.

Sí nada análogo a un espíritu o un alma pasa de una vida a otra, ¿qué es lo que renace? Antes de todo, la doctrina budista del renacimiento debe de distinguirse de la teoría de la reencarnación y de la transmigración, ya que el Budismo no admite la existencia de un alma inmutable y eterna. Un alma inmutable debe de permanecer necesariamente siempre siendo la misma, sin el más mínimo cambio, sea el que éste sea. Si el alma que se supone ser la esencia del hombre es eterna, no pueden existir ni la elevación ni su contrario y, en este caso, resulta imposible comprender por qué las distintas almas son tan diferentes en el origen. El Budismo niega la existencia de una tal entidad permanente. Verdaderamente, un budista no puede concebir la existencia de un alma inmutable ni la de un ser inmutable, tenga éste la forma divina, humana o animal. Dichas formas son simplemente manifestaciones de la fuerza kármica. "El ser" no es más que un concepto útil para las necesidades convencionales, pero la realidad estricta es que no es otra cosa que un agregado de espíritu y materia.

Hace algunas docenas de años, todos los sabios pensaban que en lo concerniente a la materia, existía un elemento primordial llamado átomo, indivisible e indestructible.

Pero los átomos que constituyen la materia son ellos mismos divisibles y destructibles. "Los electrones y los protones que componen los átomos pueden unirse y anularse el uno al otro, mientras que su persistencia, si se puede hablar así, no es apenas sino la de una ola sin límites fijos y en continuo proceso de cambio, tanto en lo que se refiere a la forma y la posición, como en lo que concierne a la misma existencia en tanto que objeto definido." (17)

El obispo Berkeley, que probó que dicho átomo no era más que una ficción metafísica, sostenía que existe una sustancia espiritual llamada alma. Por el contrario, Hume, a consecuencia de un estudio introspectivo de la consciencia, vió que no habían sino estados mentales pasajeros, extrayendo la conclusión que este supuesto ego permanente no existía.

"Hay filósofos -decía- que estiman que somos en todo instante lo que denominamos nuestro «yo, que sentimos su existencia y su continuidad en la vida, y además estamos seguros a la vez de su perfecta continuidad y de su unicidad. Por mi parte, cuando entro de una manera más íntima en lo que llamo mi «yo», oscilo siempre sobre una percepción particular o sobre otra, percepción de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de sufrimiento o de placer. Jamás he tenido éxito en atrapar mi «yo», no habiendo nunca podido observar otra cosa que percepciones; no veo apenas que haga falta otra cosa para hacer de este «yo» una perfecta no entidad."

El Buda había ya propuesto sus explicaciones hace unos 2.500 años, durante su permanencia en el valle del Ganges.

Segun el Budismo, lo que se denomina ser esta compuesto de espíritu y de materia: *nama* y *rupa*. *Rupa* (la materia) es simplemente la manifestación de fuerzas y cualidades.

En una época muy lejana, los sabios indios creían igualmente en un átomo indivisible (*paramanu*). El Buda lo analizó y mostró que se trataba simplemente de una manifestación de fuerzas particulares en interrelación, a las que denominó *paramattha*, los elementos constitutivos de la materia, y que son *pathavi*, *Apo*, *tejo* y *vayo*, pero no hace falta creer, tal como lo habían hecho algunos pensadores griegos de la antigüedad, que se trata de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire.

Pathavi es el elemento de extensión, el substrato de la materia. Sin ella, los objetos no pueden ocupar el espacio. Las cualidades de dureza y de blandura, que son puramente relativas, constituyen dos aspectos de este elemento. Hay que entender bien que este elemento de extensión se halla presente a un mismo tiempo en la tierra, el fuego, el agua y el aire.

Apo es el elemento de cohesión. Al contrario del anterior es intangible y nos da la idea de cuerpo.

Tejo es el elemento calor. Engloba también el frío, ambos constituyen la energía vital que mueve los cuerpos. La conservación y la destrucción dependen de este elemento.

Vayo constituye el elemento de movimiento, del que es su causa. El movi-

miento es considerado como la fuerza que engendra el calor (*tejo*). Movimiento y calor, en el campo material, corresponden respectivamente a la consciencia y al *Karma* en el campo mental.

Estos cuatro elementos son las cuatro bases fundamentales de la materia, e invariablemente están combinados con los cuatro derivados denominados: color (*varna*), olor (*gandha*), gusto (*rasa*) y esencia nutritiva (*oja*).

Estos cuatro elementos y sus derivados se encuentran en constante interrelación y son inseparables, aunque uno de los elementos puede preponderar sobre el otro; por ejemplo, el elemento de extensión domina en la tierra, el elemento de cohesión en el agua, el elemento de calor en el fuego y el de movimiento en el aire.

Así que, según el Budismo, la materia está constituida por fuerzas y cualidades que se hallan en un constante estado de movimiento.

El espíritu, que es la parte más importante del mecanismo humano, es igualmente un complejo constituido por estados mentales fugitivos, exactamente cincuenta y dos. *Vedana*, la sensación, es uno; *sañña*, la percepción, es otro; los cincuenta restantes son denominados colectivamente *sankhara* o actividades voluntarias. Dichos estados inmateriales se producen en la consciencia.

Cada unidad de consciencia se compone de tres aspectos: genético (*upada*), estático (*thiti*) e impedido (*bhanga*). Cuando perece una unidad de consciencia, es solamente para dar nacimiento a otra. El movimiento de pensamiento que sigue no es ni absolutamente el mismo de su predecesor -ya que su composición no es idéntica-, ni enteramente otro -ya que representa la misma continuidad de la energía kármica.

No hay que pensar que la consciencia está escindida en diferentes pedazos que permanecen juntos uno al lado del otro, como en un tren o una cadena. Muy por el contrario, fluye de manera continua, como un río que recibiera riachuelos tributarios de percepción, acrecentando constantemente el flujo, y dispensando al mundo exterior el material de pensamiento acumulado de este modo. Tiene por origen el nacimiento y la muerte como fin. La rapidez de la corriente es tal, que si existiera una medida adecuada, sería muy difícil de calcular, incluso de manera aproximada.

En suma, encontramos una yuxtaposición de pasajeros estados mentales de consciencia, en oposición a una superposición de estados análogos, tal como algunos parecen creer. Ningún estado vuelve una vez pasado, y no es absolutamente idéntico a lo que fue anteriormente. Estos estados cambian continuamente y no permanecen jamás idénticos en dos momentos consecutivos. Pero para nosotros, que vivimos en el mundo, y que por tanto la comprensión se ve oscurecida por el velo de la ilusión, interpretamos equivocadamente esta continuidad aparente como algo eterno, y extendemos esta idea imaginando un alma inmutable, un yo (*atta*) a la vez actor y receptor de todas las acciones en esta consciencia siempre cambiante.

Nosotros vemos en el océano una vasta extensión de agua, pero ésta está compuesta de una infinidad de gotas. La orilla del mar está constituida por un

número infinito de partículas de arena aunque aparezcan como una inmensa playa unida. Las olas se levantan y rompen contra la costa, pero no existe una sola que, nacida en alta mar, no pierda su identidad al alcanzar la playa.

Del mismo modo, no existe ningún alma permanente que resida en lo que se ha convenido en llamar un ser, y que no es, en realidad, más que una simple combinación de cinco agregados. No se puede decir que el perfume de una flor resida en sus pétalos, o en el pistilo, o en el color, ya que se da en todas las flores. De la misma forma, un individuo determinado es la combinación de estos cinco agregados.

El Budismo no niega totalmente la existencia de la personalidad, pero en un sentido empírico desea solamente enseñar que no existe en la realidad.

El individuo es flujo, y la continuidad de los fenómenos psico-fisiológicos, que esta condicionada por el *Karma*, no se limita únicamente a la vida actual; teniendo su fuente en un pasado sin comienzo, y su continuación proyectada hacia el futuro, es el sustituto búdico del <<ego>> permanente o del alma inmortal de otras religiones.

De hecho, esta doctrina del no-ego y de la no-alma es la característica esencial del Budismo.

¿Cómo es posible entonces el renacimiento sin que exista un alma que pueda renacer?

El nacimiento, según el Budismo, es simplemente la manifestación, la llegada a un ser de los agregados.

Al igual que la aparición de un estado físico está condicionado por un estado físico anterior que es la causa, la manifestación, la llegada a un ser de la vida psico-física, se ve condicionada por causas anteriores al nacimiento. El actual proceso de "devenir" es el resultado de un deseo de "devenir" en la vida precedente, y el actual deseo de "devenir" condicionará la vida en un futuro nacimiento.

De la misma forma que el proceso de la vida es posible sin que exista nada de permanente pasando de un momento de pensamiento a otro, la sucesión del proceso de la vida se hace posible sin que nada transmigre de una vida a otra.

El ser que muere transmite su fuerza kármica a otro, y este nuevo ser estará condicionado por el karma del que le ha precedido.

9. Descenso kármico, ascenso kármico.

¿Es posible un descenso kármico o, en otros términos, el renacimiento de un hombre como animal?

Sí, un descenso kármico es posible.

Formas materiales tales como un *deva*, un hombre o un animal, a través de las cuales se expresa la continuidad de la vida son, tal como hemos visto, simples manifestaciones visibles y temporales de la energía kármica. El vehículo físico actual no se ha desarrollado directamente del anterior, pero, no obstante, es sin ninguna duda heredero de su pasado, estando constituido por la misma corriente de energía kármica. Al igual que la corriente eléctrica puede

manifestarse sucesivamente bajo forma de calor, de luz o de movimiento, la energía kármica lo puede hacer bajo la forma de un deva, un hombre o un animal, sin que estas formas tengan conexión física una con otra. Es el Karma de cada cual el que determina la naturaleza de su forma material, variando de acuerdo con el grado de evolución de los seres.

En lugar de decir que un hombre se convierte en un animal o viceversa, sería más correcto declarar que la energía kármica que se ha manifestado bajo la forma de un hombre, puede hacerlo igualmente bajo la forma de un animal.

Mientras que -según la expresión consagrada- erramos por el *Samsara*, acumulamos experiencias, recibimos múltiples impresiones y adquirimos características diversas. Cada uno de nuestros pensamientos, palabras y acciones quedan grabados de forma indeleble en nuestro espíritu. Las diversas naturalezas que hemos ido adquiriendo en el curso de nuestras vidas, como hombres, devas, animales, *petas*, etc., reposan en el sueño interior de nosotros mismos; mientras estamos en el mundo, estas adormecidas naturalezas pueden despertarse en un momento determinado y aflorar a la superficie con una fuerza desconcertante, revelando así nuestras tendencias kármicas latentes. Esta es la razón por la que hombres que poseen un alto nivel moral, están a veces tentados de hacer cosas que jamás se esperarían de ellos.

Tal es la inextricable ampliación de la naturaleza humana. El pasado de alguien no es siempre una indicación válida para su futuro, ya que creamos karma nuevo a cada instante. En cierto sentido, nosotros somos verdaderamente lo que hemos sido, para más tarde ser lo que actualmente somos, pero en otro sentido, no somos lo que hemos sido y no seremos lo que somos. Aquél que ayer era un criminal puede convertirse hoy en santo, y éste puede transformarse hasta convertirse en un miserable pecador.

Podemos ser juzgados por este eterno presente, con seguridad y justicia. Actualmente sembramos las semillas de nuestro futuro. Incluso en este momento podemos actuar de forma salvaje y crear nuestro propio infierno, o actuar como honores de bien y crear nuestro paraíso. El momento del pensamiento actual condiciona el próximo. Igualmente hemos visto que el próximo nacimiento queda determinado por el último momento de pensamiento experimentado en esta vida. Del mismo modo que en el curso de la existencia cada pensamiento se destruye, transmitiendo todas sus potencialidades a la que sigue, el último pensamiento de esta vida se destruye transmitiendo todos sus caracteres adquiridos y toda su naturaleza en el momento del pensamiento que le sucederá en la siguiente vida.

Por ejemplo, si la persona que muere cultiva un deseo vil o un bajo pensamiento, desarrolla un pensamiento o comete un acto propio de un animal, su mal karma le condicionará a un nacimiento bajo la forma animal. Su fuerza kármica, que en un principio se había manifestado bajo una forma humana, se manifestará a continuación bajo una forma animal. No hay que creer sin embargo que todas sus buenas tendencias kármicas pasadas se han perdido; siempre persisten, aunque en estado latente y aguardando el momento oportuno para aflorar a la superficie. Es ese buen karma el que más tarde otorgará sus

efectos, determinando un nuevo nacimiento en el mundo humano.

Se puede afirmar que, de manera general, este último momento del pensamiento no predomina sobre la suma de las acciones realizadas en el curso de la vida. Lo más corriente es que una buena persona tenga un buen renacimiento, una mala, un mal renacimiento, pero sin embargo, en circunstancias excepcionales puede producirse lo inesperado.

¿Es esto justo?, podríamos preguntarnos. Si una persona santa, a consecuencia de una provocación, fuera conducida a cometer un asesinato, no sería considerada menos que un homicida. Su excelente pasado se pondría ciertamente a su favor jugando su papel, pero no llegaría a ocultar el actual y brutal acto. Hay que darse perfecta cuenta que un solo acto inmoral puede reducir a un hombre de bien a un grave estado de degradación, a pesar de todo su pasado.

Al igual que es posible, en lo que se denomina la escala evolutiva de los seres, el efectuar un descenso kármico brutal, también es posible realizar, por el contrario, una ascension kármica. Cuando un animal esta a punto de morir, por ejemplo, puede desarrollar una consciencia moral que le elevara a un nacimiento humano. Este último momento de pensamiento no se halla enteramente bajo la dependencia de una acción o de un pensamiento de animal, ya que es generalmente estúpido e incapaz de acometer una acción moral. Depende más a menudo de una buena acción pasada, cumplida en el curso de la ronda de existencias, y que había permanecido por largo tiempo sin producir sus efectos. En consecuencia, este animal cultivará, en su última hora, ideas, deseos o imágenes que serán la causa de su nacimiento humano.

Tal es la compleja naturaleza de esta ley del Karma y del proceso de renacimiento.

Trad. de *The theory of rebirth*, de Narada Thera
por G. de Hakeldama,
Arias Montano editores, Madrid, 1991. (Agotado).

Notas:

- (1). Shopenhauer: *El mundo como voluntad y representación* (Nota del traductor.)
- (2). Un texto budista pali, el *Attahasalini*, ofrece esta descripción del *samsara*: "La línea ininterrumpida de elementos, órganos y agregados se llama *samsara*."
- (3). Sabios, ascetas, eremitas. (Nota del traductor.)
- (4). Según el sentido búdico se trata de un santo personaje que alcanza el mas alto grado de elevación espiritual y que esta pronto para entrar en el *nirvana* (Nota del traductor.)
- (5). Addison. (Nota del traductor.)
- (6). Es decir, el sufrimiento, el origen del sufrimiento, la cesación del sufrimiento y el camino que eleva al cese del sufrimiento. (Nota del traductor.)
- (7). Ampliando nuestros cinco sentidos, la India cuenta con un sexto: *manas*, el espí-

ritu, cuyo dominio esta constituido por las ideas. (Nota del traductor.)

(8) La concepción india de los seis sentidos, al igual que la sexta conciencia (*manas*), generaliza muy lógicamente la sensación, aplicándola no solamente a las sensaciones físicas y materiales, sino también a las muy importantes intelectuales y espirituales, y que es el resultado del contacto de este sexto sentido con su objeto, el mismo también puramente intelectual o espiritual. (Nota del traductor.)

(9) Se detecta la importancia fundamental de la ignorancia en el Budismo ya que es ella la que está en la base de la cadena de los doce orígenes y, en consecuencia, del ciclo de renacimientos. Esta ignorancia es esencialmente la de las "cuatro nobles verdades" y, particularmente, de la cuarta: el camino que conduce al cese del sufrimiento, es decir, del noble sendero de las ocho ramificaciones. . Entre estas ocho ramificaciones, la que está en el origen y determina a todas las demás, es la de la "visión justa", la única que permite el conocimiento directo, la destrucción de la ignorancia, de la ilusión que nos hace creer en la estabilidad, en la permanencia de los seres y las cosas, en la existencia de una ego-entidad permanente, de una causa personificada en un ser o un dios igualmente permanente. La visión justa consiste en reconocer que todo -objetos, seres animados, hombres y dioses- está constituido por agregados impermanentes y sujetos al cambio y a la disolución.

Por tanto, para los budistas, la ignorancia no es solamente un pecado, sino el más grave de todos, ya que constituye la causa esencial de los renacimientos y, en consecuencia, del sufrimiento. (Nota del traductor.)

(10) Se trata del mismo primo del Buda que, a causa de los celos, atentó en numerosas ocasiones contra su vida e intentó alzar a la comunidad en su contra. Tuvo un fin miserable. (Nota del traductor.)

(11) Designan comúnmente los discursos del Buda contenidos en el Canon (Nota del traductor.)

(12) Palabra utilizada para designar los estados de sufrimiento (*duggati*) en particular el hábitat en los infiernos o en el mundo de los animales, los *petā* o los *asura*. (Nota del traductor.)

(13) Se puede traducir por meditación o contemplación, aunque tenga un sentido más complejo; la palabra éxtasis, a menudo empleada, me parece menos buena, introduciendo un sentido especial que no se aplica sino a ciertos estados de *jhāna*. Se trata del término técnico que designa una experiencia espiritual que se desarrolla a través de un cierto número de estados mentales. La clasificación más antigua es una división en cuatro estados, la *dhamma saṅgani* distingue cinco, pareciendo que el autor sigue esta división. (Nota del traductor.)

(14) En el curso de estos estados el *yogin* pasa poco a poco de una meditación discursiva donde el razonamiento juega el papel esencial, a los estados abstractos y sutiles, en donde la parte del razonamiento desaparece para dejar lugar a la "intuición", a la simple aprehensión, donde el contenido mental se aproxima poco a poco a la comprensión perfecta, a la visión esclarecida, a la iluminación. (Nota del traductor.)

(15) Se trata de seres que no tienen que renacer de nuevo en el mundo de los humanos. (Nota del traductor.)

(16) Estado de consciencia subliminal, de flujo vital que se desarrolla sin la intervención de la atención. (Nota del traductor.)

(17) C.E.M. Joad: *The meaning of Life*.

Paticca-Samuppada: La doctrina del Origen Interdependiente de todos los fenómenos de la existencia.

Introducción.

No existe ninguna enseñanza budista que haya dado lugar a tantos equívocos, a tantas especulaciones y a tantas interpretaciones contradictorias y absurdas como la enseñanza del *Paticca-Samuppada*, la doctrina del «Origen Interdependiente» de todos los fenómenos de la existencia. Esto es especialmente cierto en lo que respecta a los eruditos y escritores budistas occidentales, quienes, con demasiada frecuencia, desconocen incluso hasta los mismos rudimentos necesarios para comprender este complejo problema. Apenas logran un mínimo conocimiento del pali o de las escrituras budistas se consideran ya en condiciones de escribir ensayos o pronunciar conferencias sobre ésta, la más profunda e intrincada de las doctrinas, la doctrina de la que el mismo Buda dijo: «Profundo, en realidad, Ananda, es este Origen Interdependiente, y profunda, por tanto, debe ser también su expresión...» (*Mahanidana Sutta del Digha Nikaya*). Es también muy frecuente que estos eruditos no lleguen a comprender el correcto significado de los doce enunciados del *Paticca-Samuppada* y basen, por tanto, sus explicaciones en la fantasía y en la imaginación. Tanto es así que no tendríamos el menor asomo de duda en afirmar que, hasta el momento, ningún occidental ha llegado realmente a comprender el *Paticca-Samuppada*.¹⁰

En la mayor parte de los casos se ha tratado de presentar al *Paticca-Samuppada* como una explicación del origen primordial de todas las cosas y, en tal caso, se considera que la «ignorancia» (*avijja*, en sánscrito *avidya*) es la causa sin causa, el principio fundamental a partir del cual ha evolucionado, a lo largo del tiempo, la vida física y la conciencia. Y todo esto tiene lugar a pesar de las reiteradas y explícitas declaraciones realizadas por el Buda advirtiéndolo que es impensable apelar a cualquier principio absoluto de la existencia (*Anamatagga-Samyutta*), de que ese tipo de especulaciones pueden terminar conduciendo a la locura (*Anguttara-Nikaya IV, 77*), de que no es posible imaginar siquiera un tiempo en el que no existiera la ignorancia ni el deseo de existir (ib., x, 61, citado en *Visuddhi-Magga XVII* y en *Milinda-Pañha, 2º capítulo*).

Así, en la página 473 de su *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*

Indien, Burnouf dice: «Et comme elles (les conditions) n'existent pas (sic!) a cause de cel on les apelle Avidya, c'est a dire ce qui n'existe pas (!), ou l'ignorance». Y, en *Indian Buddhism*, de Kern, leemos: «*Avijja*, la ignorancia, es el estado de no conocimiento, de sueño. En el primer momento de su despertar, el hombre entra en un estado de semiconciencia, su mente se ve afectada por impresiones difusas (*samkhara*) antes de alcanzar incluso el estado de conciencia lúcida. Entonces el fenómeno aparece ante él y los órganos sensoriales se ponen en marcha... ». Y algo parecido podemos ver también en *Le Lotus de la Bonne Loi*, también de Burnouf: «De l'ignorance procéda in faculté de la réflexion (*sankhara!*); de la faculté de la réflexion procéda la connaissance (*viññana*); de la connaissance procéda l'union de l'esprit et de la matière (*nama-rupa*)...»

En tiempos más recientes, un gran número de autores, principalmente alemanes, siguen la denominación acuñada por el Dr. Dahlke del *Paticca-Samuppada* como Origen Interdependiente «Simultáneo» y van todavía más lejos, llegando, incluso, a afirmar que: «*toda la cadena de las (12) condiciones del origen representan un momento kármico (?)*¹¹ *individual de la experiencia personal (karmisches Erlebnismoment)*»!! Ahora bien, esto no tiene realmente nada que ver con la absurda afirmación de que la causa y el efecto, es decir, el proceso kármico del devenir (X=II)¹² y el renacimiento (XI=III), el nacimiento (XI) y la muerte (XII), las formaciones kármicas sanas e insanas (II), los órganos sensoriales físicos (V) y la impresión (VI) (consciente) y que el karma (es decir, la acción) de los anteriores nacimientos tienen lugar simultáneamente a sus efectos (*vipaka*) en el nacimiento posterior. Ahora bien, debo decir que -como veremos más adelante- la simultaneidad desempeña un papel importante en el *Paticca-Samuppada*, pero ésa no es más que una de las 24 condiciones (Introd. al *Patthana*) que comienzan a funcionar en esa condición.

Ni uno solo de estos autores se ha parado a pensar siquiera sea por un momento en por qué el Buda consideró necesario enseñar esta doctrina. Ciertamente, no debe haber sido para ejercitar una simple gimnasia mental sino para mostrar qué causas y qué condiciones favorecen la aparición del sufrimiento, ahora y a partir de este momento. Porque el Buda muestra, en el *Paticca-Samuppada* que son nuestras afirmaciones vitales sanas e insanas, nuestras voliciones, es decir, las formaciones kármicas (II) llevadas a cabo debido a la ignorancia (I), el deseo (VIII) y el apego (IX) de nuestra última existencia que se ha ocasionado nuestra existencia consciente presente (III, etcétera), con toda su carga de aflicción y de sufrimiento; que nuestro proceso kármico de devenir (X) actual es la causa del renacimiento (XI) y del sufrimiento futuro y que sólo después de la extinción de toda ignorancia (I), deseo (VIII) y apego (IX), deja de producirse karma afirmador de la vida (II = X) y, por consiguiente, desaparece toda posibilidad de nacimiento y de renacimiento futuro. Así pues, a pesar de lo que afirmen los intérpretes a los que hacíamos referencia anteriormente, para demostrar esto es necesario hablar de tres vidas sucesivas: de la vida pasada, de la vida presente y de la vida futura. Y ésta no es una «mera interpretación» sino que es algo que sostienen de manera incuestio-

nable los textos-Sutta canónicos, por ejemplo, *el Mahanidana-Sutta, de Digha-Nikaya*, donde se dice:

Una vez que se extinguen la ignorancia (I) y el apego (IX), no se producen formaciones kármicas meritorias, formaciones kármicas demeritorias ni formaciones kármicas imperturbables (II = X) y, por consiguiente, ninguna conciencia aparecerá en un nuevo útero materno.

Y luego prosigue:

Porque, si la conciencia no apareciese en el útero de la madre ¿podrían acaso aparecer la mentalidad y la corporeidad?

Digamos ya, de una vez por todas, que el *Paticca-Samuppada* no es más que la enseñanza de la condicionalidad e interdependencia existente entre toda la multiplicidad de fenómenos de la existencia y de todo lo que sucede, sea en el ámbito de lo físico como en el dominio de lo psíquico. El *Paticca-Samuppada* muestra que la suma de fenómenos conocidos por el «nombre convencional» de «yo», «persona», etcétera, no es el mero fruto del ciego azar sino que cada uno de los fenómenos individuales de este proceso de existencia depende por completo de las condiciones que le brindan todo el resto de los fenómenos, de modo que la eliminación de los fenómenos que proporcionan las condiciones del renacimiento y del sufrimiento, aquél y, por tanto, también éste, deben forzosamente cesar y terminar. Este, y no otro, es el punto fundamental y el objetivo central de toda la enseñanza del Buda: la liberación del ciclo de renacimientos y de toda la carga de aflicción y sufrimiento que conlleva. De este modo, el *Paticca-Samuppada* ilumina la segunda y la tercera noble verdad que se refieren al Origen y a la Extinción del Sufrimiento (*Anguttara-Nikaya*, III, 61), explicándolas desde sus mismos fundamentos y dándoles una forma filosófica determinada.

De todo el *Sutta Pitaka*, es el *Nidana-Samyutta* de *Samyutta-Nikaya* (*Nid. Samy.*) y el *Maha-Nidana Sutta* de *Digha-Nikaya* (*Nid. Sutta*) el que proporciona más detalles sobre el *Paticca-Samuppada*.

Con respecto al *Abhidamma-Pitaka*, hay que resaltar, en este mismo sentido, al *Paccayakara-Vibhanga* (pág. 34) y, sobre todo, al *Pattana* (VII). Hay que decir también que, en esta última obra, no existe ninguna referencia explícita a los doce vínculos constituyentes de la fórmula del *Paticca-Samuppada* y que, en este caso, los fenómenos están dispuestos desde un punto de vista completamente diferente, es decir, con referencia a las 24 condiciones (VII, Introd.).

En el *Visuddhi-Magga* XVII es donde encontramos la exposición más detallada y sistemáticamente más coherente sobre el *Paticca-Samuppada*. Sobre él, en gran medida, he elaborado el presente ensayo recurriendo, al mismo tiempo, entre otras, a las fuentes canónicas anteriormente mencionadas. También he consultado los comentarios al *Abhidhamma* y al *Visuddhimagga* y todos los

tratados cingaleses, como el *Visesha-vistarartha-sahita-Paticca-Samuppada de Dharmaratan*, el *Sattvotpatti-Viniscaya* y otros.

Esta breve exposición sobre el *Paticca-Samuppada*, por consiguiente, se basa por completo en textos auténticos y en comentarios palis y refleja la interpretación genuinamente ortodoxa del budismo Theravada original y debe ser, por tanto, considerada como la primera exposición real del *Paticca-Samuppada* en una lengua occidental.

Su estructura tersa y lacónica y la brevedad y concisión que suele caracterizarla hace que algunas de las afirmaciones resulten inicialmente ininteligibles pero, después de haberse familiarizado con ellas, casi todo resultará claro y evidente.

Antes de emprender el estudio de este ensayo, sin embargo, recomendaría que el lector relejera la Introducción al *Patthana* y tratara de grabar en su mente y en su memoria los nombres de las 24 condiciones, de las modalidades de dependencia y de todas sus implicaciones.

Paticca-samupada, «El Origen Interdependiente»

I-II.	AVIJA-PACCAYA SANKHARA.
II-III.	SANKHARA-PACCAYA VIÑÑANAM.
III-IV	VIÑÑANA-PACCAYA NAMA-RUPAM.
IV-V	NAMA-RUPA-PACCAYA SALAYATANAM
V-VI	SAL_AYATANA-PACCAYA PHASSO..
VI-VII	PHASSA-PACCAYA VEDANA.
VII-VIII	VEDANA-PACCAYA TANHA.
VIII-IX	TANHA-PACCAYA UPADANAM.
IX-X	UPADANA-PACCAYA BHAVO.
X-XI	BHAVA-PACCAYA JATI.
XI-XII	JATI-PACCAYA JARA-MAYANAM

*Soka-parideva-dukkha-domanassupayasa sambhavanti.
Evam-etassa kavalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti.
Avijja tv-eva asesaviraga-nirodha sankhara-nirodho,
sankhara-nirodha-viññana-nirodho,
viññana-nirodha nama-rupa-nirodho,
nama-rupa nirodha salayatana-nirodho,
salayatana-nirodha phassa nirodho,
phassa-nirodha vedana-nirodho,
vedana-nirodha tanha-nirodho,
tanha-nirodha-upadana-nirodho,
upadana-nirodha bhava-nirodho,
bhava-nirodha jati-nirodho,*

jati-nirodhajara-maranam soka parideva-dukkha-domanassupayasa nirujjhanti.

Evam-etassa kevalasa dukkha-khalandhasa nirodho hoti.

Traducción:

- I-II. *La ignorancia (avijja) condiciona las formaciones kármicas (sankhara).*
- II-III *Las formaciones kármicas (sankhara) condicionan la conciencia (viññana, en un nuevo nacimiento).*
- III-IV *La conciencia (viññana) condiciona la mentalidad y la corporeidad (nama-rupa).*
- IV-V *La mentalidad y la corporeidad (nama-rupa) condicionan las seis bases (ayatana).*
- V-VI *Las seis bases (ayatana) condicionan la impresión (phassa).*
- VI-VII *Las impresiones (phassa) condicionan la sensación (vedana).*
- VII-VIII *La sensación (vedana) condicionan el deseo (tanha).*
- VIII-IX *El deseo (tanha) condiciona el apego (upadana).*
- IX-X *El apego (upadana) condiciona el proceso del devenir (bhava) kármico y el karma resultante.*
- X-XI *El proceso del devenir (bhava) kármico condiciona el renacimiento(jati).*
- XI-XII *El renacimiento (jati) condiciona la enfermedad y la muerte (jaraarana), la tristeza, la aflicción, el sufrimiento, el sufrimiento y la desesperación.*
Entonces aparece toda la masa del sufrimiento.

No obstante, mediante el desvanecimiento y la extinción de la ignorancia, se extinguen las formaciones kármicas. La extinción de las formaciones kármicas extingue la conciencia. La extinción de la conciencia extingue la mentalidad y la corporeidad. La extinción de la corporeidad extingue las seis bases. La extinción de las seis bases extingue la impresión. La extinción de la impresión extingue la sensación. La extinción de la sensación extingue el apego. La extinción del apego extingue el deseo. La extinción del deseo extingue el proceso del devenir. La extinción del proceso del devenir extingue el renacimiento. La extinción del renacimiento extingue la enfermedad y la muerte y, con ello, extingue también la tristeza, la aflicción, el sufrimiento, el sufrimiento y la desesperación. Entonces tiene lugar la extinción de toda la masa del sufrimiento.

El *Visuddhi-Magga* XVII afirma todo esto y explica también las razones por las cuales el Buda utilizó diversos métodos para abordar el *Paticca-Samuppada*. El primero -y más habitual- de todos estos métodos procede en orden progresivo desde el enunciado I hasta el XII, el segundo lo hace también de modo progresivo desde el VII hasta el XII, el tercero, por su parte, recurre a una exposición en orden decreciente desde el XII hasta el I y el cuarto lo hace también en orden decreciente desde el VIII hasta el I. Pero junto a los cuatro

métodos que acabamos de mencionar, el *Sutta-Pitaka* señala también la existencia de otros métodos, a saber, uno que va desde el III hasta el XII (*Nid. Samy.* 49), otro desde el V hasta el VIII (ib. 43), y el *Vibhanga* VI, por último, señala todavía otros 24 métodos diferentes.

Veamos ahora algunos ejemplos de los cuatro métodos mencionados en primer lugar.

(Primer método): Es el ejemplo que ya hemos mencionado.

(Segundo método):

La aprobación y aceptación de la sensación (VII) da lugar al deseo. Pero el deseo de la sensación supone el apego y el apego condiciona el proceso del devenir y, a través de éste, se condiciona el renacimiento, y éste condiciona el Proceso del Devenir, a través del cual se condicionan la enfermedad y la muerte (XII) y, a través de ellas, la tristeza, la aflicción, el sufrimiento, el sufrimiento y la desesperación. (*Nid. Samy.*)

(Tercer método):

A través del renacimiento se condicionan la enfermedad y la muerte (XII). Así fue dicho.

-¿Pero son ¡Oh monjes! la enfermedad y la muerte realmente condicionados por el renacimiento?

Luego se dijo «A través del proceso del Devenir se condiciona el renacimiento». Así fue dicho... etcétera... «A través de la ignorancia (I) se condicionan las formaciones kármicas». Así fue dicho... (íbid.)

(Cuarto método):

«A través de qué ¡Oh monjes! se condicionan los cuatro alimentos (alimento material, sensación-impresión, mente-volición y conciencia), cuál es su origen, cómo se producen, cómo surgen?

-A través del deseo (VIII) se condicionan esos cuatro alimentos...

-¿A través de qué ¡Oh monjes! se condiciona el deseo...?... se condiciona la sensación?... se condicionan las formaciones kármicas?

-A través de la ignorancia (I), etcétera.

I-II. La ignorancia condiciona las formaciones kármicas (avijja-paccaya-sankhara).

El *Sutta-Pitaka* define a la ignorancia (*avijja*) como el desconocimiento de las cuatro Nobles Verdades que se refieren al sufrimiento, a su origen, a su extinción y al camino que conduce a su extinción, mientras que el *Abhidamma-Pitaka*, en cambio, se refiere a él como la incomprensión del pasado, del presente, del futuro, de las existencias pasadas y futuras y del Origen Interdependiente de todos los fenómenos de la existencia. Las formaciones kármicas (*sankhara*) son las voliciones (*cetana*) sanas e insanas que se manifiestan en las acciones (*kamma*, en sánscrito *karma*) corporales, verbales o mentales

que determinan el renacimiento. Tanto en el *Sutta* como en el *Abhidhamma* suelen clasificarse como: 1) «meritorias» (*puññabhisankhara*) pertenecientes a la esfera sensorial, a los cinco Jhanas (absorciones) y a la esfera de la forma ; 2) «demeritorias» (*apuññabhisankhara*), pertenecientes tan sólo a la esfera sensorial (2; 3) «imperturbable» (*aneñjabhisankhara*), pertenecientes a los cuatro jhanas de la esfera inmaterial. De todos ellos, los pertenecientes a los grupos 1 y 3 son estados mundanos sanos (*lokiya-kusala*) mientras que los pertenecientes al grupo del 2 son insanos (*akusala*). Los estados kármicamente neutrales (*avyakata*) y los estados supramundanos sanos (*lokuttara kusala*) no son tenidos en consideración aquí porque en ellos no hay formaciones kármicas, es decir, no se dan las condiciones para el renacimiento.

Formaciones Kármicas Meritorias: La ignorancia puede ser una condición de las formaciones kármicas meritorias a) por vía de objeto (*arammana*), o b) por vía del soporte decisivo (*upanissaya*).

a) Si tomamos, por ejemplo, nuestra propia ignorancia (o la ignorancia de otra persona), como objeto de contemplación, y la consideramos como algo malo, produciremos voliciones meritorias y formaciones kármicas meritorias. En tal caso, la ignorancia es una condición de las formaciones kármicas meritorias pertenecientes a la esfera de la sensación que se convierten en el objeto (*arammana*) de nuestra contemplación.

También ocurre lo mismo cuando con la visión *jhana* (en la esfera de la forma) percibimos la ignorancia en la mente de otra persona, momento en el cual la formaciones kármicas meritorias producidas en la esfera material sutil dependen de la ignorancia como su objeto.

b) Pero, para superar la Ignorancia, estamos inducidos a realizar acciones meritorias y practicar el autocontrol (perteneciente a la esfera sensorial) o alcanzar los jhanas de la esfera material sutil. Pero, en tal caso, todas las formaciones kármicas producidas dependerán de la ignorancia como su apoyo decisivo (*upanissaya*).

Formaciones Kármicas Demeritorias: En el caso de que el pensamiento sobre un estado de ignorancia, por ejemplo, determine la aparición de la codicia o de cualquier otro fenómeno demeritorio, las formaciones kármicas demeritorias dependerán de la ignorancia y se verán condicionadas por ella por vía de objeto (*arammana*).

En el caso de que prestemos mucha atención a ese estado de ignorancia, en el caso de que concentremos nuestra mente en ella y la disfrutemos por el camino del apego, etcétera, la ignorancia se convertirá para las formaciones kármicas demeritorias en una condición fundamentalmente por vía de objeto (*arammanadhipati*), y por vía del apoyo decisivo a través del objeto (*arammanupanissaya*).

En el caso de que, cegado e empujado por la ignorancia, uno se vea inducido a cometer un crimen (o cualquier otra formación kármica demeritoria), esas formaciones kármicas demeritorias estarán condicionadas por la ignorancia como su apoyo decisivo (*upanissaya*).

La ignorancia que nos ata a cada impulso inmediatamente precedente es, con respecto a las formaciones kármicas de cada momento impulsivo inmediatamente posterior *javana*: una condición por vía de proximidad (*anantara*), contigüidad (*samantara*), frecuencia (*asevana*), ausencia (*natthi*) y desaparición (*vigata*).

En el mismo momento de llevar a cabo cualquier formación kármica demeritoria, la ignorancia es para la formación kármica demeritoria una condición por vía de raíz (*hetu*), co-nascencia (*sahajata*), mutualidad (*aññamañña*), presencia (*atthi*) y no desaparición (*avigata*).

Formaciones Kármicas Imperturbables: Para las formaciones kármicas imperturbables, la ignorancia sólo puede ser una condición por vía del apoyo decisivo (*upanissaya*). Si, para superar la ignorancia, producimos los cuatro *jhanas* de la esfera inmaterial, las formaciones kármicas imperturbables de la esfera de la no forma dependerán de la ignorancia como su apoyo decisivo (*upanissaya*).

Desearía, en este punto, llamar la atención sobre el hecho de que la ignorancia, aunque sea una condición evidente, no constituye, en modo alguno, la única condición de las formaciones kármicas, y esto es válido para todos los otros casos. Porque, cada uno de los fenómenos condicionados emergentes del *Paticca-Samuppada* dependen de muchas otras condiciones no mencionadas en el enunciado de la fórmula, todas las cuales están interrelacionadas y son interdependientes entre sí.

II-III. Las condiciones kármicas condicionan la conciencia (*sankhara-paccaya-viññanam*).

El término «conciencia» (*viññana*) no sólo se refiere aquí a la conciencia resultante (*vipaka*) de las formaciones kármicas sanas e insanas procedentes de existencias anteriores [a saber: *ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo-conciencia* (es decir, sensaciones visuales, sensaciones auditivas, etcétera)], sino que también engloba a los objetos deseables o indeseables [según sean el resultado de un karma sano o insano]; al *recipiente* (*sampaticchana*), [el «Elemento-Mente» (*mano-dhatu*) que recibe los objetos sensoriales y que es el resultado del karma insano o del karma sano], al *investigador* (*santirana*) y al *registrador* (*tadarammana*) [«Elemento-Mente-Conciencia» (*mano-viññana-dhatu*) no acompañada por raíces morales que, cuando es el resultado de formaciones kármicas sanas va acompañada de la alegría o de la indiferencia y que, cuando es el resultado de formaciones kármicas insanas, va acompañado de la indiferen-

cia], de «*los ocho estados karma resultantes*» [registrar, renacer, muerte y subconciencia, acompañada de las raíces morales, de la ausencia de orgullo y de la ausencia de odio, vayan asociadas o no al conocimiento, acompañadas de la alegría o de la indiferencia, preparado o no]; y de la *conciencia kármica resultante del mundo sutil y del mundo inmaterial* [debida a los jhanas practicados en vidas anteriores].

Ahora bien, para todos los tipos de conciencia mencionados anteriormente y, en consecuencia, también para el renacimiento-conciencia (*pati-sandi-viññana*) las formaciones kármicas constituyen una condición por vía de karma y, en esa misma medida, también por vía de apoyo decisivo (*upanissaya*). En el *Tika-Patthana* se dice: «El karma sano e insano es, para sus consecuencias, una condición por vía del apoyo decisivo».

Hay que tener en cuenta que la conciencia-renacimiento brota en el mismo momento de la concepción.

En el Sutta se dice: «*Una vez que se extingue toda (I) ignorancia (avijja) y todo apego, desaparecen todas las formaciones kármicas (samkhara) tanto meritorias, como demeritorias e imperturbables (II) y, en consecuencia, tampoco aparece (III) conciencia (viññana) una y otra vez en un nuevo útero de madre*». (Nid. Samy, 41.)

III-IV. La conciencia condiciona la mentalidad y la corporeidad (viññana-paccaya nama-rupa).

«*Porque si la conciencia no apareciese en un útero de la madre acaso aparecerían (IV) la mentalidad y la corporeidad?*» (Nid. Sutta.) «*Del mismo modo que dos cañas apoyadas una en la otra, así dependen de la conciencia la mentalidad y la corporeidad*». (Nid. Sutta 67.)

«La Mentalidad» (*nama*) se refiere aquí tan sólo a tres de los grupos mentales, es decir, a las sensaciones, las percepciones y -exceptuando a- unas pocas formaciones mentales generales porque el cuarto grupo, la conciencia ya ha sido mencionada como la condición de la mentalidad.

Al margen del enunciado que nos proporciona el *Pattica-Samuppada*, la mentalidad (*nama*) suele ser el nombre con el que se engloba a los cuatro grupos mentales.

«La Corporeidad» (*rupa*) comprende los elementos físicos primarios - sólido, fluido, calor, movimiento- y todos los fenómenos corporales de los que se derivan. (Véase *Vibh. II.*)

En el Sutta se dice:

«(En este sentido) la sensación, la percepción, la volición, la impresión y

la advertencia son llamados lo “mental” (*nama*). Los cuatro elementos físicos primarios y la corporeidad de la que se derivan son llamados lo “corporal” (*rupa*)» (*Majjhima-Nikaya*, 9.)

Los fenómenos mentales anteriormente mencionados, junto a la concentración y la vitalidad mental, constituyen las *siete cualidades primarias* generales presentes en toda conciencia y las únicas en las cinco clases de sensación-conciencia.

Los cinco grupos -es decir, los cuatro grupos mentales y el grupo de la corporeidad- son explicados minuciosamente en el *Visuddhi-Magga XIV*.

La conciencia y la mentalidad: Las clases de conciencia que son consecuencia del karma constituyen, para los tres grupos mentales que surgen simultáneamente durante la continuidad de la vida, durante el renacimiento, etcétera, una condición por vía de co-nascencia (*saha-jata*), mutualidad (*aññamañña*), apoyo (*nissaya*), asociación (*sampayutta*), facultad (*indriya*, facultad-mente), presencia (*atthi*) y no desaparición (*avuigata*).

La conciencia y la corporeidad: En el momento en que llegan a la existencia, la conciencia es, para los seis *órganos sensoriales físicos*, una condición por vía de conascencia, karma resultante (*vipaka*), nutrición (*ahara*), facultad, disociación (*vippayutta*), presencia, no desaparición y mutualidad. Para el resto de fenómenos corporales es una condición por las mismas vías anteriores (excepcuando a la mutualidad).

Existen muchas otras formas en las que la conciencia resultante del karma es una condición para numerosos fenómenos corporales y mentales.

IV-V La mentalidad y la corporeidad condicionan las seis bases (nama-rupa-paccaya salayatanam).

Las seis «bases» (*ayatana*) es el nombre con el que se conoce a los cinco órganos sensoriales físicos (ojo, oído, olfato, lengua y sensibilidad corporal) y a la «mente-base» (*manayatana*), un término colectivo con el que se engloba a todas las clases diferentes de conciencia.

«La mentalidad» (*nama*) se refiere a los tres grupos mentales resultantes del karma mencionados anteriormente, mientras que la «corporeidad» (*rupa*), por su parte, se refiere a los cuatro elementos primarios, los seis órganos físicos y la vitalidad física.

No debemos confundir a la «mente base» (ver el punto anterior) con el órgano físico, o asiento, de la mente.

La Mentalidad y la Mente-base: En el momento de la concepción y durante la continuidad de la vida, los tres grupos mentales son una condición -por unas siete vías diferentes, es decir por vía de conascencia, mutualidad, apoyo

(*nissaya*), asociación, karma resultante, presencia y no-desaparición y ciertos fenómenos mentales (como la ausencia de orgullo, etcétera), por vía de raíz (*hetu*), otros (como la mente volición y mente impresión, etcétera), por vía de nutrición (*ahara*)- de la mente base (conciencia).

Los fenómenos mentales *meritorios* y *demeritorios* -que no consideramos aquí- son para la mente base (exceptuando sólo el resultado karma) una condición por las mismas vías. Algunos son una condición por vía de raíz (como el orgullo, el odio, etcétera) y otros por vía de nutrición.

La Mentalidad y las cinco bases órganos sensoriales físicos: Los fenómenos mentales resultantes del karma que dependen de los cinco órganos sensoriales (es decir, aquellos fenómenos mentales asociados a la conciencia del ojo, la conciencia del oído, etcétera) son, durante la continuidad de la vida, para las cinco bases órganos sensoriales físicos una condición por vía de no presencia (*paccha-jata*), disociación, presencia y no desaparición.

La corporeidad y la mente base: El *órgano físico de la mente* es, en el momento de la concepción, para la mente base una condición por vía de consciencia, mutualidad, apoyo, disociación, presencia y no desaparición.

La mente funciona en el embrión desde el mismo momento de la concepción. Por consiguiente, sólo en la concepción el órgano físico de la mente aparece «simultáneamente» a la conciencia, cada uno de ellos es una condición «para el otro» mientras que el órgano físico de la mente constituye un «apoyo» (fundamento) de la conciencia para su «presencia» y «no desaparición».

La corporeidad y las cinco bases sensoriales físicas: Los cuatro *elementos físicos* primarios son, para cualquiera de las cinco bases sensoriales físicas (ojo, oído, etcétera) -pero sólo en el mismo momento en el que llegan a la existencia-, una condición por vía de consciencia, presencia y no desaparición.

La sensibilidad corporal es el primero de los órganos sensoriales que aparece en el embrión humano mientras que los otros órganos aparecen posteriormente.

Durante la continuidad de la vida, los cuatro elementos son, para los cinco órganos sensoriales, una condición por vía de apoyo (*nissaya*), presencia y no desaparición.

La *vitalidad física* es (durante la continuidad de la vida y también en el momento de la concepción), para los cinco órganos sensoriales base, una condición por vía de presencia, no desaparición y facultad.

En otras palabras, los cinco órganos sensoriales dependen, en cualquier momento, de la presencia de la vitalidad física.

El *alimento corporal* es, para los cinco órganos sensoriales base, una condición por vía de presencia, no desaparición y nutrición.

En otras palabras, los cinco órganos sensoriales sólo pueden existir en la medida en que esté presente el alimento material.

La Corporeidad y mente base: Durante la continuidad de la vida, los cinco *órganos sensoriales* son, para los cinco tipos de conciencia sensorial (la *conciencia visual*, etcétera), una condición por vía de apoyo, prenasciencia (*pure-iata*), facultad, disociación, presencia y no desaparición.

En otras palabras, estos cinco tipos de conciencia sensorial no pueden aparecer sin el pre-nacimiento, la presencia y la facultad de los cinco órganos sensoriales, como el apoyo.

Durante la continuidad de la vida, el *órgano físico de la mente* es, para la mente base (conciencia), una condición por vía de apoyo, prenasciencia, disociación, presencia y no desaparición.

En otras palabras, durante la continuidad de la vida, la conciencia depende del apoyo, del pre-surgimiento y de la presencia del órgano físico de la mente.

V-VI Las seis bases condicionan la impresión (salayatana-paccaya phasso).

Los seis tipos de «impresión» (*phassa*) son las impresiones visuales, las impresiones auditivas, las impresiones olfativas, las impresiones gustativas, las impresiones corporales y las impresiones mentales, consecuencia del karma sano o del karma insano y que se están asociadas a todos los tipos de conciencia kármica resultante mencionados anteriormente.

Los cinco *órganos* sensoriales básicos y las cinco impresiones sensoriales: Los cinco órganos sensoriales básicos (la sensibilidad visual, etcétera) son, para las correspondientes cinco tipos de impresiones sensoriales (asociadas a la conciencia visual, etcétera), una condición por vía de apoyo, prenasciencia (*pure-iata*), facultad, disociación, presencia y no desaparición.

Debemos, en este punto, recordar que los cinco órganos sensoriales físicos están incluidos en las veinte facultades y que las cinco impresiones sensoriales desplegadas por éstos (asociadas a la conciencia) no pueden tener lugar si los órganos sensoriales físicos todavía no han aparecido o si, después de aparecer, han terminado desapareciendo.

La Mente base y las cinco impresiones sensoriales: Las cinco clases de conciencia sensorial (incluida la mente base) son, en todo momento, para las cinco impresiones sensoriales condicionadas por el karma, una condición por vía de conciencia, mutualidad, apoyo, karma resultante, nutrición, facultad,

asociación, presencia y no desaparición.

Una vez más debemos recordar aquí que la conciencia y su correlato mental (y, por consiguiente, también la impresión), que emergen «simultáneamente» están condicionadas y asociadas inseparablemente a todas las demás y que los cinco tipos de conciencia sensorial son consecuencias kármicas y consideradas como nutrición y facultad.

Los cinco objetos sensoriales base físicos y las cinco impresiones sensoriales: Los cinco objetos sensoriales base físicos (como los objetos visibles, sonidos, etcétera) son, para las cinco impresiones sensoriales correspondientes (impresiones visuales, etcétera), una condición por vía de objeto, prenascencia (*pure-yata*), presencia y no desaparición.

Esto significa que si los cinco objetos físicos todavía no han aparecido o si, tras su aparición, han terminado desapareciendo, no podrá tener lugar ninguna impresión sensorial correspondiente.

Los seis objetos base y las impresiones mentales: Los seis objetos [es decir, los cinco objetos físicos y el objeto mente son, para la impresión mental, una condición por vía de objeto.

VI-VII La impresión condiciona la sensación (*phassa-paccaya vedana*).

Existen seis tipos de «sensaciones» (*vedana*) nacidos de las impresiones visuales, de las impresiones auditivas, de las impresiones olfativas, de las impresiones gustativas, de las impresiones corporales y de las impresiones mentales. La sensación está indisolublemente unida a cada tipo de conciencia. Conviene advertir que aquí sólo tendremos en cuenta las sensaciones kármicas resultantes, es decir, aquellas sensaciones que están asociadas a las clases de conciencia y de impresiones (relacionadas con el karma) mencionadas anteriormente.

Las cinco impresiones sensoriales y las cinco sensaciones: Las cinco impresiones sensoriales (impresiones visuales, etcétera) son, para los cinco tipos de sensaciones correspondientes (nacidos de las impresiones visuales, etcétera) una condición por ocho vías, es decir, por vía de consciencia, mutualidad, apoyo, consecuencia kármica, nutrición, asociación, presencia y no desaparición.

Aquí, una vez más, el lector debe recordar que todos los fenómenos mentales propios de un -y el mismo- estado de conciencia (y, por consiguiente, también las impresiones sensoriales mencionadas anteriormente y los correspondientes cinco tipos de sensaciones) son necesariamente dependientes de los demás por su surgimiento, su presencia, su asociación, etcétera, simultánea.

Las cinco impresiones sensoriales y la conciencia recipiente, etcétera: Las cinco impresiones sensoriales son, para las sensaciones asociadas con el recipiente, el investigador y el registrador, una condición por vía de apoyo decisivo (*upanissaya*).

Las cinco impresiones sensoriales sólo están asociadas a la conciencia visual, etcétera, y preceden a los demás tipos de conciencia. Para la conciencia recipiente, sin embargo, hay una condición también por vía de contigüidad (*samanantara*).

Las impresiones mentales y la conciencia registradora: Las impresiones mentales constituyen también, para la sensación asociada a la conciencia registradora (que aparece simultáneamente), una condición por las ocho vías mencionadas anteriormente.

Las impresiones mentales y la concepción, etcétera: Para las sensaciones kármicas resultantes que aparecen en las tres esferas [de la concepción, la subconsciencia y de la muerte], para todas aquellas sensaciones que aparecen junto a la conciencia registradora y para todas aquellas impresiones mentales asociadas con la «advertencia del umbral de la mente» (*mano-dvaravajjana*) (que, sin embargo, no son consecuencia del karma sino meramente funcionales (*kriya*)] constituyen una condición por vía de apoyo decisivo (*upanissaya*).

VII-VIII La sensación condiciona el deseo (vedana-paccaya tanha).

Existen seis tipos de «deseo» (*tanha*) relacionados con los seis objetos (el deseo de objetos visuales, el deseo de sonidos, el deseo de olores, el deseo de gustos, el deseo de sensaciones corporales y el deseo de objetos mentales).

En cualquiera de los casos, cuando el deseo aparece como un deseo de gozo sensual, se llama «deseo sensual» (*kama-tanha*); cuando está relacionado con la creencia en la existencia personal eterna se llama «deseo de existencia» (*bhava-tanha*) y, cuando está ligado a la creencia en la anulación de la existencia personal, se llama «deseo de autoaniquilación» (*vibhava-tanha*).

Cualquier sensación asociada con cualquier conciencia kármica resultante es, para el deseo (sin importar que el sentimiento sea agradable, sufrimientooso o indiferente) una condición sólo por vía de apoyo decisivo (*upanissaya*). Porque aunque se trate de una sensación sufrimientoosa puede constituir una condición del deseo condicionado ya que la sensación sufrimientoosa puede despertar el deseo y el anhelo de felicidad.

VIII-IX El deseo condiciona el apego (tanha-paccaya upadanam).

Existen cuatro tipos de «apego» (*upadana*): 1) el «apego sensorial» (*kamupadana*), 2) el «apego a las opiniones erróneas» (*ditthupadana*), 3) el «apego a las simples reglas y rituales» (*silabbatupadana*) y 4) el «apego a la

creencia del ego» (*atta-vatupadana*).

El deseo sensual (*kama-tanha*) es, para el apego sensorial (*kamu-paddana*) una condición por vía de apoyo decisivo. El deseo (*tanha*) es, para los tres tipos de apego que emergen simultáneamente, una condición por vía de consciencia, mutualidad, apoyo, asociación, presencia, no desaparición y raíz (orgullo) mientras que, para el resto de los apegos que no emergen simultáneamente, una condición por vía de apoyo decisivo.

IX-X El apego condiciona el proceso del devenir (upadana-paccaya bhavo).

El «proceso del devenir» (*bhava*) es de dos tipos: 1) el «proceso del karma» (*kama-bhava*), que constituye el aspecto activo de la existencia y 2) el «proceso del renacimiento» (*uppatti-bhava*), que constituye el aspecto pasivo (reactivo), consecuencia kármica de la existencia.

(1) El «proceso kármico» (*kamma-bhava*) está compuesto por voliciones productoras de renacimiento (*cetana*) y con todos los fenómenos asociados que, combinados con ellos, son considerados como karma o acción (*kamma*). Esto es lo que dice el *Vibhanga*: «¿En qué consiste, en todas las ocasiones, el proceso del karma? Consiste en las formaciones kármicas meritorias, demeritorias e imperturbables (ver I-II). Este es el proceso kármico. Además, toda acción conducente al renacimiento forma también parte del proceso del karma».

El «proceso del karma», por tanto, es el nombre con el que se conoce a las voliciones productoras de renacimiento (*cetana*) y a todos los fenómenos mentales asociados con ellas mientras que, según el *Patisambhid-Magga* (*Ñaanakatha*, n^o 4), el segundo eslabón de la fórmula sólo designa a las voliciones productoras de renacimiento.

La volición (*cetana*) suele ser considerada como el factor activo y dominante de entre todos aquellos factores que pertenecen al grupo de los sankharas («formaciones»). Por tanto, no sería muy equivocado llamar a todo este grupo «el grupo de las formaciones kármicas» (exceptuando de él, claro está, a los estados kármicamente neutrales) ya que es precisamente este grupo el que configura el karma y el carácter.

2) El «proceso de renacimiento» (*uppatti bhava*): comprende a los grupos de existencia que son consecuencia del karma (*vipaka*). En el *Vibhanga* VI se dice: «¿Cuál es el proceso del renacimiento? Existe un proceso de devenir en la esfera sensorial, en la esfera material sutil, en la esfera inmaterial, en la esfera perceptual, en la esfera de no percepción, en la esfera de la no percepción ni de la no percepción, en la esfera del único grupo (es decir, de los seres inconscientes que sólo poseen el único grupo, el grupo corporal, cuyo renacimiento en esa esfera depende del logro del cuarto jhana), en la esfera de los cuatro grupos (la esfera inmaterial), en la esfera de los cinco grupos (esfera sensación y esfera

forma). Este es el proceso del renacimiento del renacimiento del devenir".

Ahora bien, impelido por el «apego sensorial» (*kamupadana*) uno puede producir un proceso kármico meritorio o demeritorio que cause el renacimiento en el mundo correspondiente. O bien, impelido por el apego sensorial a la felicidad y la alegría (uno puede esperar llegar a la esfera material sutil o a la esfera inmaterial), uno puede practicar los jhanas de la esfera material sutil o de la esfera inmaterial y renacer en una de esas esferas superiores. En tal caso, el apego sensorial sería la condición de ese proceso kármico meritorio que causa el renacimiento en esas esferas.

O tal vez, impelido por el «apego a las opiniones erróneas» (*ditthupadana*), es decir, a la creencia de que el ego alcanza la extinción en una de las tres esferas, uno puede producir un proceso kármico que cause el renacimiento en esa esfera concreta. En tal caso, el apego a las opiniones erróneas constituye una condición del proceso kármico que causa el renacimiento en una de esas tres esferas.

De manera similar, también el «apego a las reglas y a los rituales» (*silabbatupadana*) y el «apego a la creencia del ego» (*atta-vatupadana*) puede ser una condición de un proceso kármico que cause el renacimiento en una de esas tres esferas.

Para la existencia en la esfera material sutil y en la esfera inmaterial y para el karma sano y el proceso de renacimiento incluido en la esfera *sensorial*, ese cuádruple apego constituye una condición sólo por vía del apoyo decisivo (*upanissaya*).

En la existencia sensorial, estos cuatro tipos de apego son, para la aparición del proceso kármico sano simultáneo, una condición por vía de consciencia, mutualidad, apoyo, asociación, presencia, no desaparición y raíz (orgullo), mientras que, para el proceso kármico que no aparece simultáneamente es una condición por vía exclusiva del apoyo decisivo.

X-XI El proceso del devenir condiciona el renacimiento (bhava-paccaya-jati).

El «renacimiento» se explica aquí como la manifestación de los cinco grupos de existencia (corporeidad, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia) en la concepción que, en el mundo de los seres humanos, tiene lugar en el útero de la madre.

Desde este punto de vista, el «proceso del devenir» (*bhava*) es decir, la condición del renacimiento, es «el proceso kármico del devenir» (*kamma-bhava*).

El proceso kármico es, para el renacimiento una condición por vía de karma y tiene lugar, por consiguiente, por vía del apoyo decisivo (ver II-III).

Con respecto al tema de si el proceso kármico es realmente una condición del renacimiento, el *Visudhi Magga XVII* dice lo siguiente:

Aunque las condiciones externas pueden ser absolutamente iguales, la cualidad de los seres (miserable, noble, etcétera) no lo es. Aunque las condiciones externas (como el esperma y la sangre del padre y de la madre, por ejemplo), puedan ser idénticas existen diferencias entre los seres, aunque se trate de gemelos. Esta diferencia, que puede advertirse en cualquier momento y en cualquier lugar, no puede carecer de causa. Esta diferencia depende, de hecho, del proceso kármico. Y, al igual que ocurre en el transcurso de la vida de los seres renacidos, no existe otra causa más que la debida al proceso kármico. El karma (acción) es la causa de la diferencia entre los seres. Es por ello que el Buda dijo: "Es el karma (la acción) el que divide a los seres en altos y bajos" (*Majjhima-Nikaya, n°135*). En este sentido, deberíamos comprender que el proceso de la existencia es la condición del renacimiento.

En este proceso de renacimiento que se repite una y otra vez no existe sensación de identidad ni entidad del ego alguna que acompañe a los fenómenos condicionados pasajeros, una verdad que el Buda expresó en las siguientes palabras:

« Creer que el autor de un hecho es el mismo que experimenta sus consecuencias (en la próxima vida) es un extremo. Creer, por el contrario, que el autor de un hecho y quien experimenta sus consecuencias son dos personas diferentes constituye el otro extremo. El Perfecto evita ambos extremos y enseña la verdad que se encuentra a mitad de camino: la ignorancia condiciona la conciencia, etcétera... el proceso del renacimiento condiciona la enfermedad y la muerte, la tristeza, la aflicción, el sufrimiento, el sufrimiento y la desesperación. »

(*Nid Samy.*, n° 46.)

*"Ni el actor ni la acción se encuentran.
Nadie madura sus frutos.
Los fenómenos están vacíos.
Esto hace que el mundo gire una y otra vez.
Ni dios, ni Brahma, puede ser llamado
artífice de la rueda de la vida
Los fenómenos vacíos giran y giran
en función de todas las condiciones".*

(Citado en *Visudhi-Magga, XIX.*)

XI-XII El renacimiento condiciona la enfermedad y la muerte (*jati-paccaya maranam*).

Donde no hay renacimiento no hay enfermedad, muerte, tristeza, aflicción, sufrimiento, sufrimiento ni desesperación. Pero donde hay renacimiento, también hay enfermedad, muerte, etcétera. Así pues, el renacimiento es, para la enfermedad y la muerte, una condición por vía del apoyo decisivo.

El siguiente diagrama muestra de un vistazo la relación de dependencia existente entre tres vidas sucesivas.

Pasado	1. Ignorancia (<i>avijja</i>) 2. Formaciones kármicas (<i>sankhara</i>)	Proceso kármico (<i>kamma-bhava</i>)
Presente	3. Conciencia (<i>viññana</i>) 4. Mentalidad y Corporeidad (<i>nama-rupa</i>) 5. Las seis bases (<i>ayatana</i>) 6. Impresión (<i>phassa</i>) 7. Sensación (<i>vedana</i>)	Proceso del renacimiento (<i>uppati-bhava</i>)
	8. Deseo (<i>tanha</i>) 9. Apego (<i>upadana</i>) 10. Proceso del devenir (<i>bhava</i>)	Proceso del karma (<i>kamma-bhava</i>)
Futuro	11. Renacimiento (<i>jati</i>) 12. Enfermedad y muerte (<i>jara-maranam</i>)	Proceso del renacimiento (<i>uppatti-bhava</i>)

1-2 son idénticos a 8-10, ya que cada uno de estos dos grupos representan el proceso del karma y contienen las cinco causas kármicas del renacimiento: 1) Ignorancia, 2) Formaciones kármicas (voliciones creadoras de renacimiento), 8) Deseo, 9) Apego y 10) Proceso del karma (*avijja, sankhara, tanha, upadana, kamma-bhava*).

Del mismo modo, 3-7 son idénticos a 11-12, ya que cada uno de estos dos grupos representa el proceso del renacimiento y contienen los cinco resultados kármicos: 3) Conciencia (renacimiento, etcétera), 4) Mentalidad y corporeidad (concepción), 5) Las bases, 6) Impresión, 7) Sensación (*viññana, nama-rupa, ayatana, phassa, vedana*) (*Patisambhida Nānakatha, n° 4*).

"Cinco causas están en el pasado.

Cinco frutos en el presente.

Cinco causas producimos ahora.

Cinco frutos recogeremos en el futuro".

(Citado en *Visuddhi Magga, XVII.*)

En el *Nid. Samy.*, n° 34 se mencionan 77 tipos de conocimiento relativos al *Paticca-Samuppada*. Ellos configuran II grupos, correspondientes a las II proposiciones de la fórmula, cada una con siete tipos de conocimiento. Como todos los II grupos son completamente análogos, sólo veremos el primer grupo de los siete tipos de conocimiento:

1. Que la ignorancia condiciona las formaciones kármicas.
2. Que, si no hay ignorancia, tampoco existen formaciones kármicas.
3. Que en el pasado las formaciones kármicas también fueron condicionadas por la Ignorancia.
4. Que, si no hubiere habido ignorancia, tampoco existirían formaciones kármicas.
5. Que en el futuro las condiciones kármicas también serán condicionadas por la ignorancia.
6. Que, cuando desaparezca la ignorancia, también desaparecerán las formaciones kármicas.
7. Que el conocimiento de la Ley también está sujeto a la enfermedad, la degradación, la declinación y la cesación.

*“Paticca-Samuppada:
The Doctrine of the Dependent Origination of All Phenomena of
Existence”*,
en *Guide Through the Abhidhamma Pitaka*, de Nyanatiloka
(Kandy Ceylon: Buddhist Publication Society, 1971).
Traducción de David González Raga para el PEB

Notas:

⁸. *Susukham vata jivama (ussukesu) verinesu averino... (Dh. n° 197-199)*
Susukham vata jivama yesam no natthi kiñcamam bhavissama abhassara yatha
(n° 200).

⁹. Traducido por Mahatera Nyanatiloka.

¹⁰. Debo, sin embargo, admitir que no he podido leer los siguientes ensayos: Oltramare, *La Formule Bouddhique des Douce Causes, Son Sense Original et son Interpretation Thèologique* (1909); De la Vallè Poussin, *Thèorie des Douze Causes* (1913); Franke, “Die Kausalitätsreihe oder Nidana-Kette”, *Zeitschrift des Deutschen Morgenland Gesellschaft*, n° 69, Pág. 407 y siguientes (1915).

¹¹. El uso incorrecto de los términos «karma» y «kármico» se originó con los teósofos. Para comprender su significado véase I-III y IX-XI.

¹². Veremos, una páginas más adelante, las citas a las que se refieren los números romanos.

El Kamma y sus frutos.

Introducción.

La mayor parte de los escritos existentes sobre la doctrina del kamma subrayan la justicia exacta que gobierna las acciones kámmicas y la estrecha correspondencia existente entre nuestras acciones y sus consecuencias. Pero aunque este énfasis sea adecuado, existe, sin embargo, otra faceta del kamma que rara vez suele señalarse, una faceta tan importante que merecería ser subrayada y considerada como un tema aparte. Se trata de la posibilidad de modificar el kamma, del hecho de que la justicia kámmica no opera de un modo rígidamente mecánico sino que permite un amplio rango de cambios en la maduración de las consecuencias.

Si nuestras acciones kámmicas conllevaran siempre de manera invariable consecuencias de la misma magnitud y si no fuera posible modificar o anular las consecuencias del kamma, la liberación del ciclo samsárico de la existencia sería totalmente imposible porque el pasado siempre comportaría consecuencias negativas fruto de un mal kamma. Es por ello que el Buda dijo:

“Si alguien afirmara que «las consecuencias de una acción están estrictamente ligadas a ella» no existiría la menor posibilidad de llevar una vida religiosa¹³ y tampoco existirá oportunidad alguna de poner fin de una vez al sufrimiento.

Pero, si alguien afirma que «quien realiza una acción kámmica (con un determinado resultado) que puede ser experimentado de maneras muy diversas, madurará sus resultados en consecuencia», existirá la posibilidad de llevar una vida religiosa y también existirá una oportunidad para poner fin de una vez al sufrimiento”.

Anguttara Nikaya, 3:110

Al igual que ocurre con cualquier otro acontecimiento físico, los procesos mentales que constituyen una determinada acción kámmica nunca tienen lugar de manera aislada sino en un campo y, por consiguiente, su capacidad de producir un determinado resultado no sólo depende de su propio potencial sino también de las variables propias del campo en el que se hallan inmersos, variables, por otra parte, que pueden modular de muchos modos ese kamma. Un determinado kamma, ya sea bueno o malo, puede verse, en ocasiones, fortalecido por un kamma que lo apoye, debilitado por un kamma que lo contrarreste o anulado por un kamma que lo destruya. Por último, la ocurrencia del resultado

también puede verse demorada si la conjunción de circunstancias necesarias para su maduración todavía no es completa, y esa demora puede nuevamente ofrecer una oportunidad para que aparezca un kamma que lo contrarreste o un kamma que lo destruya.

Pero no son sólo estas condiciones las que pueden causar una modificación del kamma. La maduración también refleja el «campo interno» -las condiciones internas del kamma-, es decir, la estructura cualitativa global de la mente de la que brota la acción. En este sentido, para una persona moral o espiritualmente rica, una simple ofensa puede no entrañar los mismos resultados que la misma ofensa puede tener sobre alguien carente de tales virtudes protectoras. Y, de un modo análogo a lo que ocurre con la justicia humana, tampoco se castiga igual a quien comete una falta por primera vez que a un reincidente.

De este tipo de reacción modificada el Buda habló a continuación de la cita que hemos mencionado anteriormente:

“Tomemos, por ejemplo, el caso de que una persona cometa un mal menor y la lleve al infierno. Pero si la misma ofensa es cometida por otra persona, tal vez sus resultados puedan ser experimentados durante toda su vida sin que aparezca (en el futuro) el menor residuo de una reacción.

¿Cuál es el tipo de persona a quien una ofensa de este tipo puede conducir al infierno? Alguien que no ha cultivado su cuerpo, alguien que no ha cultivado la virtud, alguien que no ha ejercitado su pensamiento, alguien que no ha desarrollado la menor sabiduría, alguien con una mentalidad estrecha y con un carácter inferior que llega incluso a frivolar con su sufrimiento. Tal es el tipo de persona a quien una falta menor puede conducir al infierno.

¿Y qué tipo de persona es aquél que puede experimentar en esta vida el resultado de la misma acción sin dejar el menor rastro de residuo para el futuro? Se trata de alguien que ha cultivado su cuerpo, alguien que ha cultivado la virtud, alguien que ha ejercitado su pensamiento, alguien que ha desarrollado su sabiduría, alguien que no está limitado (por sus vicios), alguien que posee un carácter superior y no se encuentra encadenado por el mal.¹⁴ Este tipo de persona es la que puede experimentar en esta vida el resultado de la misma pequeña ofensa sin que quede el menor residuo futuro.

Supongamos que un hombre arroja un puñado de sal en un pequeño vaso de agua. ¿Pensais, monjes, que la sal salaría el agua del vaso y la haría imbebible?

-Eso haría, señor.

-¿Y por qué?

-Hay tan poca agua en el vaso que la sal la haría imbebible.

Pero supongamos, monjes, que el puñado de sal se arrojara al río Ganges

¿Se convertiría, acaso el río Ganges, en salado e imbebible?

-Ciertamente no, señor.

-¿Y por qué no?

-Grande, señor, es la masa de agua del Ganges. Un mero puñado de sal no la haría salada ni imbebible.

Suponed, por último, ¡oh monjes! que una persona deba ir a la cárcel por medio penique, un penique o cien peniques y que otro hombre no deba ir a la cárcel por ese motivo.

*¿Cuál es el tipo de persona que deberá ir a la cárcel por medio penique, un penique o cien peniques? Ciertamente se tratará de una persona pobre, de alguien que carezca de los medios para cancelar su deuda. Pero, si es rico, si es un hombre que posea los medios adecuados, no tendrá que ir a la cárcel por tal motivo”.*¹⁵

Podemos, por tanto, decir que es la acumulación de buen y mal kamma y de sus rasgos característicos dominantes, buenos o malos, los que determinan las consecuencias kámmicas. Ellos son los que determinan el mayor o menor peso del resultado y pueden llegar incluso a determinar su ocurrencia o su no ocurrencia.

Pero tampoco esto agota la posible modificación del peso de las reacciones kámmicas. Un simple vistazo a la biografía de las personas que conocemos puede mostrarnos que un sólo error, por más pequeño que éste sea, puede arruinar por completo la vida de una persona que posea un carácter intachable y que viva en circunstancias seguras, destrozando su reputación, su carrera y su felicidad, todo lo cual puede terminar deteriorando por completo su carácter. Esta crisis aparentemente desproporcionada tal vez se deba a una cadena reactiva de circunstancias agravantes que se hallan más allá de su control y depender de un poderoso mal kamma procedente de su pasado. Pero la cadena de consecuencias desagradables también puede haber sido determinada por las propias acciones de la persona, precipitada en tal caso de un modo decisivo por su error inicial y reforzadas por su descuido, su indecisión o sus decisiones incorrectas posteriores, las cuales, obviamente, son, en sí mismas, kamma negativo acumulado. Este es precisamente el caso en el que una persona con un carácter predominantemente bueno no puede impedir la maduración de un mal kamma ni debilitar la aparición de sus consecuencias. Las buenas cualidades y las buenas acciones de esa persona no serán ciertamente ineficaces pero su resultado futuro bien puede verse debilitado por la aparición de cualquier cambio o de cualquier acción negativa presente.

Considerad también el caso opuesto: Una persona de mal carácter puede, en ciertas ocasiones, actuar movido por un impulso generoso y amable y esta acción puede, a su vez, repercutir inesperada y favorablemente sobre toda su vida, mejorando decisivamente sus circunstancias externas, flexibilizando su carácter e incluso promoviendo un completo «cambio de corazón».

Aunque parezcan sencillas qué complejas son, en realidad, las situaciones de la vida humana. Esto es así porque las situaciones y sus consecuencias reflejan la complejidad de la mente, su inagotable fuente. El mismo Buda dijo: «La complejidad de la mente supera incluso la incontable diversidad del reino animal» (*Samyutta Nikaya, 12: 100*). La mente de cualquier individuo constituye una corriente interminable de procesos mentales que se hallan en continuo cambio impulsados por el flujo y el reflujo del kamma acumulado en incontables existencias pasadas. Pero esta enorme complejidad se ve incrementada por el hecho de que la vida de un individuo está estrechamente relacionada con la vida de los demás gracias a la interacción existente entre sus respectivos kammass. Tan intrincada es la red del condicionamiento kámmico que el mismo Buda lo catalogó entre uno de los cuatro «impensables» (*acinteyya*) y advirtió en contra de especular sobre este punto. Pero aunque el funcionamiento detallado del kamma escape de nuestra comprensión, el mensaje importante práctico es claro: el hecho de que los resultados kámmicos sean modificables nos libera del determinismo y de su corolario ético, el fatalismo, y mantiene constantemente abierto ante nosotros el camino de la liberación.

La «apertura» potencial de una determinada situación, sin embargo, también tiene un aspecto negativo, un elemento peligroso ya que una respuesta equivocada a la situación podría encaminarnos por un camino descendente. Para bien o para mal, es nuestra propia respuesta la que elimina la ambigüedad de la situación. Esto precisamente es lo que revela la doctrina del Buda sobre el kamma, una doctrina que enfatiza la responsabilidad moral y espiritual con respecto a uno mismo y con respecto a los demás. Es ciertamente una «enseñanza humana» porque refleja un amplio rango de elecciones, un rango mucho más amplio que el de un animal. Cualquier decisión moral del individuo puede verse seriamente limitada por la distinta carga de identificación, rechazo o ilusión y los resultados que conlleva aunque cada vez que se detiene para tomar una decisión es potencialmente libre para despojarse, al menos temporalmente, de esta carga. En este precario y preciso momento de decisión tiene la oportunidad para alzarse sobre las amenazadoras complejidades y presiones de su insondable pasado kámmico y trascender entonces, en un sólo instante, eones de esclavitud kámmica. Así pues, la atención justa capacita al ser humano para apresar ese fugaz momento y tomar una decisión inteligente.

II.

El primer afectado por una acción kámmica es su autor. Esto es aplicable tanto a las acciones verbales y corporales dirigidas hacia los demás como a los pensamientos y voliciones que no llegan a expresarse. Nosotros tal vez podamos controlar, en cierta medida, las respuestas que suscitan en nosotros nuestras propias acciones pero en modo alguno podremos controlar la forma en que responderán los demás. Esta respuesta, en realidad, puede llegar a ser muy diferente de lo que hemos pensado o esperado. Una buena acción, por ejemplo, puede tropezar con la ingratitud y una palabra amable puede encontrar una

respuesta fría e incluso hostil. Pero aunque las buenas acciones y las palabras amables pueden no tener el efecto externo deseado, ello no significa que no lo tengan para quien las realiza ya que los buenos pensamientos que las inspiran ennoblecerán su mente más todavía que si respondiera a la recepción negativa con el perdón y la paciencia más que con el enojo y el resentimiento.

Por otra parte, una acción o una palabra destinada a dañar u ofender a los demás no siempre despierta la acción hostil deseada y, en tal caso, como respondió en cierta ocasión el Buda a un brahmín que pretendía ofenderle, el «regalo inaceptado volverá al dador». Así pues, las malas acciones, las malas palabras y los pensamientos que las motivan pueden fracasar en el intento de dañar a los demás pero no, por ello, dejarán de tener un efecto dañino sobre el carácter de quien las llevó a cabo, lo cual puede tener consecuencias incluso peores que si reaccionara a la respuesta inesperada mediante la rabia o un sentimiento de rencorosa frustración. Es por ello que el Buda dijo que los seres son los propietarios y responsables de su kamma y que ésta es su inalienable posesión, que ellos son los únicos legítimos herederos de sus acciones, los únicos responsables de sus buenas o de sus malas consecuencias.

Recordar de continuo que somos los primeros afectados por nuestras palabras, nuestras acciones y nuestros pensamientos constituye una práctica excelente. Esta reflexión nos dará la fuerza necesaria para despertar el auténtico respeto y nos protegerá de todo mal. De este modo también llegaremos a comprender las siguientes palabras del Buda:

“Es este insondable cuerpo, con sus percepciones y sus sensaciones existe todo el mundo, el origen del mundo, el final del mundo y el camino que conduce al fin del mundo”.

Anguttara Nikaya, 4, 45

III.

El «mundo» del que habla el Buda está contenido dentro de este agregado de cuerpo y mente. Porque es sólo mediante la actividad de nuestras facultades sensoriales físicas y mentales que el mundo puede ser experimentado y conocido. El mundo en que vivimos está constituido por las visiones, los sonidos, los olores, los sabores, las impresiones corporales que percibimos y nuestras diversas funciones mentales (conscientes e inconscientes). Y este mundo se origina en el mismo agregado de procesos físicos y mentales que producen el acto kámmico del deseo de los seis objetos sensoriales físicos y mentales.

*“¿Si no hubiera kamma alguno madurando en la esfera de los sentidos, acaso aparecería, Ananda, cualquier esfera de existencia sensorial?
-Seguramente no, oh Señor”.*

Anguttara Nikaya, 3, 76

Así pues, el kamma es la matriz de la que surgimos (*kammayoni*), el verdadero creador del mundo y de nuestra forma de experimentar el mundo. Y es mediante nuestras acciones kámmicas mediante nuestras acciones, nuestras palabras y nuestros pensamientos, que continuamente estamos creando y recreando *este* mundo y todos los mundos que están más allá de éste. Aun nuestras buenas acciones, en la medida en que se hallen todavía bajo la influencia del deseo, del engaño y de la ignorancia, contribuyen a la creación y conservación de este mundo de sufrimiento. La Rueda de la Vida es como una rueda de molino puesta en movimiento de continuo por el kamma, fundamentalmente por sus tres raíces (el apego, el odio y la ilusión). Mientras sigamos poniendo en marcha la rueda de ese molino lo único que lograremos es crear una ilusión de progreso pero en modo alguno podremos alcanzar el «fin del mundo». Para ello es necesario detener de una vez este esfuerzo vano.

Sólo es posible romper las cadenas que nos mantienen atados al encadenamiento kámmico mediante «la eliminación del apego, del odio y de la ilusión» (*Anguttara Nikaya, 10, 174*). Y esto no puede suceder más que en el mismo agregado de cuerpo y mente en el que se origina el sufrimiento y todas sus causas. Así pues, el esperanzador mensaje de la tercera noble verdad es el de que *es posible* detener el tedioso e interminable movimiento del esfuerzo y la miseria. Si, a pesar de conocer la posibilidad de la liberación, seguimos caminando sobre la rueda de la vida es a causa de la existencia de un antiguo hábito muy difícil de romper, el hábito profundamente arraigado de aferrarnos a las nociones de «yo», de «mío» y de «identidad». Pero para ello existe también el esperanzador mensaje de la cuarta noble verdad del óctuple sendero, la existencia de un camino para curar esa adicción, un camino que nos conduce gradualmente hacia la liberación final del sufrimiento. Y todo lo que necesitamos para llevar a cabo ese proceso curativo se encuentra ya en nuestro cuerpo y en nuestra mente.

El tratamiento adecuado comienza con la comprensión correcta de la verdadera naturaleza del kamma y, con ella, de nuestra situación en el mundo. Esta comprensión puede proporcionar la fuerte motivación necesaria para asegurar la prevalencia del buen kamma en nuestra vida. Y en la medida en que profundizamos este punto por ver con más claridad la condición humana, esta misma comprensión se convertirá en el impulso que nos permitirá romper las cadenas de la esclavitud al kamma. De este modo podremos practicar diligentemente y también aplicar toda nuestra actividad y sus consecuencias a la más noble de todas las actividades, la liberación final de uno mismo y de todos los seres sensibles.

"*Kamma and its Fruit*", ensayo de Nyanaponika Thera extraído de "*The Vision of Dhamma: The Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*" de Bhikku Bodhi, Samuel Weiser, Maine, 1986.
Traducción de David Gonzalez Raga para el PEB.

Notas:

¹³. Com.: una vida religiosa conduce a la erradicación del kamma.

¹⁴. Según el comentario, esto se refiere al *Arahat*, con respecto a las ofensas que haya cometido en su vida anterior a lograr el estado de *Arahat* o en existencias anteriores. En este caso, no se encuentra circunscrito a las fuerzas limitadoras del apego, el rechazo y la ilusión.

¹⁵. La aplicación de estos dos símiles al kamma y a sus frutos que el texto original nos ofrece íntegramente corresponden al segundo y tercer párrafos de esta cita.

III. La Verdad de la Cesación del Sufrimiento.

LA DESTRUCCION DEL SUFRIMIENTO

I. La Verdad de la Felicidad

En general, la verdad del sufrimiento suele ser considerada como la esencia o el rasgo más característico del Budismo. Pero quienes subrayan este punto olvidan que ésta no es más que una parte de la verdad. Como ya hemos visto, el Buda tomaba el hecho del sufrimiento sólo como el punto de partida de su doctrina y, después de haber mostrado el valor axiomático y la universalidad de la tesis fundamental del sufrimiento, se ocupaba de su antítesis, la verdad de la felicidad.

El Buda se refiere filosóficamente a esto como «La Verdad de la cesación del sufrimiento» (*dukkha-nirodho ariya-sacca*), una expresión que tiene la ventaja de no introducir una nueva magnitud en la concisa fórmula de las Cuatro Nobles Verdades, que trata de combinar todos los factores bajo un sólo denominador.

Pero las sagradas escrituras no se cansan de repetir que la cesación del sufrimiento es la suprema felicidad y que cada paso hacia ese objetivo despierta en nosotros una felicidad creciente.

*"Felizmente vivimos sin odio entre quienes odian.
Felizmente vivimos sin codicia entre los codiciosos.
Felizmente vivimos gozosos, como dioses resplandecientes".*

(Dhammapada, 197-200.)

Cuanto más se emancipe el ser humano de la codicia, del odio y de la ignorancia, mayor será su felicidad. El Buda definía al *nibbana* como la liberación perfecta de estos grilletes y lo denominaba la felicidad suprema: «*nibbana paramam sukham*» (*Dhammapada*, 203-204).

Este hecho es ilustrado por aquel episodio que, según el *Mahavagga*, tuvo lugar inmediatamente después de la iluminación del Buda. Según este relato, el Buda permaneció entonces durante varios minutos en un éxtasis de felicidad. Sin embargo, si lo tomamos en su sentido ordinario, el término «éxtasis» no resulta del todo adecuado porque conlleva el sentido de algo externo a uno mismo y el estado del Buda, por el contrario, era extraordinariamente tranquilo y sereno. Se trataba de una felicidad extática en el sentido de que suponía una liberación de las preocupaciones egoístas, más allá del dominio del ego y de las consideraciones mundanas. Desde el punto de vista de la psicología humana ordinaria éste es un estado libre de todas las emociones que, no obstante, nada tiene que ver con la indiferencia ni con los estados negativos de la mente sino con un equilibrio espiritual muy intenso y positivo (*tatramajjhata*), la beatitud de la armonía perfecta. No se trata, por tanto, de la felicidad que acompaña a la satisfacción personal sino, más bien, de una felicidad de carácter universal que no se halla sujeta a consideraciones individuales sino a un insight en las leyes de la Realidad.

Esto explica la utilización de términos tan aparentemente contradictorios como «ecuanimidad» (*upekkha*) y «felicidad» (*sukha*) en la frase «*upekkhako satima sukha viharati*», como también la presencia de la felicidad incluso en el cuarto estadio de la meditación (*jhana*), en el que se logra la ecuanimidad y en el que se dice que desaparecen tanto el gozo como la tristeza.

El mismo Buda describe su experiencia del siguiente modo: «Al rechazar el gozo y la tristeza, al rechazar las alegrías y tristezas anteriores, moré en el cuarto *jhana*, donde se extinguen la alegría y la tristeza y surge un estado de lucidez y pura ecuanimidad. Pero la *felicidad* en la que esa forma apareció no obsesionó mi mente».

Durante el período de su práctica ascética de entrenamiento yóguico, los sentimientos de alegría y tristeza habían llegado a ser tan extraños para el Buda que los experimentó como un peligro que debería ser evitado. Pero finalmente, viendo lo estéril de esa actitud, superó su temor recordando su experiencia anterior de meditación en la que sintió, por vez primera, esa felicidad interna y decidió fortalecer su debilitado cuerpo y preparar el terreno para el remedio que acababa de descubrir. El ascético brahmán consideraba que el sufrimiento que proporcionaba el ascetismo era un camino para alcanzar la liberación pero el Buda, por el contrario, descubrió la felicidad de la concentración de la mente como una de las formas más importantes de alcanzar el *nibbana*. Pero, exactamente del mismo modo, la alegría debería agitar o perturbar la mente tanto como el sufrimiento. Finalmente, la alegría se funde con el estado de serenidad sublime que perdura, como vemos, hasta en los estadios más elevados de internalización, después de haber trascendido el placer, el sufrimiento y cual-

quier otra emoción. En ese estado sublime, se armonizan todos los desequilibrios producidos por el pensamiento y por el sentimiento, por la mente y por el corazón. En su lugar queda la bendita conciencia de nosotros mismos que sólo puede ser descrita en términos negativos (del mismo modo que sólo es posible decir del *nibbana* lo que no es, sin dudar; por tanto, de su realidad). El hecho de que una habitación permanezca vacía no supone que sea irreal o, dicho de otro modo, el concepto «espacio» es la ausencia de todas las cosas que ocupan el espacio. Desde el punto de vista del espacio, las «cosas» son el principio negativo pero, desde el punto de vista de las cosas, el principio negativo es el espacio. Del mismo modo, la felicidad sublime y el *nibbana* -en donde es experimentada en su perfección última- aparece, desde el punto de vista del hombre promedio, negativo, vacío e irreal, mientras que, por el contrario, desde el punto de vista de la experiencia superior, este «mundo» es el irreal y negativo.

II. La Importancia de la Alegría y del Sufrimiento, según el Abhidhamma

La importancia de la alegría y del sufrimiento es un tema recurrente del Budismo y suele ser resuelto desde un punto de vista más que subjetivo. Pero el *Abhidhamma*, el sistema psicológico budista, nos capacita para juzgar este tema de un modo más objetivo.

La felicidad del ser humano es inversamente proporcional al odio y la aversión (*dosa y patigha*), los productos de la ilusión (*moha*). El sufrimiento, a fin de cuentas, no es sino la lucha vana que sostiene la voluntad en contra de los obstáculos creados por su propia tendencia a la separación y a la limitación. Consecuentemente, el sufrimiento y el sufrimiento mental (*domanasa*) sólo aparece en el *Abidhamma* en las dos facetas ligadas a la aversión (*patigha*) -el sufrimiento corporal sólo puede ser comprendido como un efecto posterior, como un resultado kármico (*vipaka*)- mientras que la alegría aparece en las sesenta y tres clases de conciencia. De éstos, sólo cuatro pertenecen al grupo de los estados mentales insanos, catorce pertenecen al grupo de los estados sanos y neutrales de la conciencia-sensación (*kamavacara*) y los *cuarenta y cuatro* restantes pertenecen a la conciencia superior (*rupa-arupavacara-cittani*) y a los tipos más elevados de conciencia (*lokkutara-cittani*).

En otras palabras, de las ciento veintiuna clases de conciencia de las que habla la psicología budista, sesenta y tres de ellas van acompañadas por la alegría y sólo tres son sufrimientoosas, mientras que las cuarenta y cinco clases restantes son indiferentes. Es casi imposible encontrar mejor refutación del pesimismo que esta afirmación. ¡Qué engañado está el ser humano, morando en los tres estados sufrimientoosos de conciencia, cuando dispone de tantas posibilidades de experimentar la felicidad! ¡Cuántas perspectivas abre este conocimiento a quienes luchan denodadamente por salir del sufrimiento, por más débil que éste sea! Cuanto más progresa el ser humano más radiante y gozosa será su

conciencia. La felicidad, en realidad, es la marca distintiva del avance en este camino. A lo largo del camino esta felicidad va creciendo y se va haciendo más y más sublime hasta llegar a irradiar del rostro del Iluminado como esa sonrisa sutil en la que se entremezclan la sabiduría, la compasión y el amor que todo lo engloba.

Tal vez, uno podría objetar que los datos que nos proporciona el *Abhidhamma* no son objetivables ni científicamente demostrables y que, por consiguiente, carecen de validez universal. Pero no es esto lo que nos importa aquí porque estamos tratando con los productos de la experiencia vital y ésta no puede, por tanto, ser más que subjetiva. Aunque el *Abhidhamma* articule lógicamente estos productos y los haya convertido en una verdadera obra de arte espiritual, no se trata, sin embargo de una mera inferencia lógica y, por tanto, no pueden ser demostrados por medio de la lógica sino tan sólo mediante una experiencia siempre renovada, la actualización del mismo estado y de la misma condición mental desde la que se estableció este sistema psicológico. Lo que realmente nos parece importante de esta visión es precisamente ese elemento subjetivo que expresa la actitud tan poco ambigua del Budismo primitivo. Esto es, desde el punto de vista histórico y también desde el punto de vista puramente epistemológico y religioso (práctico), lo fundamental.

Al igual que ocurre en el caso del sufrimiento, también podemos distinguir tres grandes grupos y grados de alegría y de felicidad. El primero de ellos es el *físico*, el bienestar corporal y el placer sensual (*kayika sukha*), el siguiente es la alegría mental (*kamavacara-somanassa*), que consiste en la satisfacción de los intereses intelectuales y de las tendencias emocionales condicionadas y limitadas individualmente y el último de ellos es el puro gozo de la felicidad (*cetasika sukha*), ajeno a todo interés egoísta y a toda limitación individual, un gozo que participa de la felicidad de los demás (*mudita*) y en el que un ethos universal lleva al individuo más allá de las fronteras de la experiencia mundana (*lokuttara*).

Una vez que el Buda actualizó este estado superior de felicidad, se vio enfrentado a la tarea de diseñar un camino que condujera desde el estado de conciencia (*lokiya citta*) ordinario (mundano) hasta el logro de la beatitud supramundana. Este camino constituye la cuarta y más importante de las Cuatro Nobles Verdades, el Octuple Camino que conduce a la liberación del sufrimiento.

Sea que los Budas aparezcan en el mundo o que no aparezcan en él, sigue siendo un hecho, una condición inmutable de la existencia y una ley eterna, que todas las formaciones kármicas (*sankhara*) son impermanentes (*anicca*). Un Buda descubrió y dominó este hecho y, cuando lo hubo descubierto y dominado, anunció, proclamó, predicó, reveló, enseñó y explicó completamente que todos los sankharas son impermanentes.

Sea que los Budas aparezcan en el mundo o que no aparezcan en él, sigue siendo un hecho, una condición inmutable de la existencia y una ley eterna, que todas las formaciones kármicas están sujetas al sufrimiento (*dukkha*). Un Buda

descubrió y dominó este hecho y, cuando lo hubo descubierto y dominado, anunció, proclamó, predicó, reveló, enseñó y explicó completamente que todos los *sankharas* están sujetos al sufrimiento.

Sea que los Budas aparezcan en el mundo o que no aparezcan en él, sigue siendo un hecho, una condición inmutable de la existencia y una ley eterna, que nada de lo que existe (*sabbe dhamma*) es absoluto (*anatta*, es decir, que no existe una entidad egoica inmutable o absoluta). Un buda descubrió y dominó este hecho y, cuando lo hubo descubierto y dominado, anunció, proclamó, predicó, reveló, enseñó y explicó completamente que nada de lo que existe es absoluto (carece de ego permanente).

Lama Anagarika Govinda,
The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, III, 3.
New York: Samuel Weiser, 1974.
Traducción de David González Raga para el PEB.

IV. El Camino de la Cesación del Sufrimiento

EL CAMINO DE LA LIBERACION

I. El Octuple Camino

La tercera Noble Verdad es la «Verdad de la Felicidad». El Octuple Camino constituye el origen de la felicidad, es decir, del *nibbana* porque, correctamente entendido, el primer paso del camino consiste en el conocimiento -o, cuanto menos, en el reconocimiento- del hecho del sufrimiento, de sus orígenes, de la posibilidad de su destrucción y del camino que conduce a la liberación del sufrimiento. En otras palabras, quien quiera adoptar el camino de la liberación debe ser consciente de la imperfección de su estado de existencia presente y debe tener el sincero deseo de trascenderlo. La cuarta verdad resume las conclusiones de las tres verdades anteriores y señala los pasos concretos que hay que dar para llegar a este objetivo. Esto es muy característico del método enseñado por el Buda. El Buda no quiere seguidores ciegos que sigan literalmente sus instrucciones ignorando las razones que las justifican. El Buda no valoraba las acciones humanas en función de sus efectos externos sino de su motivación, de la actitud de la conciencia desde la que se realizan. El Buda no quería discípulos que confiaran ciegamente en la autoridad de su sabiduría sino discípulos que le siguieran en razón de su comprensión de la verdad de su enseñanza. El Buda sólo pedía un tipo de fe a quienes querían seguir su camino, la fe en sus propias fuerzas. Esto no supone una especie de frío racionalismo sino la armoniosa cooperación de *todas* las fuerzas del psiquismo humano, entre las cuales el intelecto sirve como principio rector y discriminador (*paññindriya*). Al comienzo, las limitaciones de la conciencia individual dificultan la comprensión plena del significado de las Cuatro Nobles Verdades (de otro modo, la liberación sería alcanzada de inmediato y el resto de los pasos serían innecesarios). El sufrimiento y su causa inmediata son tan evidentes en cada fase de la vida que la mera observación y el análisis de las propias limitadas experiencias en la dirección indicada por el Buda bastan para convencer a un hombre pensante de la razón y de la aceptabilidad de las afirmaciones del Buda. Y esto automáticamente

estimula la voluntad del hombre y le confiere una cierta dirección, despertando entonces en él la *intención justa (samma samkappa)* en conformidad con el objetivo de la liberación.

El apego y el odio (*lobha y dosa*) constituyen los principales obstáculos del camino. Es por ello que el primer paso consiste en mantener a la mente libre de esas cualidades y en ir reemplazándolas gradualmente por sus opuestos positivos, la caridad y el amor (*dana y metta*, que se corresponden con *alobha* y *adosa*, respectivamente).

Los siguientes tres pasos consisten en la puesta en práctica de estas intenciones justas mediante la *recta palabra (samma vaca)*, la *recta acción (samma kammanta)* y el *recto sustentamiento (samma ajiva)*.

La *recta palabra (samma vaca)* se define como abstenerse de mentir, abstenerse de los chismes, abstenerse de decir groserías y abstenerse de sostener charlas frívolas. Esto no debe ser comprendido tan sólo en su aspecto negativo sino que también debe ser considerado en su aspecto positivo, tal y como afirma el *Anguttara-Nikaya, X*, pág. 176: «*Dice la verdad, es sincero, veraz, fidedigno... no miente a sabiendas, ni en beneficio propio, ni en beneficio ajeno por nada en el mundo. Lo que escucha aquí no lo repite allí, por no causar discordia... De este modo, trata de unir a los que están divididos y fomenta la unión de quienes están ya unidos. Le complace la concordia, se deleita y disfruta con la concordia y fomenta la concordia con sus palabras. Evita y se abstiene de decir groserías. Sólo dice palabras suaves, amables al oído, afables y cordiales. Sus palabras son corteses, amistosas y agradables para todos. También evita y se abstiene de las charlas frívolas. Habla en el momento oportuno, se ajusta a los hechos, su conversación es provechosa, habla del dhamma y de la disciplina; sus palabras son como un tesoro, son pronunciadas en el momento oportuno, razonables, moderadas y perspicuas. Este es el recto hablar*».

La *recta acción (samma kammanta)* se define como la abstención de matar, de robar y de mantener una conducta sexual ilícita. El aspecto positivo de esta definición está indicado por las palabras: «*Sin pelo ni espada, se muestra deseoso de bienestar para todos los seres sensibles, consciente y lleno de afecto espontáneo*».

El *recto sustentamiento (samma ajiva)* se define como la abstención de comerciar con actividades y ocupaciones que son dañinas para el bienestar de los demás como, por ejemplo, el tráfico de armas, comerciar con seres humanos, con seres vivos, con venenos y con intoxicantes. También deben ser evitados el engaño, el fraude, la adivinación, las trampas y la usura. El recto sustentamiento, por tanto, tiene que ver con llevar una vida pura, correcta y útil, una vida, en suma, que fomente tanto nuestro propio bienestar corporal y espiritual como el bienestar corporal y espiritual de todos los seres.

El sexto paso del Octuple Camino es el recto esfuerzo (*samma vayama*), que atraviesa cuatro fases: (1) impedir el surgimiento de estados perjudiciales que todavía no hayan surgido, (2) alejar los estados perjudiciales que ya hayan surgido, (3) promover los estados provechosos que no hayan surgido todavía y (4) fomentar los estados provechosos que ya hayan surgido.

Las buenas cualidades que han de ser desarrolladas y cultivadas son los siete factores de la iluminación (*satta bojjhanga*), a saber: atención plena (*sati*), discernir la verdad (*damma-vicaya*), energía (*viriyā*), raptó (*pīti*), serenidad (*passaddhi*), concentración (*samadhi*) y ecuanimidad (*upekkha*).

El séptimo y el octavo paso del Camino tienen más directamente que ver con estos factores bajo los aspectos de *sati* y *samadhi*.

La atención plena (*sati*) es descrita como una contemplación cuádruple, es decir, una concentración que implica al cuerpo (*kaya*), las sensaciones (*vedana*), la mente (*citta*) y los fenómenos (*dhamma*). Estas contemplaciones son fundamentalmente analíticas y anticipan, en muchos sentidos, los métodos y los efectos del moderno psicoanálisis. Pero el sistema psíquico budista no se limita al análisis y al control de la conciencia tal como es sino da todavía un paso más allá hacia el logro de una síntesis o intensificación superior de la conciencia mediante el *samadhi*.

La recta concentración (*samma samadhi*) constituye el octavo paso del camino. Sus objetos son los del séptimo paso y sus factores clave los del sexto. Pero mientras que anteriormente los siete factores de la iluminación sólo existen en forma germinal, alcanzan su plena madurez en el *samadhi*. Y mientras que los objetos del séptimo paso todavía permanecen en el dominio del pensamiento discursivo (o conceptual), en el octavo paso son elevados al reino de la conciencia intuitiva o realización. Así pues, la concentración, aunque no llega a agotar el significado del *samadhi*, constituye su clave característica. En este sentido, debemos recordar que la concentración es equiparable a una transformación de la conciencia ya que elimina la tensión entre sujeto y objeto o, mejor dicho, elimina la posibilidad misma de esta discriminación conceptual a través de la fuerza sintetizadora de la experiencia pura. La llamo experiencia pura porque no está reflejada ni teñida por el pensamiento ni por las ideas preconcebidas y, por consiguiente, está libre de la ilusión y de sus correlatos, la atracción y el rechazo, el apego y la aversión.

Cuando esta experiencia es lo suficientemente profunda como para impregnar toda nuestra conciencia, llegando a sus mismas raíces (*sankhara*) y motivaciones fundamentales (*hetu*), se alcanza la liberación (*nibbana*). Pero en el caso de que la experiencia no sea tan intensa y sólo tenga una influencia temporal o, dicho de otro modo, limitada, sobre nuestra mente, puede ampliar nuestra visión, fortalecer nuestra confianza, profundizar nuestra visión, reducir nuestras preocupaciones y purificar nuestras intenciones.

Así pues, la recta concentración constituye el fundamento de la recta visión, de la recta aspiración y del resto de los pasos del Noble Octuple Sendero, experimentados ahora en un nivel superior de esta progresión espiralada (ver diagrama) que prosigue hasta que se alcanza la liberación completa.

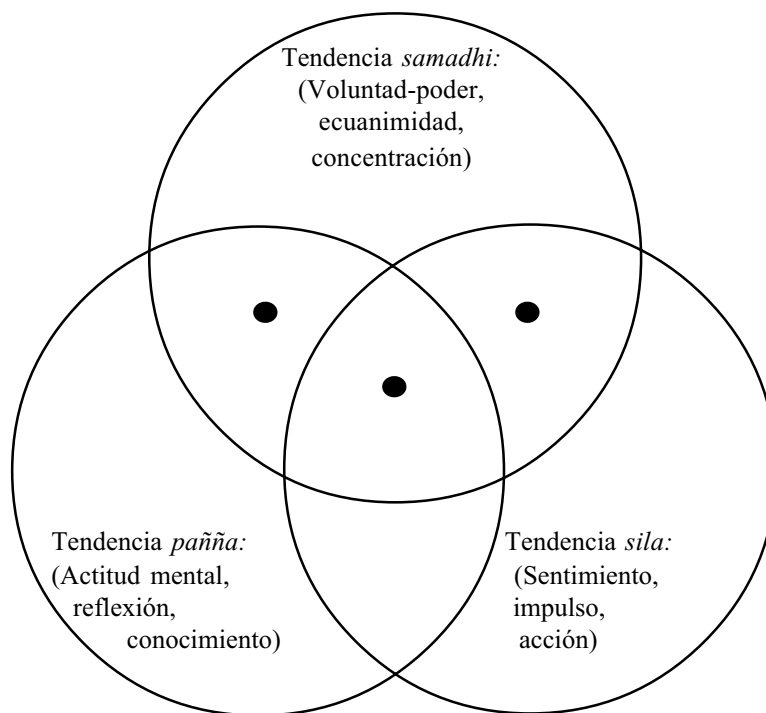
Si analizamos detenidamente el Octuple Sendero llegaremos finalmente a descubrir que está basado en tres principios fundamentales: la moral (*sila*), la concentración (*samadhi*) y la sabiduría (*pañña*). La recta palabra, la recta acción y el recto sustentamiento representan los principios sobre los que se asienta la moral (*sila*). El recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración representan los principios básicos de la concentración (*samadhi*). La recta visión y la recta aspiración, por último, representan el principio de la sabiduría (*pañña*).

La iluminación es la forma superior de la sabiduría (*samma sambodhi*) que, en sus inicios, consiste en la búsqueda sincera de la verdad y en el reconocimiento ecuánime de las leyes de la vida características de la experiencia humana. Como tal, es llamada recta visión o recta comprensión (*sama ditthi*) y es imprescindible para la actitud espiritual del Budismo, que la considera como el primer paso en el camino de la liberación, un paso sin el cual la moral y la concentración carecen de todo valor. Desde este punto de vista, la moral no es sino la expresión práctica de la recta comprensión. Cuando un hombre actúa de acuerdo a ciertas reglas simplemente porque teme el castigo o porque espera cierta recompensa esta moral carece de todo valor. Según la perspectiva budista, la moral no es la causa sino el resultado de nuestra actitud espiritual. El verdadero significado de la moral (*sila*) consiste en la armonía entre nuestra actitud espiritual y nuestras acciones, es decir, en nuestra veracidad interna. Y es por ello que el samadhi no es posible sin sila porque la concentración no puede lograrse sin armonía. El samadhi es la perfección suprema de la armonía.

En resumen: La sabiduría (*pañña*) es la armonía entre nuestra mente y las leyes de la realidad. La moral (*sila*) es la armonía entre nuestras convicciones y nuestras acciones. El *samadhi* es la armonía entre nuestro sentimiento, nuestro conocimiento y nuestra voluntad, la unidad de todas nuestras fuerzas creativas en la experiencia de una realidad superior.

II. La Relación Existente entre las Cuatro Nobles Verdades, el Octuple Sendero y los Doce Enunciados del Origen Interdependiente (*Paticcasamuppada*)

Antes de concluir este capítulo será útil ver la inseparable relación existente entre las Cuatro Nobles Verdades, el Octuple Sendero y los Doce Enunciados del Origen Interdependiente, no sólo en lo que respecta a su sucesión genética o temporal sino también en sus relaciones simultáneas y en los intrincados paralelismos existentes entre sus elementos constitutivos.



Las tres tendencias del Octuple Sendero y la espiral del progreso:

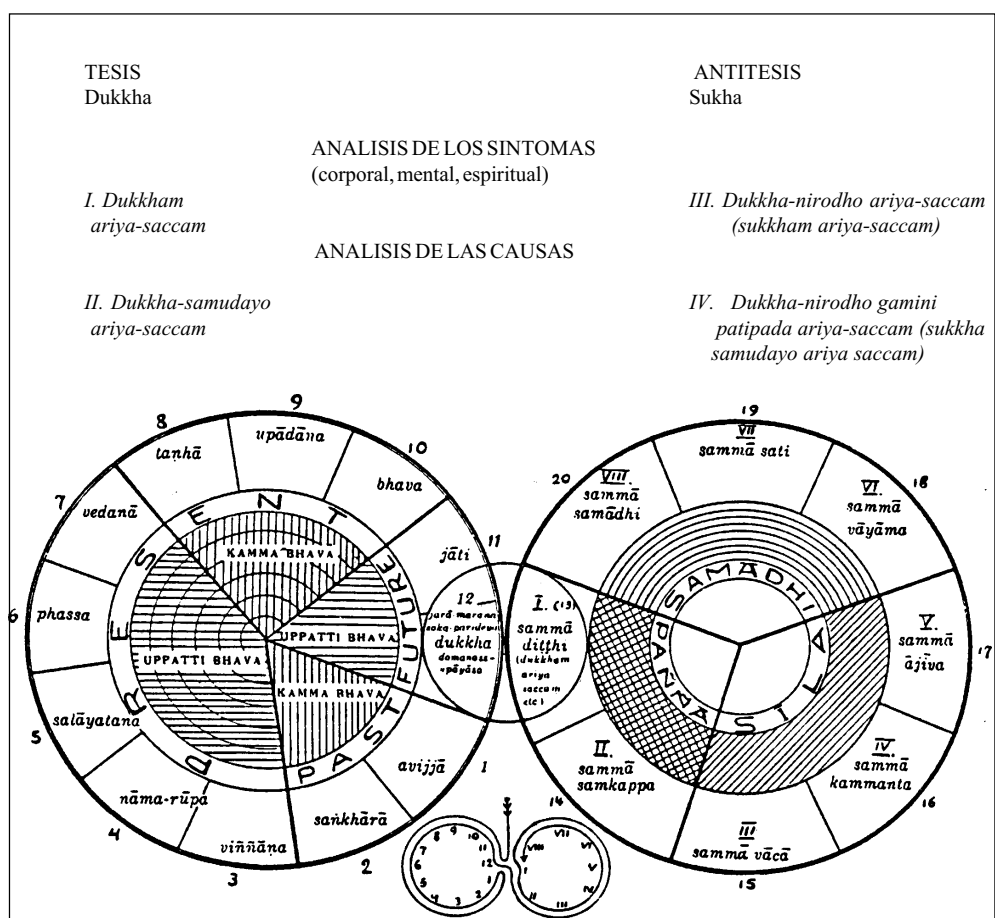
- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 1. <i>samma ditthi</i> | 5. <i>samma ajiva</i> |
| 2. <i>samma samkappa</i> | 6. <i>samma vayama</i> |
| 3. <i>samma vaca</i> | 7. <i>samma sati</i> |
| 4. <i>samma kammanta</i> | 8. <i>samma samadhi</i> |

Las Cuatro Nobles Verdades engloban tanto a los enunciados del Origen Interdependiente como al Octuple Sendero. Los primeros pasos de éste, por su parte, se refieren a las Cuatro Nobles Verdades y, en consecuencia, también se refieren necesariamente a los enunciados del Origen Interdependiente. Las Cuatro Nobles Verdades constituyen el marco general del Budismo, en el que el problema fundamental se presenta en forma de una *tesis* y de su *antítesis*, que pueden ser englobadas bajo dos epígrafes: *dukkha* y *sukha*. El análisis de cada uno de ellos abarca (1) sus síntomas y (2) sus causas o condiciones. La primera y la tercera Noble Verdad se refieren a la primera parte de este análisis mientras que la segunda y la cuarta, por su parte, se ocupan del análisis de las condiciones bajo las cuales se originan aquellos síntomas. En lo que respecta a *dukkha*, la investigación sobre las causas es realizada por el dodecáduple *paticcasamuppaha* y, con respecto a *sukha*, el Octuple Sendero (*atthangika magga*) se ocupa de las condiciones de la felicidad y de las causas de la liberación.

Estas dos fórmulas, que resumen las enseñanzas filosóficas y prácticas del Budismo, pueden ser representadas por dos círculos (porque los elementos constitutivos de cada una de ellas no está limitada por un comienzo ni por un final absoluto). Cada factor, en realidad, depende de los demás determinando, de este

modo, un número ilimitado de relaciones dentro de cada uno de los círculos. La figura también representa la relación existente entre ambos círculos por el punto de contacto, es decir, por lo que es común a ambas fórmulas: la ineludibilidad del sufrimiento.

El *Patīccasamuppāda* muestra la forma en que el individuo que se halla bajo la influencia de la ilusión atraviesa diferentes experiencias y estadios de conciencia hasta llegar a un punto en el que el sufrimiento llega a ser tan intenso que comienza a contemplar su origen. En este momento invierte su actitud, se ocupa de buscar el origen del sufrimiento (sea por su propio esfuerzo intelectual o con la ayuda de los demás) y comienza a comprender la naturaleza del sufrimiento. Este es, de hecho, el primer paso en una nueva dirección, el primer paso del Octuple Sendero. Así pues, el sufrimiento es el punto crítico que conduce de la rueda de la causación al camino de la liberación. Y cada nuevo paso en este camino neutraliza los factores opuestos correspondientes del *Patīccasamuppāda*. El diagrama que mostramos a continuación ilustra este paralelismo entre los elementos constituyentes de los dos círculos, en el que el segundo determina el movimiento (desarrollo) del primero en la dirección opuesta.



El carácter relativo y móvil de los términos psicológicos y la naturaleza dinámica de las dos fórmulas que representan procesos vitales (pero no los dos términos de una ecuación matemática) determina que el paralelismo que acabamos de mencionar sea más una cuestión de movimiento correlativo (aunque ciertamente en dirección opuesta) que de pares absolutos de opuestos de magnitudes complementarias. Es con estas reservas que hemos tratado de mostrar la relación complementaria existente entre los distintos constituyentes de las dos fórmulas en el diagrama adjunto. Finalicemos ahora tratando de explicar esta relación:

1. *Samma ditti* consiste en la recta comprensión del sufrimiento (*dukkha*), de sus causas y de la forma de eliminarlo.

2. *Samma samkappa* es la intención consciente, que se fundamenta en el conocimiento del paso previo y, por consiguiente, contrarresta las tendencias subconscientes (*sankhara*) basadas en la ignorancia (*avijja*).

3. *Samma vaca* consiste en la recta formulación del pensamiento (pensamiento discursivo) y de su expresión (recta palabra), lo cual implica el control de la mente consciente (*viññana*, en contraste con el subconsciente: *sankhara*).

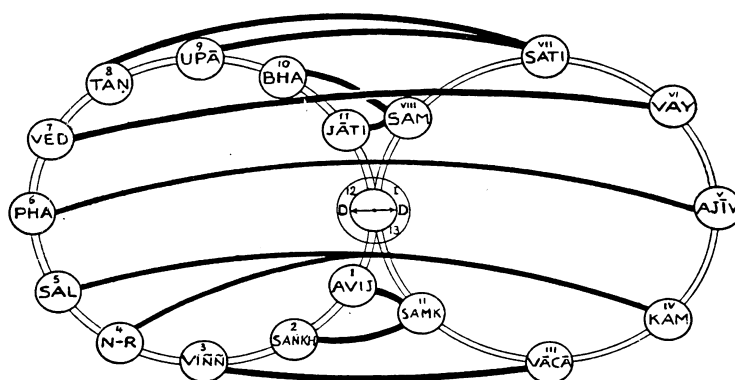
4. *Samma kammanta*, la recta acción, implica el control del aparato psicofísico (*nama-rupa*) y de sus órganos sensoriales (*salayatana*).

5. *Samma avijja*, la recta sustentación, concierne a nuestra vida exterior y al control de nuestras relaciones y contactos (*phassa*).

6. *Sama vayama* es el esfuerzo consciente, la energía dirigida por el conocimiento, que contrarresta los impulsos emocionales descontrolados (*vedana*).

7. *Samma sati*, la recta atención, es el opuesto del deseo (*tanha*) y del apego (*upadana*).

8. *Samma samadhi* es el estado de concentración y unificación perfecta de todas las fuerzas creativas que controla el proceso del devenir (*bhava*), determina el renacimiento (*jati*) y termina haciendo de él un objetivo, junto a todo el sufrimiento al que se encuentra indisolublemente unido.



Relaciones existentes entre los elementos constitutivos del Octuple Sendero y el Patichsamuppada (mostrando su paralelismo intrínseco).

Lama Anagarika Govinda,
The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, III, 4. New York: Samuel Weiser, 1974.
 Traducción de David González Raga para el PEB.

Los Treinta y Siete Aspectos de la Iluminación y las Tres Concentraciones. (Según el *Mahaprasñāparamitasastra* de Nagarjuna).

Introducción.

I. Relación de los treinta y siete aspectos.

La cuarta Noble verdad predicada por el Buda en su sermón de Benarés tiene por título el Camino de la destrucción del sufrimiento, y trata del Noble Camino Octuple. Este último es el punto culminante de un método de liberación que comprende una multitud de ejercicios espirituales más o menos eficaces. Los más importantes - entre los que se contará el Noble Sendero Octuple- se designan con el nombre de Aspectos de la Iluminación: en pali, *bodhipakkhika* o *bodhipakkhiya*; en sánscrito *bodhipaksika*, *bodhipaksika*, *bodhipaksya* o *bodhipaka dharma*.

Definición de la *Vibhanga* : «¿Por qué se les llama *bodhipaksika*? Los dos saberes del santo, el saber de la destrucción de las impurezas (*asravaksayajñana*) y el saber que estas ya no renacerán (*anutpadajñana*) reciben el nombre de Bodhi porque contienen la inteligencia completa de las cuatro verdades. Si un dharma es favorable a esta inteligencia completa, recibe el nombre de *bodhipaksika*».

Definición del *Kosa* (VI, p. 282-284): «El *kayajñana* y el *anutpadajñana* es la Bodhi. Esta, a causa de la diferencia de los santos que la obtienen, es tripe: *svakabodhi*, *pratyekabuddhabodhi*, *anuttar asamysabodhi*. En efecto, por estos dos *jñana*, se abandona completamente la ignorancia: por el primero se sabe verdaderamente que se ha cumplido la tarea; por el segundo se sabe que no ya no habrá que cumplir la tarea. En tanto que son favorables a esta Bodhi, treinta y siete dharma son sus aspectos. Todos estos aspectos de la Bodhi son también un conjunto de cualidades, puras o impuras, nacidas del ejercicio, de la audición, de la reflexión y de la meditación».

II. Definición canónica de los 37 aspectos.

1. Los 4 *smrtyupasthana*.

Los cuatro Fundamentos de la Atención.

¡Oh monjes! Sólo hay una vía para la purificación de los seres, para ir más allá de la pena y de las lamentaciones, para la desaparición del sufrimiento y de la tristeza, para la conquista del recto camino, para la realización del Nirvana: son los cuatro fundamentos-de-la-atención. ¿Cuáles son estos cuatro?

1. El monje permanece considerando el cuerpo en el cuerpo, enérgico, consciente, atento hasta el punto de controlar en el mundo la codicia y la tristeza.

2. Permanece considerando la sensación en las sensaciones, enérgico, consciente, atento hasta el punto de controlar en el mundo la codicia y la tristeza.

3. Permanece considerando el pensamiento en el pensamiento, enérgico, consciente, atento hasta el punto de controlar en el mundo la codicia y la tristeza.

4. Permanece considerando el dharma en los dharma, enérgico, consciente, atento hasta el punto de controlar en el mundo la codicia y la tristeza.

1. Así, el permanece considerando el cuerpo en el cuerpo interiormente (es decir, en su propio cuerpo), considerando el cuerpo en el cuerpo exteriormente (es decir, en el cuerpo de otro) o considerando el cuerpo en el cuerpo interiormente y exteriormente (a la vez).

2. Permanece considerando la sensación en las sensaciones interiormente, considerando la sensación en las sensaciones exteriormente o considerando la sensación en las sensaciones interiormente y exteriormente.

3. Permanece considerando el pensamiento en el pensamiento, considerando el pensamiento en el pensamiento interiormente, considerando el pensamiento en el pensamiento exteriormente o considerando el pensamiento en el pensamiento interiormente y exteriormente.

4. Permanece considerando los dharma en los dharma interiormente, considerando los dharma en los dharma exteriormente o considerando los dharma en los dharma interiormente y exteriormente.

2. Los 4 *samyakpradhna*.

Los cuatro esfuerzos correctos:

1. Aquí el monje engendra una gran resolución, se esfuerza, acciona su energía, estimula su pensamiento y hace un esfuerzo para que los dharma perjudiciales aún no nacidos no nazcan.

2. Engendra una gran resolución, se esfuerza, acciona su energía, estimula su pensamiento y hace un esfuerzo para que los dharma perjudiciales ya nacidos sean destruidos.

3. Engendra una gran resolución, se esfuerza, acciona su energía, estimula su pensamiento y hace un esfuerzo para que los dharma saludables aún no nacidos nazcan.

4. Engendra una gran resolución, se esfuerza, acciona su energía, estimula

su pensamiento y hace un esfuerzo para que los dharma saludables ya nacidos sean mantenidos, preservados, desarrollados, aumentados, cultivados y completados.

3. Los 4 rddhipda.

Los cuatro fundamentos del poder mágico:

1. Aquí el monje cultiva el fundamento del poder mágico que está provisto de la concentración de la resolución con actividades de esfuerzo, fundamento que reposa sobre la separación, que reposa sobre el desapego, que reposa sobre la destrucción y acaba en el rechazo.

2. Cultiva el fundamento del poder mágico que está provisto de la concentración de la *energía* con actividades de esfuerzo, fundamento que reposa, etc.

3. Cultiva el fundamento del poder mágico que está provisto de la concentración del *pensamiento* con actividades de esfuerzo, fundamento que reposa etc.

4. Cultiva el fundamento del poder mágico que está provista de la concentración del examen con actividades de esfuerzo, fundamento que reposa etc.

Definición de los cuatro *samadhi* que constituyen los fundamentos del poder mágico:

La concentración, la aplicación del pensamiento sobre un solo objeto que el monje obtiene apoyándose sobre (dándole el predominio a) la resolución, la energía, el pensamiento o el examen se llama respectivamente concentración de resolución, concentración de la energía, concentración del pensamiento o concentración del examen.

4. Las 5 indriya.

Las cinco facultades

Estas cinco facultades espirituales, que no hay que confundir con los cinco órganos llamados también *indriya*, vienen mencionados frecuentemente en los textos canónicos, pero raramente definidos *in extenso*, y las definiciones dadas en ellos raramente son idénticas. No existe ninguna deficiencia clásica, como ocurría con los otros aspectos.

"He aquí, ¡oh monjes!, las cinco facultades. ¿Cuáles son estas cinco? La facultad de fe, la facultad de energía, la facultad de atención, la facultad de concentración y la facultad de sabiduría.

1. ¿Qué es la *facultad de fe*? Aquí, el noble discípulo tiene la fe; cree en el Despertar del Tathagata y dice: Ese Bienaventurado es santo, perfecta y plenamente iluminado, provisto de ciencias y prácticas, bienvenido, conocedor del mundo, sin superior, conductor de hombres que hay que domar, instructor de los dioses y de los hombres, budha y bienaventurados. Esto se llama la

facultad de fe.

2. ¿Qué es la *facultad de energía*? Aquí, el noble discípulo permanece en energía activa para destruir los dharma perjudiciales y para producir los dharma saludables; está firme, con un valor probado, y no rechaza la carga de los dharma saludables. Esto se llama la facultad de energía.

3. ¿Qué es la *facultad de atención*? Aquí, el noble discípulo está atento, dotado de una atención y una discriminación supremas, acordándose y recordando sin cesar lo que se ha hecho y dicho mucho tiempo antes. Esto se llama la facultad de atención.

4. ¿Qué es la *facultad de concentración*? Aquí, el noble discípulo, haciendo de la renuncia el objetivo de su pensamiento, obtiene la concentración, obtiene la aplicación del pensamiento sobre un solo objeto. Esto se llama la facultad de concentración.

5. ¿Qué es la *facultad de sabiduría*? Aquí, el noble discípulo está provisto de sabiduría: está dotado de sabiduría para determinar el surgimiento y la caída de las cosas, sabiduría que es noble, penetrante, conducente a la perfecta destrucción del sufrimiento.

1. ¿Dónde se encuentra, ¡oh monjes!, la *facultad de fe*?

En los cuatro mientros de la entrada en la corriente. Ahí se encuentra la facultad de fe.

2. ¿Dónde se encuentra la *facultad de energía*?

Es los cuatro esfuerzos correctos. Ahí es donde

3. ¿Dónde se encuentra la *facultad de atención*?

En las cuatro fundamentos-de-la-atención. Ahí es donde ...

4. ¿Dónde se encuentra la *facultad de concentración*? En las cuatro absorciones. Ahí es donde ...

5. ¿Dónde se encuentra la *facultad de sabiduría*? En las cuatro santas verdades. Ahí es donde se encuentra la facultad de sabiduría.

5. Las 5 *bala*.

Las cinco fuerzas.

Para definir estos cinco *bala*, el *Anguttara*, III, p. 10-11, emplea exactamente los mismos términos que el *Sayutta*, V, p. 196-197, citado más arriba, utilizaba para definir los cinco *indriya*, con la excepción del *samdhibala*. Las mismas fórmulas aparecen también en la definición de los siete *bala* hecha por el *Anguttara*, IV, p. 3-4.

En efecto, se ha reconocido siempre que entre *bala* e *indriya* hay sólo una diferencia de intensidad. Cf. *Sayutta*, V, p. 220: «Igualmente, ¡oh monjes!, la facultad de fe es la fuerza de fe, y la fuerza de fe es la facultad de fe. Y así sucesivamente hasta: La facultad de sabiduría es la fuerza de sabiduría, y la fuerza de sabiduría es la facultad de sabiduría»

6. Los 7 sambodhyanga.

Los siete factores de Iluminación

Aquí, el monje cultiva los 7 factores de la iluminación llamados: 1. atención, 2. discernimiento de los dharma, 3. energía, 4. alegría, 5. relajación, 6. concentración, 7. ecuanimidad. Estos siete factores se apoyan sobre la separación, se apoyan sobre el desapego, se apoyan sobre la destrucción y acaban en el rechazo.

1. ¡Oh monjes!, cuando una atención indefectible ha surgido en el monje, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *atención* a surgido en el monje, entonces el monje desarrolla el factor-de-la-iluminación llamado atención, entonces el factor-de-la-iluminación llamado atención alcanza en el monje su pleno desarrollo.

2. Cuando el monje, permaneciendo así atento, examina, busca e investiga esta cosa por medio de la sabiduría, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *discernimiento de los dharma* a surgido en él...

3. Cuando en ese monje que examina, busca e investiga esta cosa por medio de la sabiduría surge una energía sin pereza, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *energía* a surgido en él...

4. Cuando en ese monje enérgico se produce una alegría espiritual, entonces ese factor-de-la-iluminación llamado *alegría* a surgido en él...

5. Cuando, en ese monje de espíritu alegre, el cuerpo se relaja y el pensamiento se relaja también, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *relajación* a surgido en él...

6. Cuando, en ese monje de cuerpo relajado y feliz, el pensamiento se concentra, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *concentración* a surgido en él...

7. Cuando ese monje considera con ecuanimidad su pensamiento así concentrado, entonces el factor-de-la-iluminación llamado *ecuanimidad* está inaugurado en él, entonces el monje desarrolla el factor-de-la-iluminación llamado ecuanimidad, entonces el factor-de-la-iluminación llamado ecuanimidad alcanza en el monje su pleno desarrollo.

7. Los 8 marganga.

Los ocho miembros del Noble Sendero

He aquí el noble camino octuple: 1. el punto de vista correcto; 2. la resolución correcta; 3. la palabra correcta; 4. la acción correcta; 5. el modo de vivir correcto; 6. el esfuerzo correcto; 7. la atención correcta; 8. la concentración correcta.

1. ¿Qué es el *punto de vista correcto*? Es el saber concerniente al sufrimiento, el saber concerniente al origen del sufrimiento, el saber concerniente a la destrucción del sufrimiento, el saber concerniente al camino que conduce a la destrucción del sufrimiento.

2. ¿Qué es la *resolución correcta*? La concepción de la renuncia, la

resolución de no hacer el mal, la resolución de la no-violencia.

3. ¿Qué es la *palabra correcta*? Abstenerse de la mentira, abstenerse de la maledicencia, abstenerse de la injuria, abstenerse de la palabra ociosa.

4. ¿Qué es la *acción correcta*? Abstenerse del asesinato, abstenerse del robo, abstenerse del amor prohibido.

5. ¿Qué es el *modo de vivir correcto*? Aquí el noble discípulo, excluyendo el mal modo de vivir, asegura su subsistencia por el modo de vivir correcto.

6. ¿Qué es el *esfuerzo correcto*? Aquí el monje engendra un deseo, se esfuerza, acciona su energía, estimula su pensamiento y hace fuerza para que los dharma perjudiciales aún no nacidos nazcan. Engendra un deseo ... y hace fuerza para que los dharma perjudiciales ya nacidos sean destruidos. Engendra un deseo ... y hace fuerza para que los dharma saludables aún no nacidos nazcan. Engendra un deseo ... y hace fuerza para que los dharma saludables ya nacidos sean mantenidos, preservados, desarrollados, aumentados, cultivados y completados.

7. ¿Qué es la *atención correcta*? Aquí el monje permanece considerando el cuerpo en el cuerpo, enérgico, consciente y atento hasta el punto de controlar en el mundo la codicia y la tristeza. Asimismo permanece considerando la sensación en las sensaciones, el pensamiento en el pensamiento y los dharma en los dharma ...

8. ¿Qué es la *concentración correcta*? Aquí el monje, habiéndose separado de los deseos, habiéndose separado de los malos dharma, entra en la primera absorción, provisto de examen, provisto de juicio, fruto del desapego, que es gozo y dicha. - Por la supresión del examen y del juicio entra en la segunda absorción, paz interior, fijación del pensamiento en un punto, desprovisto de examen, desprovisto de juicio, nacido de la concentración, que es gozo y dicha. - Por la renuncia al gozo, permanece indiferente, reflexivo, consciente; experimenta la dicha en su cuerpo; entra en la tercera absorción, que los sabios dicen que es «Ecuánime, reflexivo, permaneciendo en dicha». - Por la destrucción de la dicha y por la destrucción del sufrimiento, por la supresión previa del gozo y de la pena, entra en la cuarta absorción, exenta de sufrimiento y de felicidad, purificado en la renuncia y la reflexión.

Sastra
Primera Parte

**LOS ASPECTOS DEPENDEN TAMBIÉN
DEL GRAN VEHÍCULO**

Pregunta.- Los treinta y siete aspectos son el camino de los sravaka y de los Pratyekabuddha; las seis perfecciones son el camino de los Bodhisattva-Mahasattva. ¿Por qué hablar, pues, a propósito del camino de los Bodhisattva, de cosas que conciernen [solamente] a los sravaka?

Respuesta.-

1. El Bodhisattva-Mahasattva debe ejercer todos los caminos de todos los dharma saludables. Así es como el Buddha dijo a Subhuti: «El Bodhisattva-Mahasattva

que practica la Prajñāparamita debe ejercitarse en todos los caminos de todos los buenos dharma, desde la tierra de la sabiduría seca hasta la tierra de los Buddha. Las nueve primeras tierras debe ejercerlas, pero no certificarlas; en cuanto a la tierra de los Buddha, debe ejercerla y certificarla»¹.

2. Además, ¿dónde se dice que los treinta y siete aspectos sean solamente cualidades de sravaka y de Pratyekabuddha y no constituyan el camino de los Bodhisattva? En este *Prajñāramitasāstra*, en el capítulo titulado Mahayana, el Buddha dice que [los treinta y siete aspectos], desde las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smyupastha na*) hasta los ocho factores del camino noble, están contenidos en el Triple Cesto (*tripitaka*) del Gran Vehículo²; pero no dice que los treinta y siete aspectos sean exclusivamente (*kevalam*) cosas que conciernan al Pequeño Vehículo.

El Buddha, por gran benevolencia (*mahamaitri*), predica los treinta y siete aspectos que son camino del Nirvana. Según los votos (*pranidhana*) de los seres, según las causas y condiciones kármicas (*hetupratyaya*) de los seres, cada uno encuentra su camino. El hombre que busca (*paryesate*) ser Sravaka encuentra el camino de los Sravaka; el hombre que ha plantado las raíces de bien (*kusalamula*) de los Pratyekabuddha encuentra el camino de los Pratyekabuddha; el hombre que busca la Bodhi de los Buddha, encuentra el camino del Buddha.

Según sus votos anteriores (*purvapranidhana*) y el grado agudo (*tiksna*) u obtuso (*mrdu*) de sus facultades (*indriya*), el hombre posee la gran compasión (*mahakaruna*) o no posee la gran compasión. Del mismo modo, cuando el rey-dragón (*nagaraja*) hace caer la lluvia (*vrsti*), llueve por todas partes en la tierra y llueve por todas partes indistintamente (*nirvisesam*); los grandes árboles (*mahavrksa*) y las grandes hierbas (*mahatrna*), porque sus raíces (*mula*) son grandes, reciben mucha lluvia; los pequeños árboles (*alpavrksa*) y las pequeñas hierbas (*alptrna*), porque sus raíces son pequeñas, reciben poca.

Pregunta. - ¡Sea! En ninguna parte se dice que los treinta y siete aspectos sean exclusivamente el camino de los Sravaka y de los Pratyekabuddha y no sean el camino de los Bodhisattva, pero por inducción racional (*anumana*) uno puede saberlo. El Bodhisattva que permanece mucho tiempo en el Samsara y se somete en los cinco destinos (*pañacagati*) no toma rápidamente el Nirvana. Ahora bien, los treinta y siete aspectos son solamente presentados como los coadyuvantes del Nirvana, mientras que las perfecciones (*paramita*) y la gran compasión (*mahakaruna*) de los Bodhisattva no lo son. Por eso se sabe que [los treinta y siete aspectos] no son el camino de los Bodhisattva.

Respuesta. -

1. A pesar de que el Bodhisattva permanece mucho tiempo en Samsara, debe conocer el Verdadero camino (*bhutamarga*) y los falsos caminos (*abhutamarga*), el mundo (*samsara*) y el Nirvana. Sabiendo eso, forma su gran voto (*mahapranidhana*): «Los seres son dignos de compasión; debo salvarles y atarlos a la morada incondicionada (*asamskrtapada*)». Por este dharma verdadero (*bhutadharmā*), el Bodhisattva que practica las perfecciones (*paramita*) puede llevar a la Bodhi de los Buddha. Pero aunque él ejerce y conoce este dharma, aún no ha llenado las seis perfecciones, y por eso no certifica (*na saksatkaroti*) inmediatamente este verdadero dharma.

Así el Buddha dijo: «Es como [un arquero] que, elevando la cabeza, lanza flechas al aire (*urdhvam kandam ksipati*): las flechas sucesivas se sostienen mutuamente de forma que no caen en tierra. Del mismo modo el Bodhisattva, tomando la flecha de la Prajñāparamita la dispara al aire contra las tres puertas de la liberación (*vimoksamukha*); a continuación, tomando la flecha de los medios salvíficos (*upaya*), la dispara contra la flecha de la Prajñā de modo que ella no caiga sobre el suelo del Nirvana»³.

2. Además si, como decís, el Bodhisattva reside mucho tiempo en el Samsara, debe sufrir todo tipo de sufrimientos corporales y mentales (*nanavidha kayikacaitasikaduhkha*). Si no ha obtenido el verdadero saber (*bhutajñāna*), ¿cómo podría soportar esas cosas? Por eso el Bodhisattva-Mahasattva busca los aspectos de la iluminación (*bodhipaksa*) y el verdadero saber (*bhutajñāna*). De ahí en adelante, por la fuerza de la Prajñāparamita, puede transformar (*parinamitum*) el mundo (*samsara*) en frutos del camino (*margaphala*) y en Nirvana. ¿Cómo es eso? El triple mundo (*tridhatuka*) ha salido del complejo de causas y condiciones (*samagrija*). Lo que nace de este complejo no tiene naturaleza propia (*svabhava*); no teniendo naturaleza propia, está vacío (*sunya*); vacío, es inatrapable (*agrahya*). Ahora bien, lo inatrapable es el Nirvana. Por eso [aquí el *Prajñāparamita*-]sutra dice: «El Bodhisattva-Mahasattva que reside en la perfección de sabiduría por el método de no-residencia debe, sin producir las, cumplir las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*)».

3. Además, en el sistema de los Sravaka y de los Pratyekabuddha, no se dice que el Samsara sea idéntico al Nirvana. ¿Por qué? Porque su sabiduría (*prajñā*) no penetra profundamente los dharmas. En el sistema de los Bodhisattva, se dice que el Samsara es idéntico al Nirvana, porque su sabiduría penetra

profundamente los dharma.

Así es como dijo el Buddha a Subhuti: «La materia es la vacuidad, y la vacuidad es la materia (*rupam eve sunyata sunyataiva rupam*); las sensaciones (*vedana*), nociones (*samjñā*), voliciones (*samskara*) y conocimientos (*vijñāna*) son la vacuidad, y la vacuidad es las sensaciones, nociones, voliciones y conocimientos. La vacuidad es el Nirvana y el Nirvana es la vacuidad (*sunyataiva nirvanam, nirvanam eva sunyata*)».

Está dicho también en el *Madhyamakasastra*:

*El Nirvana no es distinto del Samsara,
El Samsara no es distinto del Nirvana.
El límite del Nirvana y el límite del Samsara
Son un mismo límite, pues no hay ninguna diferencia.*

El Bodhisattva-Mahasattva, habiendo encontrado este Verdadero carácter (*bhūtalaksana*), no se hastía del Samsara y no se complace en el Nirvana. Los treinta y siete aspectos son tierra del verdadero saber (*bhūtajñānabhūmi*).

Segunda parte.

Los 37 aspectos según el Abhidharma.

A. Número de aspectos.

Pregunta. - Las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smṛtyupasthāna*), siendo suficientes para obtener el camino (*marga*)⁴, ¿para qué hablar de treinta y siete aspectos? ¿Sería por abreviar (*samksiptena desana*) que habláis de cuatro fundamentos-de-la-atención, y para extenderos (*vistarena desana*)⁵ que habláis de treinta y siete aspectos? Entonces, no es exacto (*ayukta*), porque si uno se quiere extender, habría innumerables aspectos (*apramanapaksa*).

Respuesta. -

1. Aunque las cuatro fundamentos-de-la-atención sean suficientes para obtener el camino, también hay que predicar los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*) y los otros dharma aspectos. ¿Por qué? Entre los seres, los pensamientos (*citta*) son múltiples (*nanavidha*) y diversos (*visama*); sus trabas (*samyojana*) son también múltiples, y las cosas que aman o de las que se separan son múltiples.

Aunque la Ley del Buddha sea verdad única (*ekartha*) y de carácter único (*ekalaksana*) se expresa, por el interés de los seres, en distintas exposiciones (*sambhinnadesana*): doce clases de textos (*dvadasangadharmapracāna*) y ochenta y cuatro mil artículos de la Ley (*caturāsītisahasradharmaskandha*). Si fuese de otro modo, los Buddha, después de haber predicado las cuatro santas verdades (*aryasatya*) durante su primer sermón (*prathama dharmaca-*

krpravartana), se detendrían y ya no deberían predicar nada más. Porque hay seres que se horrorizan del sufrimiento (*duhkha*) y aman la dicha (*sukha*), los Buddha les predicán las cuatro nobles verdades: 1. los dharma corporales, mentales, etc. (*kayikacaitasikadidharma*) son todos ellos sufrimiento (*dukha*) y no tienen dicha (*sukha*); 2. las causas y condiciones (*hetupratyaya*) de este sufrimiento son la sed (*trsna*) y las otras pasiones (*klesa*); 3. la destrucción de este sufrimiento (*dukhhanirodha*) se llama Nirvana; 4. el medio (*upaya*) para llegar al Nirvana es el Camino (*marga*).

Hay seres que, como resultado de preocupaciones (*bahucinta*), de distracciones (*viksiptacitta*) y de equivocaciones (*viparyasa*), se apegan (*abhinivisante*) al cuerpo (*kaya*), a las sensaciones (*vedana*), al pensamiento (*citta*) y a las cosas (*dharma*), y llevan una conducta nociva (*mithyacara*). Para estos hombres, los Buddha predicán las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*). Ocurre lo mismo con los otros dharma [aspectos] del Camino: se predica cada uno de ellos a una categoría de seres. Es como un maestro de medicamentos (*bhaisajyaguru*) que no puede curar todas las enfermedades (*vyadhi*) con un único medicamento (*bhaisajya*): siendo distintas las enfermedades, el remedio que hay que aplicar no es único. Igualmente, el Buddha se adapta a las diversas formas de enfermedades mentales (*cittavyadhi*) [que padecen] los seres y los cura con remedios diversos.

Ya el Buddha libera a los seres no predicando más que una sola cosa. Así es como el Buddha dijo a un bhiksu: «No es tuyo, no lo cojas (*natavakam, tan ma grhana*)».- El bhiksu dijo: «Ya lo sé, ¡oh Bhagavat!».- El Buddha replicó: «¿Qué sabes?».- El bhiksu respondió: «Los dharma no son míos (*atmiya*); no hay que cogerlos».

Ya el Buddha libera a los seres por dos cosas: la concentración (*samadhi*) y la sabiduría (*prajña*). Ya es por tres cosas: la moralidad (*sila*), la concentración (*samadhi*) y la sabiduría (*prajña*). Ya es por cuatro cosas: las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*).

Así pues, a pesar de que las cuatro fundamentos-de-la-atención bastan para obtener el Camino, hay aún otros dharma que son distintos por el ejercicio (*acara*), las concepciones (*vikalpa*), la cantidad y el punto de vista. Por eso también hay que predicar los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*) y los otros dharma [aspectos].

2. Además, los Bodhisattva-Mahasattva tiene una fuerza de fe (*sraddhabala*) tan grande que liberan a todos los seres. También el Buddha les predica simultáneamente los treinta y siete aspectos. Y si les predica además otros dharma favorables al Camino, como las diez nociones (*dasasamjña*), etc. todo eso está comprendido (*samgrhita*) en los treinta y siete aspectos. Estos treinta y siete aspectos son una colección de todos los medicamentos (*sarvabhaisajyasamsarga*) que basta para curar todas las enfermedades (*vyadhi*) de

los seres. Por eso no es necesario multiplicar [hasta el infinito los aspectos del Camino]. Igualmente, a pesar de que el Buddha posee innumerables fuerzas (*bala*), se habla solamente de diez fuerzas, porque ellas bastan para salvar a los seres.

B. Los elementos constitutivos de los 37 aspectos.

Esos treinta y siete aspectos tienen diez cosas (*dravya*) por raíces (*mula*).
¿Cuáles son estas diez cosas?

1. La fe (*sraddha*),
2. La moralidad (*sila*),
3. La concepción (*samkalpa*),
4. La energía (*virya*),
5. La atención (*smrti*),
6. La concentración (*samadhi*),
7. La sabiduría (*prajña*),
8. La relajación (*prasrabdhī*)⁶,
9. El gozo (*priti*),
10. La ecuanimidad (*upeksa*).

1. La fe (*sraddha*) constituye: a. la facultad de fe (*sraddhendriya*); b. la fuerza de fe (*sraddhabala*).

2. La moralidad (*sila*) constituye: a. la palabra correcta (*samyagvac*); b. la acción correcta (*samyakkarmanta*); c. el modo de vivir correcto (*samyagajiva*).

[3. La concepción (*samkapla*) constituye: la concepción correcta (*samyaksamkalpa*)]

4. La energía (*virya*) constituye: a. los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*); b. la facultad de energía (*viryendriya*); c. la fuerza de energía (*viryabala*); d. el factor-de-la-iluminación llamado energía (*viryasambodhyanga*); e. el [factor-del-camino] llamado esfuerzo correcto (*samyagvyayama*).

5. La atención (*smrti*) constituye: a. la facultad de atención (*smrtindriya*); b. la fuerza de atención (*smrtibala*); c. el factor-de-la-iluminación llamado atención (*smrtisambodhyanga*); d. el [factor-del-camino] llamado atención correcta (*samyaksmrti*).

6. La concentración (*samadhi*) constituye: a. los cuatro fundamentos del poder mágico (*rddhipada*); b. la facultad de concentración (*samadhindriya*); c. la fuerza de concentración (*samadhibala*); d. el factor-de-la-iluminación llamado concentración (*samadhīsambodhyanga*); e. el [factor-del-camino] llamado concentración correcta (*samyaksamadhi*).

7. La sabiduría (*prajña*) constituye: a. las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*); b. la facultad de sabiduría (*prajñendriya*); c. la fuerza de sabiduría (*prajñabala*); d. el factor-de-la-iluminación llamado discernimiento de los dharma (*dharmapravīcayasambodhyanga*); e. el [factor-del-camino] llamado vista correcta (*samyagdrsti*).

[8. La relajación (*prasrabdhi*) constituye el factor-de-la-iluminación llamado relajación (*prasrabdhisambodhyanga*).

9. El gozo (*priti*) constituye el factor-de-la-iluminación llamado gozo (*pritisambodhyanga*).

10. La ecuanimidad (*upeksa*) constituye el factor-de-la-iluminación llamado ecuanimidad (*upeksasambodhyanga*).

C. Las siete clases de aspectos.

1. Los dharma en los que la atención (*smrti*) se fija (*upatisthati*) sobre los objetos del saber (*prajñalambana*) se llaman “fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*)”.

2. Los que destruyen los malos dharma y se mueven en el recto camino (*samyagmarga*) se llaman “esfuerzos correctos (*samyakpradhana*)”.

3. Cuando el pensamiento concentrado (*pragrhita-citta*) se tranquiliza (*asvasiti*) sobre los objetos (*alambana*), hay “fundamentos del poder mágico (*rddhipada*)”.

4. Cuando se adquiere un pensamiento de débil saber (*mrdujñanacitta*), hay “facultades” (*indriya*).

5. Cuando se adquiere un pensamiento de agudo saber (*tiksnajñanacitta*), hay “fuerzas” (*bala*)⁷.

6. Por el ejercicio del camino de la meditación (*bhavanamargavyapara*), hay “[factores] de la iluminación” (*sambodhyanga*).

7. Por el ejercicio del camino de la visión (*darsanamargavyapara*), hay “[factores] del camino” (*marganga*).

D. Orden de los 37 aspectos.

Pregunta.- Habría que hablar en primer lugar de los [factores] del camino (*marganga*). ¿Por qué? Porque sólo después de haber recorrido el camino es cuando se obtienen los buenos dharma. Así, un hombre recorre en primer lugar un camino y, después, llega a su destino. Aquí, ¿por qué equivocación (*viparyasa*) habláis en primer lugar de las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*) y, sólo al final, de los ocho factores del camino (*marganga*)?

Respuesta.- No es una equivocación (*viparyasa*). Los treinta y siete aspectos entran en consideración desde el momento en que se quiere entrar en el Camino.

1. Así, cuando el yogui se ha dirigido al maestro (*acarya*) y le ha oído la enseñanza relativa al Camino (*margadharmā*), utiliza en primer lugar su memoria (*smrti*) para retener (*dharana*) esta enseñanza: ese momento se llama “fijación-de-la-atención” (*smrtyupasthana*).

2. Cuando ha retenido y seguido esta enseñanza, el yogui que busca el fruto (*phalaparyesin*) de ella se ejercita enérgicamente (*viryena prayujate*): ese momento se llama “esfuerzo correcto” (*samyakpradhana*).

3. Después de este gasto de energía (*bahuvirya*), su pensamiento está

distraído (*viksipta*). Concentra su pensamiento (*cittam pragrhnati*) y lo doma (*damayati*): eso se llama “fundamento del poder mágico” (*rddhipada*).

4. Habiendo domado (*danta*) su pensamiento, produce las “cinco facultades” (*pañcendriya*):

a. El Verdadero carácter (*bhūtalaksana*) de los dharma es muy profundo (*atigambhira*) y difícil de sondear (*durvigahya*), pero por la facultad de fe (*sraddhendriya*) cree en él: eso se llama “facultad de fe” (*sraddhendriya*).

b. No perdona la vida de su cuerpo (*kayajivita*) y, con todo su corazón (*ekacittena*), busca la iluminación (*bodhim paryesate*): eso se llama “facultad de energía” (*viryendriya*).

c. Piensa siempre en la Bodhi de los Buddha y no piensa en ninguna otra cosa: eso se llama “facultad de la atención” (*smrtindriya*).

d. Concentra siempre su pensamiento (*cittam pragrhnati*) sobre la Bodhi: eso se llama “facultad de concentración” (*samadhindriya*).

e. Considera (*samanuṣyati*) las cuatro verdades (*catuṣṣatya*) y el Verdadero carácter (*bhūtalaksana*): eso se llama “facultad de sabiduría” (*prajñendriya*).

5. Cuando esas cinco facultades (*pañcendriya*) se han desarrollado (*vrddha*), pueden interceptar las pasiones (*klesa*): es como la fuerza de un gran árbol (*mahavrksa*) que puede interceptar el agua. Estas cinco facultades, cuando se han desarrollado, puede penetrar gradualmente el dharma profundo (*gambhiradharmā*): eso se llama “fuerza” (*bala*).

6. El yogui, habiendo obtenido las fuerzas (*bala*), distingue los dharma del camino [de la meditación (*bhavanamarga*)]:

Hay tres factores (*anga*): 1. el [segundo] factor-de-la-iluminación llamado discernimiento de los dharma (*dharmapravicayasambodhyanga*); 2. el [tercer] factor-de-la-iluminación llamado energía (*viryasambodhyanga*); 3. el [cuarto] factor de la iluminación llamado gozo (*pritisambodhyanga*). Si el pensamiento se desploma (*avalīyate*) en el momento en que se practica el Camino, estos tres factores (*anga*) lo levantan (*samutthapayanti*).

[Hay otros tres factores]: 1. el [quinto] factor-de-la-iluminación llamado relajación (*prasrabdhisambodhyanga*); 2. el [sexto] factor-de-la-iluminación llamado concentración (*samadhīsambodhyanga*); 3. el [séptimo] factor-de-la-iluminación llamado ecuanimidad (*upeksasambodhyanga*). Si el pensamiento está distraído (*viksiṣyate*) en el momento en que se practica el Camino, estos tres factores lo fijan (*pragrhnanti*) para que se concentre.

[En cuanto al factor restante: el primer] factor-de-la-iluminación llamado atención (*smrtisambodhyanga*), interviene en los dos casos [cuando el pensamiento se desploma y cuando se distrae]. Puede reunir los buenos dharma y detener los malos: es como un portero (*dauvarika*) que mete lo que es útil (*arthavat*) y aparta lo que es inútil (*anarthaka*).

Si el pensamiento se desploma, la atención (*smṛti*) y tres factores [números 2-4] lo levantan. Si el pensamiento está distraído, la atención y tres factores [números 5-7] la fijan.

Estas siete cosas, puesto que andan (*gamitvat*), se llaman “factores” (*anga*).

7. Cuando el yogui ha obtenido estas cosas y su tranquilidad (*ksema*) es perfecta (*sampanna*), quiere entrar en la Ciudad incondicionada del Nirvana (*nirvanasamskrtanagara*). Por eso practica los dharma [del *marganga*]: ese momento se llama “Camino” (*marga*).

Tercera parte.

Los 37 aspectos en el Mahayana.

Pregunta.- ¿Cuál es el sentido (*artha*) de estos treinta y siete aspectos, tal como los enseña el Mahayana?

I. Los cuatro fundamentos de la Atención.

Respuesta.- El Bodhisattva-Mahasattva ejercita las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*).

1. Fijación-de-la-atención sobre el cuerpo

Contempla su cuerpo interno como impermanente, sufrimientooso, parecido a una enfermedad, parecido a una úlcera (*so 'dhyatmakayam anityato dukkhato rogato gandatah samanupasyati*), masa de carne en descomposición, lleno de impurezas (*asuciparipurna*), rezumando por nueve puertas (*navadvara*) y verdadera letrina ambulante. Igualmente, contempla las repelentes desnudeces del cuerpo donde no hay un sólo lugar puro.

Este «armazón de hueso, provisto de carne y sangre, rodeado de tendones» (*asthisamkalika samamsalohita snayusambandha*), este saco de cuero, que tiene por causas y condiciones (*hetupratyaya*) los actos impuros (*sasravakarman*) de la existencia anterior (*pruvajanman*), está provisto, en la presente existencia (*ihajanman*), de baños (*snapana*), flores (*puspa*), perfumes (*gandha*), vestidos (*vastra*), alimento (*ahara*), camas y asientos (*sayanasana*), remedios y medicamentos (*glanapratyayabhaisajya*), etc. Es como un carro de dos ruedas (*dvicakra ratha*) que, tirado por la fuerza del buey (*gobala*), puede ponerse en marcha: las causas y condiciones de dos existencias fabrican el “carro” del cuerpo y, empujado por ese “buey” que es el conocimiento (*vijñana*), gira, va y vuelve.

Este cuerpo formado por el complejo de cuatro grandes elementos (*caturmahabhutasamagri*) es como una bola de espuma (*phenapindu*), falso (*abhuta*) y sin consistencia (*asara*).

Este cuerpo es impermanente (*anitya*) y debe perecer al cabo de un tiempo. Los caracteres corporales (*kayalaksana*) no se encuentran ni al interior del cuerpo, ni al exterior, ni entre los dos (*na te 'dhyatmam na bahirdha nobhayam antarenopalabhyante*).

El cuerpo no se conoce a sí mismo: es ignorante (*ajña*), inactivo

(*akaraka*), parecido a las tejas (*kathalla*) y a las piedras (*sila*) de una pared (*kudya*).

En este cuerpo no hay caracteres corporales (*kayanimitta*) definidos. No hay nadie que haga el cuerpo, ni nadie que lo mande hacer. En este cuerpo, no hay ni término anterior (*purvanta*) ni término posterior (*aparnta*) ni término medio (*madhyanta*).

Ochenta mil familias de gusanos (*krmikula*)⁸, innumerables enfermedades (*vyadhi*), el hambre y la sed (*ksutpipasa*), el frío y el calor (*sitosna*) y las dolencias atormentan siempre a este cuerpo.

El Bodhisattva-Mahasattva que considera el cuerpo de esta manera sabe que no hay ni cuerpo de él (*atmakaya*) ni cuerpo de otros (*parakaya*). No hay ni maestro (*isvara*) ni agente (*karaka*) que haya hecho este cuerpo. El cuerpo, vacío de caracteres (*laksanasunya*), ha nacido de causas y condiciones irreales (*abhutanetupratyaya*): este cuerpo, que tiene solamente una existencia nominal (*prajñaptisat*), depende como causas y condiciones de actos anteriores (*pruvakarman*).

El Bodhisattva se dice entonces: No debo perdonar la vida del cuerpo. ¿Por qué? Los caracteres corporales no se unen y no se separan, no llegan y no se van, no nacen y no son destruidos; no se apoyan sobre nada.

Continuando el examen del cuerpo, se dice: Este cuerpo, estando privado de yo (*anatman*) y privado de mío (*anatmiya*), es vacío (*sunya*). Siendo vacío, no posee los caracteres (*nimitta*) de macho (*purusa*), de hembra (*stri*), etc. Siendo sin-caracteres (*animitta*), no ha de ser tomado en consideración (*apranihita*).

Considerando así, el Bodhisattva entra por la puerta del saber (*jñanamukha*) llamada No-tomada-en-consideración (*apranihita*). Sabe que el cuerpo no ha de ser tenido en cuenta, en el sentido de que nace solamente de un complejo de causas y de condiciones (*hetupratyayasamagri*) generadoras de dharma. Pero esas causas y condiciones que hacen el cuerpo proceden, también ellas, de errores (*bhranti*) y de equivocaciones (*viparyasa*). En esas causas y condiciones, el carácter de causa y condición, también él, falta, y el nacimiento de causas y condiciones es en realidad un no-nacimiento (*anutpada*).

Reflexionando así, el Bodhisattva sabe que este cuerpo, desde el principio, está privado de carácter de nacimiento (*utpadalaksana*). Sabe que ese cuerpo, sin-caracteres (*animitta*), es inasible (*agrahya*). Puesto que no nace, es sin-caracteres y, siendo sin-caracteres, no nace. Sólo los profanos estúpidos (*balaprthagjana*) hablan del cuerpo.

Cuando el Bodhisattva considera así el Verdadero carácter (*bhūtalaksana*) del cuerpo, elimina todos los deseos (*raga*) y todos los apegos (*sangacitta*) y, fijando siempre su atención en el cuerpo, continúa el examen del cuerpo. Eso es lo que se llama, para el Bodhisattva, la fijación-de-la-atención sobre el cuerpo (*kayasmrtyupasthana*).

Por lo que respecta a la consideración sobre el cuerpo externo (*bahirdhakaya*) y la consideración a la vez sobre el cuerpo interno y externo (*adhyatmabahirdhakaya*), ocurre del mismo modo.

2. Fijación-de-la-atención sobre la sensación.

¿Cómo considera el Bodhisattva las sensaciones (*vedana*)? Considera la sensación interna (*adhyatmavedana*). Esta sensación es de tres clases: desagradable (*duhkha*), agradable (*sukha*), ni desagradable ni agradable (*aduhkhasukha*). Esas sensaciones no vienen de ninguna parte y, una vez destruidas, no van a ninguna parte. Nacen solamente del error (*bhranti*), de las equivocaciones (*viparyasa*) y de las imaginaciones (*vikalpa*). Son frutos de retribución (*vipakaphala*) que dependen de causas y condiciones (*hetupratyaya*) constituidas por los actos de la existencia anterior (*pruvajanmakarman*).

El Bodhisattva considera así estas sensaciones, que no existen ni en el pasado (*atita*), ni en el futuro (*anagata*), ni en el presente (*pratyutpanna*). Sabe que estas sensaciones son vacías (*sunya*), sin yo (*anatman*), sin mío (*anatmiya*), impermanentes (*anitya*) y cambiantes (*viparinamadharman*). Considerando esas sensaciones repartidas por los tres tiempos (*tryadhvan*) como vacías (*sunya*), sin-caracteres (*animitta*) e indignas de consideración (*apranihita*), penetra por las puertas de la liberación (*vimoksamukha*).

Considera también el nacimiento (*utpada*) y la destrucción (*nirodha*) de las sensaciones. Sabe que las sensaciones no se unen, no se separan, no nacen y no son destruidas. Así, penetra por la puerta de la no-producción (*anutpadamukha*).

Sabe que las sensaciones no nacen, son sin-caracteres (*animitta*) y que, siendo sin-caracteres, no nacen.

Sabiendo eso, se acopla a los objetos (*alambana*) del pensamiento. Si experimenta una sensación desahgradable (*duhkha*), agradable (*sukha*), ni desagradable ni agradable (*aduhkhasukha*), su pensamiento no la siente (*na vedayati*), no se apega a ella (*nabhinivisate*), no se apoya en ella (*nasrayate*).

Considerar las sensaciones de este modo (*eena paryayena*), eso es lo que se llama, [para el Bodhisattva], la fijación-de-la-atención sobre la sensación (*vedanasmrtyupasthana*).

Por lo que respecta a la consideración sobre la sensación externa (*bahirdhavedana*) y la consideración a la vez sobre la sensación interna y externa (*adhyatmabahirdhavedana*), ocurre del mismo modo.

3. Fijación de la atención sobre el pensamiento.

¿Cuál es en el Bodhisattva la fijación-de-la-atención sobre el pensamiento (*cittasmrtyupasthana*)? El Bodhisattva considera el pensamiento interno (*adhyatmacitta*). Este pensamiento interno tiene tres caracteres (*laksana*): el nacimiento (*utpada*), la duración (*sthiti*) y la destrucción (*bhanga*). Se hace la siguiente reflexión:

Este pensamiento no viene de ninguna parte y, una vez destruido, no va a ninguna parte. Nace solamente de un complejo de causas y de condiciones internas y externas (*adhyatmabahirdhahetupratyayasamagri*).

Este pensamiento no tiene carácter fijo y verdadero; tampoco tiene verdadero nacimiento, duración y destrucción (*utpadasthitibhanga*); tampoco

se encuentra en la existencia pasada (*atita*), futura (*anagata*) o presente (*pratyutpanna*).

Este pensamiento no se encuentra ni en el interior ni en el exterior ni entre los dos (*na tad adhyatmam na bahirdha nobhayam antarenopalabhyate*).

Este pensamiento es también sin naturaleza propia (*nihsvabhava*) y sin caracteres (*nirnimitta*), y no hay nada que nazca ni nada que haga nacer. Exteriormente, hay causas y condiciones (*hetupratyaya*) diversas (*nanavidha*) y mezcladas (*misra*), a saber, los seis objetos (*visaya*); interiormente, hay nociones erróneas (*visparitasamjñā*). Pero a causa de la sucesión de nacimientos y destrucciones (*utpadanirodhaprabandha*), se impone por la fuerza a todo eso el nombre de pensamiento (*citta*).

En este pensamiento, el Verdadero carácter del pensamiento (*cittasya bhutalaksana*) no existe (*nopalabhyate*). El pensamiento, por propia naturaleza (*svabhavena*), no nace (*notpadyate*) y no es destruido (*na nirudhyate*). Este pensamiento siempre es luminoso (*prabhasvara*), pero porque se le adhieren pasiones adventicias (*agantuka klesa*) se habla [erróneamente] de pensamiento manchado (*upaklistacitta*).

El pensamiento no se conoce a sí mismo. ¿Por qué? Porque este pensamiento está vacío del carácter de pensamiento (*cittalaksanasunya*). Este pensamiento, del principio al fin, no tiene verdadero atributo.

Este pensamiento no se une a los dharma y no se separa de ellos. No tiene ni término anterior (*purvanta*), ni término posterior (*aparanta*), ni término medio (*madhyanta*). No tiene ni color (*rupa*), ni figura (*samsthana*), ni resistencia (*pratigha*). Nace solamente de los equivocaciones (*viparyasa*) y del error (*bhṛanti*).

Este pensamiento es vacío (*sunya*), sin yo (*anatman*), sin mío (*anatmiya*), impermanente (*anitya*) e irreal (*asat*). Esa es una consideración (*anupasyana*) conforme al pensamiento.

Saber que el carácter del pensamiento es sin nacimiento, es entrar en “los dharma que no nacen” (*anutpattikadharmā*). ¿Por qué? Porque este pensamiento es sin nacimiento (*utpada*), sin naturaleza propia (*svabhava*) y sin caracteres (*lakṣana*). El sabio (*jñānin*) puede saberlo. Y aunque el sabio considera los caracteres de nacimiento (*utpada*) y de destrucción (*nirōdha*) de este pensamiento, no le encuentra ningún nacimiento, ninguna destrucción verdadera. Al no distinguir en ella ni mancha (*samklesa*) ni purificación (*vyavadana*), descubre esa luminosidad del pensamiento (*cittasya prabhasvarata*), luminosidad en virtud de la cual el pensamiento no está manchado por las pasiones adventicias (*na khalv agantukair upaklesair upaklisyate*)⁹.

Así es como [el Bodhisattva] considera el pensamiento interno (*adhayatmacitta*), y en lo que respecta a la consideración sobre el pensamiento externo (*bahirdhacitta*) y a la consideración a la vez sobre el pensamiento interno y externo (*adhyatmabahirdhacitta*), ocurre del mismo modo.

4. Fijación-de-la-atención sobre los dharma.

¿Cómo ejerce el Bodhisattva la fijación-de-la-atención sobre los dharma (*dharmasmrtyupasthana*)? Considera que todos los dharma no se encuentran ni en el interior ni en el exterior ni entre los dos (*na te 'dhyatmam na bahirdha nobhayam antarenopalabhyante*), que no se encuentran ni en la existencia pasada (*atita*), ni en la existencia futura (*anagata*), ni en la existencia presente (*pratyutpanna*). Nacen solamente del complejo de causas y de condiciones (*hetupratyayasamagri*) y de las visiones falsas (*mithyadrsti*). No hay realidad fija; no hay dharma que sea un dharma cualquiera.

En los dharma, el carácter de dharma no existe, y no hay dharma que se unan o se separen. Todos los dharma son inexistentes como el espacio (*akasa*); todos los dharma son engañosos como la magia (*maya*). La pureza de naturaleza (*svabhavavisuddhi*) de los dharma¹⁰ no tiene contacto con la mancha (*samklesa*). Los dharma no se sienten (*vedita*) porque las sensaciones (*vedana*) no existen; los dharma no se conocen (*jñata*) porque el pensamiento (*citta*) y los mentales (*caitasikadharmas*) son engañosos.

Considerando así las cosas, el Bodhisattva no ve entre los dharma ni identidad (*ekatva*) ni diversidad (*anyatva*). Considera que todos los dharma son vacíos (*sunya*) y sin un yo (*anatman*). Entonces hace esta reflexión:

Como todos los dharma surgen de causas y condiciones (*hetupratyayaja*) no tienen naturaleza propia (*svabhava*) y están vacíos de realidad (*tattvasunya*). Al estar vacíos de realidad, no tienen caracteres (*animitta*). Al no tener caracteres, no son tomados en consideración (*apranihita*). Al no ser tomados en consideración, no se ve un dharma que nazca, que muera o que perdure. Es con esta sabiduría (*prajña*) con la que el Bodhisattva penetra en la puerta de la “Convicción de que los dharma no nacen” (*anutpattikadharmaksanti*).

Desde entonces, incluso si constata entre los dharma nacimiento (*utpada*) o destrucción (*nirodha*), entra en la puerta del “Sin carácter” (*animitta*). ¿Por qué? Porque todos los dharma están desprovistos de caracteres. Eso es lo que el sabio (*jñanin*) ha comprendido.

Considerando así las cosas, no se apega a los objetos del pensamiento (*cittalambana*) y, a pesar de plegarse (*anugacchan*) a los caracteres del dharma (*dharmalaksana*), ya no piensa ni en los cuerpos (*kaya*), ni en la sensación (*vedana*), ni en el pensamiento (*citta*), ni en los dharma. Sabe que estas cuatro cosas son sin base (*apratisthana*).

Eso es la fijación-de-la-atención sobre los dharma internos (*adhyatmadharma*). Por lo que respecta a la fijación-de-la-atención sobre los dharma externos (*bahirdhadharma*) y a la fijación-de-la-atención a la vez sobre los dharma internos y externos (*adhyatmabahirdhadharma*), sucede del mismo modo.

II. Los Cuatro Esfuerzos Correctos.

Los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*) son de dos clases:

1. esfuerzos correctos en sí (*svabhavasamyakpradhana*);
2. esfuerzos correctos por conexión (*samsargasamyakpradhana*).

El esfuerzo correcto en sí desarrolla, en consideración del camino (*marga*), cuatro clases de energías (*virya*): aparta las dos especies de dharma perjudiciales (*akusaladharmā*), [a saber, los que aún no han nacido y los que ya han nacido], y reúne las dos especies de dharmas saludables (*kusaladharmā*), [a saber, los que aún no han nacido y los que ya han nacido].

A lo largo del examen (*anupasyana*) característico de las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*), cuando [el yogui] siente alguna pereza (*kausidyacitta*), cuando los cinco obstáculos (*pañcanivarana*) y las otras pasiones (*klesa*) cubren su pensamiento y se aparta de las cinco clases de raíces de bien, fe, etc. (*sraddhadikusalamula*), entonces el yogui hace un esfuerzo (*vyayacchate*) y desarrolla la energía (*viryam arabhate*) para:

1. destruir los dharma perjudiciales que ya han nacido (*utpannam akusalanam dharmanam prahanaya*),
2. impedir que nazcan los dharma perjudiciales que aún no han nacido (*anutpannam akusalanam dharmanam anutpada*),
3. hacer nacer los dharma saludables, fe, etc, que aún no han nacido (*anutpannam sraddhadikusalaharmanam utpada*),
4. desarrollar los dharma saludables que ya han nacido (*utpannam kusalaharmanam bhuyobhavaya*). Cuando esas [cuatro] energías (*virya*) abundan a lo largo de las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*) toman el nombre de esfuerzos correctos (*samyakpradhana*).

Pregunta. - ¿Por qué, entre las siete categorías de dharma [aspectos de la iluminación (*bodhipaksika*)] estas cuatro se llaman esfuerzos *correctos* y los ocho últimos, [a saber, *samyagdrsti*, etc.] se llaman caminos *correctos*, mientras que los otros aspectos no son calificados de correctos (*samyak*)?

Respuesta.- Porque estas cuatro clases de energías (*virya*), de ánimos espirituales (*cittabhyutsaha*) o de esfuerzos (*arambha*) temen el error (*bhranti*), son llamados esfuerzos *correctos*. Porque las [ocho] prácticas del Camino, [*samyagdrsti*, etc.], se complacen en la Ley (*dharma*) y temen caer en doctrinas erróneas (*mithyadharmā*), se llaman Camino *correcto*.

[Los esfuerzos correctos] en sí (*svabhava*) son estas cuatro clases de energías (*caturvidhavirya*). [Los esfuerzos correctos] por conexión (*samsarga*) son los dharma del Camino surgidos de las causas y condiciones (*hetupratyayaja*), [dharma distintos de los cuatro esfuerzos correctos] pero que tienen como cabeza-de-lista las cuatro clases de energías (*caturvidhavirya*) en cuestión. Son impuros (*sasrava*) o puros (*anasrava*), materiales (*rupin*) o inmateriales (*arupin*), como se ha dicho más arriba.

III. Los cuatro fundamentos del poder mágico:

Cuando se ejercen los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*), el pensamiento está ligeramente distraído (*viksipta*); por eso se utilizan las concentraciones (*samadhi*), - [concentraciones del cielo (*chanda*), de la energía (*virya*), del pensamiento (*citta*) y del examen (*mimamsa*) -] para fijar el pensamiento: estas concentraciones se llaman fundamentos del poder mágico (*rddhipada*).

Así, cuando un buen alimento (*pranitahara*) está poco salado falta de sabor (*rasa*), pero si se le añade sal (*lavana*) el sabor es suficiente y responde al deseo (*yathesta*). O aún cuando el hombre que sólo tiene dos pies, encuentra un buen caballo (*asva*) o un buen carro (*ratha*), llega cuando quiere a su destino.

Del mismo modo, cuando el yogui ha obtenido estas verdaderas sabidurías que son las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*) y estas energías correctas (*samyagvirya*) que son los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*), su sabiduría (*prajña*), por estas energías, se aumenta (*vardhate*); sin embargo la fuerza de su concentración (*samadhibala*) permanece débil. Pero cuando obtiene las cuatro clases de concentraciones (*caturvidhasamadhi*) y fija así su pensamiento (*cittam pragrhnati*), las fuerzas respectivas de su sabiduría (*prajña*) y de su concentración (*samadhi*) son iguales (*sama*) y sus votos (*pranidhana*) se realizan. [Estas cuatro concentraciones] se llaman fundamentos del poder mágico.

Pregunta. - En las cuatro fundamentos-de-la-atención (*smrtyupasthana*) y en los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*), la concentración (*samadhi*) ya existía. ¿Por qué, pues, no se los llamaba fundamentos del poder mágico?

Respuesta.- Estos ejercicios contenían [una cierta dosis] de concentración, pero si en ellos la sabiduría (*prajña*) y la energía (*virya*) eran fuertes, la concentración (*samadhi*) era débil. Por eso el yoqui no realizaba sus deseos (*pranidhana*) como quería. [En los fundamentos del poder mágico], hay cuatro clases de concentraciones (*samadhi*):

1. La concentración que se obtiene dando predominio a la resolución (*chandam adhipatim krtva*).

2. La concentración que se obtiene dando predominio a la energía (*viryam adhipatim krtva*).

De estas concentraciones como causas y condiciones nacen [prácticas del] Camino, impuras (*sasrava*) o puras (*anasrava*).

3. La concentración que se obtiene dando predominio al pensamiento (*cittam adhipatim krtva*).

4. La concentración que se obtiene dando predominio al examen (*mimamsam adhipatim krtva*).

De estas concentraciones como causas y condiciones nacen [prácticas del] Camino, impuras o puras.

Unidas a los cinco elementos saludables (*kusalaskandhasamsargat*) estas prácticas se llaman [fundamentos del] poder mágico por conexión (*samsargarddhipada*).

Las cuatro clases de concentraciones bajo la influencia predominante del cielo (*chanda*), etc., se llaman [fundamentos del] poder mágico en sí (*svabhavarddhipada*).

Sobre los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*) y los cuatro fundamentos del poder mágico (*rddhipada*) véase lo que se ha dicho con detalle a propósito de los *smrtyupasthana* en sí y de los *smrtyupasthana* por conexión (p. 1169).

Los cuatro esfuerzos correctos (*samyakpradhana*) y los cuatro fundamentos del poder mágico (*rddhipada*) han de ser también analizados de la misma manera y considerados como vacíos (*sunya*) y sin base (*apratisthana*).

IV. Las Cinco Facultades.

En tanto que practicadas por el Bodhisattva, ¿qué son las cinco facultades (*indriya*)? El Bodhisattva-Mahasattva considera (*anupasayati*) las cinco facultades y cultiva (*bhavayati*) las cinco facultades.

1. La facultad de fe (*sraddhendriya*).- El Bodhisattva cree que todos los dharma han nacido de causas y condiciones (*hetupratyayaja*), de equivocaciones (*viparyasa*) y de visiones falsas (*mithyadrsti*), parecidos al tizón blandido en círculo (*alatacakra*), parecidos al sueño (*svapna*), parecidos a la magia (*maya*).

Cree que los dharma son impuros (*asuddha*), impermanentes (*anitya*), sufrimientoosos (*dukkha*), impersonales (*anatmaka*) parecidos a una enfermedad (*roga*), parecidos a una úlcera (*ganda*) parecidos a una espina (*salya*), sometidos al deterioro y a la ruina.

Cree que todos los dharma son inexistentes (*asat*), como un puño vacío que engaña a los niños (*balollapanariktamustivat*).

Cree que los dharma no se encuentran ni en el pasado (*atita*) ni en el futuro (*anagata*) ni en el presente (*pratyutpanna*), que no vienen de ninguna parte y que una vez destruidos no van a ninguna parte.

Cree que los dharma son vacíos (*sunya*), sin caracteres (*animitta*), no tomados en consideración (*apranihita*), no nacidos (*anutpanna*) y no destruidos (*aniruddha*). A pesar de esta no toma en consideración (leer *wou-tso*) y de esta ausencia de caracteres, cree [en los cinco elementos puros o *anasravaskandha*]: 1. moralidad (*sila*), 2. concentración (*samadhi*), 3. sabiduría (*prajña*), 4. liberación (*vimukti*), 5. saber y visión de la liberación (*vimuktijñanadarsana*).

Porque ha obtenido esta facultad de fe, el Bodhisattva es sin retroceso (*avaivartika*). Tomando por jefe la facultad de fe, se establece hábilmente en la moralidad (*sila*). Cuando está establecido en la moralidad, su pensamiento de fe (*sraddhacitta*) está inmóvil (*acala*) y sin rodeo. Cree con todo su espíritu (*ekacittena*). Se apoya en la retribución del fruto del acto (*karmaphalavipaka*), rechaza las visiones falsas (*mithyadrsti*), ya no cree en las palabras de otro (*paravacana*). Recibe solamente la enseñanza del Buddha; cree en la Comunidad

(*samgha*) y está establecido en el verdadero Camino (*marga*). Es de pensamiento recto (*rjucitta*), dulce (*mrdu*) y paciente (*ksamavat*). Sus poderes sobrenaturales (*abhijña*) son sin obstáculo (*apratigha*), inmóviles (*acala*) e indestructibles (*aksaya*); obtiene el dominio de las fuerzas (*balavasita*).

Eso se llama la facultad de fe.

2. La facultad de energía (*viryendriya*).- Día y noche (*aharnisam*), el Bodhisattva practica siempre la energía (*virya*). Rechaza los cinco obstáculos (*pañcanivarana*) y protege las cinco facultades (*pañcendriya*). Quiere encontrar, conocer, practicar, leer, estudiar y oír las profundas enseñanzas (*gambhiradharmā*) de los Sutra.

Cuando los dharma perjudiciales (*papaka akusala dharma*) han surgido, actúa para destruirlos rápidamente; y si aún no han nacido, actúa para que no nazcan. En cuanto a los dharma saludables (*kusaladharmā*) que aún no han nacido, actúa para que nazcan y si ya han nacido, actúa para que se desarrollen. Para los dharma que no son ni saludables ni perjudiciales (*naivakusalanakusaladharmā*), tampoco hay ningún afecto.

Consagrando a los dharma saludables una igual energía, avanza recto y sin desvío. Obtiene la energía correcta (*samyagvirya*) y, a causa de su pensamiento concentrado (*samahitacitta*), esta es llamada facultad de energía (*viryendriya*).

3. La facultad de atención (*smrtindriya*).- El Bodhisattva está siempre atento (*smrtimat*) y reflexivo (*samprajanat*). Deseando perfeccionar el don (*dana*), la moralidad (*sila*), la absorción (*dhyana*), la sabiduría (*prajña*) y la liberación (*vimukti*), deseando purificar los actos del cuerpo, de la voz y del espíritu (*kayavanmanaskarman*), está siempre atento y reflexivo en su saber con respecto al nacimiento (*utpada*), la desaparición (*vyaya*), la duración-modificación (*sthityanyathatva*) de los dharma.

Reflexiona atentamente [en las cuatro nobles verdades] sobre el sufrimiento (*duhkha*), su origen (*samudaya*), su destrucción (*nirodha*) y el camino (*marga*) de su destrucción.

Reflexiona atentamente y analiza las facultades (*indriya*), las fuerzas (*bala*), los [factores] de la iluminación (*sambodhyanga*), los [factores] del camino (*marganga*), las absorciones (*dhyana*) y los recogimientos (*samapatti*), la liberación (*vimukti*), el nacimiento (*utpada*) y la destrucción (*nirodha*), la entrada y la salida.

Reflexiona atentamente en los dharma no nacidos (*anutpanna*), no destruidos (*aniruddha*), inoperados (*anabhisamskra*) e indecibles (*anabhilapya*), a fin de obtener el saber de la No-producción (*anutpadajñana*) y realizar plenamente las enseñanzas de los Buddha.

Reflexiona atentamente e impide que se implanten las concepciones de los Sravaka y de los Pratyekabuddha.

El Bodhisattva reflexiona siempre y no olvida nunca. Gracias a estos dharma muy profundos (*gambhira*), puros (*visuddha*), obtenidos por la meditación y la práctica (*bhavanacaraprapta*), adquiere esta atención soberana (*vibhutasmrti*) que se llama facultad de atención (*smrtindriya*).

4. La facultad de concentración (*samadhindrya*).- El Bodhisattva que capta bien los caracteres (*lakṣaṇa*) de la concentración puede producir toda clase de absorciones (*dhyāna*) y de recogimientos (*samāpatti*).

Conoce distintamente las puertas de las concentraciones (*samādhimukha*); sabe como entrar en la concentración (*samādhipravesa*), permanecer en la concentración (*samādhivihāra*) y salir de la concentración (*samādhivyūttana*).

No se apega a la concentración (*na samādhim abhinivṣate*), no la saborea (*naśvadate*) y no se apoya en ella (*naśrayate*)¹¹. Conoce bien el objeto (*alambana*) de las concentraciones y la destrucción de este objeto. Actúa como maestro de todas las absorciones y de todos los recogimientos (*sarvadhyanasamāpattiviskṛidita*).

Conoce también la concentración sin objeto (*analambanasamādhi*). Sin ajustarse a la palabra de otro (*paravacana*), sin ajustarse especialmente a tal o cual recogimiento, ejerce su maestría (*vasita*) en ella, sale o entra de ella sin obstáculo.

Eso es lo que se llama la facultad de concentración (*samādhindriya*).

5. La facultad de sabiduría (*prajñendriya*).- El Bodhisattva para poner fin al sufrimiento (*duḥkha*) está dotado de una noble sabiduría (*āryaprajñasampanna*), sabiduría que elimina los dharmas y realiza el Nirvana. Con esta sabiduría, el Bodhisattva considera la impermanencia (*anityata*) del triple mundo (*traiśhatuka*) quemado por el fuego de las tres decrepitudes y de los tres venenos (*viśatraya*).

Acabada esta consideración, el Bodhisattva, por su sabiduría, está separado del triple mundo, y el triple mundo se transforma para él en puertas de la liberación (*vimokṣamukha*), a saber vacuidad (*śūnyata*), sin caracteres (*animitta*) y la no toma en consideración (*aprānihita*). Busca atentamente la Ley del Buddha como si se tratase de salvar su cabellera ardiendo (*adīptasīra-upama*)¹².

Nadie puede destruir esta sabiduría del Bodhisattva: no tiene su apoyo (*asraya*) en el triple mundo, y es a voluntad (*yathestam*) como su pensamiento se aparta constantemente de los cinco objetos del disfrute (*pañcakamaḡuna*).

Por la fuerza de la sabiduría (*prajñābala*) el Bodhisattva acumula innumerables cualidades (*guṇa*) y penetra rectamente, sin duda ni dificultad, en el Verdadero carácter (*bhūtalakṣaṇa*) de los dharmas. No tiene ni desdicha (*daurmanasya*) en el Samsara ni alegría (*saumanasya*) en el Nirvana.

Poseer esta sabiduría soberana (*vibhūtaprajñā*), eso se llama facultad de sabiduría (*prajñendriya*).

[*Altruismo en el ejercicio de las facultades*]¹³ .- El Bodhisattva en posesión de las cinco facultades conoce bien (*prajānāti*) las diferentes facultades de los seres.

Conoce las facultades de los seres apasionados (*saraga*) o sin pasiones (*vitaraḡa*), rencorosos (*sadveśa*) o sin rencor (*vitadveśa*), estúpidos (*samoha*) o sin estupidez (*vitamoha*).

Conoce las facultades de los seres destinados a caer en los destinos

nefastos (*durgati*), destinados a renacer entre los hombres (*manusya*) o destinados a renacer entre los dioses (*deva*).

Conoce los seres de facultades débiles (*mrdvindriya*) o de facultades agudas (*tiksnendriya*). Conoce los seres de facultades superiores (*agra*), medias (*madhya*) o inferiores (*avara*).

Conoce las facultades de los seres con faltas (*sapattika*) o sin faltas (*anapattika*), rebeldes o dóciles.

Conoce las facultades de los seres que renacen siempre en el mundo del deseo (*kamadhatu*), en el mundo material (*rupadhatu*) o en el mundo inmaterial (*araupyadhatu*).

Conoce las facultades de los seres que tienen fuertes (*sthula*) o débiles (*sukhma*) raíces de bien (*kusalamula*).

Conoce las facultades de los seres predestinados a la liberación (*samyaktvaniyata*), predestinadas a la perdición (*mithyatvaniyata*) o sin predestinación (*aniyata*)¹⁴.

Conoce las facultades de los seres ligeros o impetuosos. Conoce las facultades de los seres que llevan la carga (*bharasaha*).

Conoce las facultades de los seres avaros (*matsarin*) o generosos (*tyagavat*), respetuosos o sin respeto, de moralidad pura (*visuddhasila*) o de moralidad impura (*avisuddhasila*), coléricos (*vyapanna*) o pacientes (*ksamin*), enérgicos (*viryavat*) o perezosos (*kusida*), de pensamiento distraído (*viksiptacitta*) o de pensamiento concentrado (*samgrhitacitta*), tontos (*mudha*) o sabios (*prajñavat*), sin temor (*nirbhaya*) o temerosos (*sabhaya*), orgullosos (*abhimanika*) o sin orgullo (*nirabhimana*), de conducta correcta (*samyakpratipanna*) o de conducta falsa (*mithyapratipanna*), que guardan sus sentidos (*guptendriya*) o que no guardan sus sentidos.

Conoce las facultades de los seres que buscan el camino de los Sravaka, o el de los Pratyekabuddha, o el de los Buddha.

Con este saber con respecto a las facultades de los seres, el Bodhisattva da prueba de maestría (*vasita*), de destreza (*upaya*) y de fuerza (*bala*): es lo que se llama facultad de saber (*jñanendriya*).

V. Las cinco fuerzas.

Cuando el Bodhisattva ha progresado en el ejercicio de las cinco facultades (*indriya*), puede destruir las pasiones (*klesa*), liberar a los seres y obtener la convicción de que los dharma no nacen (*anutpattikadharmaksanti*): es lo que se llama las cinco fuerzas (*bala*).

Además, como el deva Mara y los heréticos (*tirthika*) no pueden destruirlas, se llaman fuerzas.

VI. Los siete factores de la iluminación.

Estos son los siete factores de la iluminación (*sambodhyanga*):

1. El Bodhisattva ya no piensa, ya no reflexiona en ningún dharma: ahí está

el factor de la iluminación llamado atención (*smrtisambodhyanga*).

2. Buscando, entre los dharma, dharma saludables (*kusala*), dharma perjudiciales (*akusala*) o dharma indiferentes (*avyakrta*), el Bodhisattva no encuentra nada: ahí está el factor de la iluminación llamado discernimiento de los dharma (*dharmapravicayasambodhyanga*).

3. Sin entrar en el triple mundo (*traidhatuka*), el Bodhisattva destruye los rasgos característicos (*lakšana*) de todos los mundos. Ahí está el factor de la iluminación llamado energía (*viryasambodhyanga*).

4. En el lugar de todas las formaciones (*samskara*), el Bodhisattva no produce ni apego (*abhinivesa*) ni contento (*sukha*) y, como en él están suprimidas todas las marcas de pesar (*daurmanasya*) y de gozo (*priti*), es eso el factor de la iluminación llamado gozo (*pritisambodhyanga*).

5. En todos los dharma, no hay nada más que un objeto de pensamiento (*cittalambana*): ahí está el factor de la iluminación llamado relajación (*prasrabdhisambodhyanga*).

6. El Bodhisattva sabe que todos los dharma tienen por carácter el estar siempre concentrados (*sadasamahita*) no son [ya] distraídos (*viksipta*) y [ya] concentrados (*samahita*): ahí está el factor de la iluminación llamado concentración (*samadhisambodhyanga*).

7. El Bodhisattva no se apega a ningún dharma (*na dharmam abhinivisate*), no se apoya en él (*nasrayate*) y tampoco lo ve (*na pasyati*): este pensamiento de ecuanimidad (*upeksacitta*) es el factor de la iluminación llamado ecuanimidad (*upeksasambodhyanga*).

Así es como el Bodhisattva considera los siete factores de la iluminación como vacíos (*sunya*).

Pregunta.- ¿Por qué exponer de un modo tan sumario (*samksepena*) estos siete factores de la iluminación?

Respuesta.- Entre esos siete factores de la iluminación, [cuatro, a saber] la atención (*smrti*), la sabiduría (*prajña*), la energía (*virya*) y la concentración (*samadhi*) ya se han expuesto con amplitud más arriba. Es necesario ahora hablar de los otros tres.

1. El Bodhisattva que ejerce el factor de la iluminación llamado gozo (*pritisambodhyanga*) considera este gozo como irreal (*abhuta*). ¿Por qué? Este gozo ha nacido de causas y condiciones (*hetupratyayaja*). Son formaciones (*samskara*), dharma condicionados (*samskrtadharmas*), dharma impermanentes (*anitya*) que producen el apego (*abhinivesa*). Pero si la cosa que produce el apego es impermanente (*anityalaksana*), una vez que se ha deteriorado engendra la desdicha (*daurmanasya*). Los profanos (*prthagjana*) se apegan a ella por equivocación (*viparyasa*), pero si se sabe que los dharma están vacíos de realidad (*tattvasunya*), enseguida vuelve en sí y dice: “He cometido un error (*bhranti*)”.

Es como si un hombre sumergido en la oscuridad (*andhakara*) y atormentado por el hambre y la sed (*ksutpipasapidita*) tragase cosas impuras,

ya que a la luz del día, él reexamina las cosas y finalmente comprende su error.

Considerando las cosas de esta manera, el Bodhisattva pone su gozo (*priti*) en la verdadera sabiduría (*bhutaprajña*): ahí está el verdadero gozo (*bhutapriti*).

2. Habiendo obtenido este verdadero gozo, elimina primero el estado corporal perjudicial (*kayadasthulya*), luego elimina el estado mental perjudicial (*cittadasthulya*), finalmente elimina todos los caracteres de los dharma (*dharmalaksana*). Obtiene así un bienestar que llena el cuerpo (*kaya*) y el pensamiento (*citta*) y constituye el factor de la iluminación llamado relajación (*prasrabdhisambodhyanga*).

3. Puesto que ha obtenido el gozo (*priti*) y la relajación (*prasrabdhi*), abandona (*upeksate*) toda forma de examen (*anupasyana*), a saber, el examen de la impermanencia (*anityatanupasyana*), el examen del sufrimiento (*duhkhanupasyana*), el examen del vacío y del no-yo (*sunyanatmanupasyana*), el examen del nacimiento y de la destrucción (*utpadanirodhanupasyana*), el examen del no-nacimiento y de la no-destrucción (*anutpadanirodhanupasyana*), el examen de la existencia (*sadanupasyana*), el examen de la no-existencia (*asadanupasyana*), el examen de lo que no es ni existencia ni no-existencia (*naivasannasadanupasyana*). Todas las charlas vanas (*prapañca*) de este tipo, el Bodhisattva las abandona completamente. ¿Por qué? Porque la ausencia de caracteres, la ausencia de objeto, la inactividad, la ausencia de charlas vanas, el apaciguamiento perpetuo son el Verdadero carácter (*bhutalaksana*) de los dharma.

Si el Bodhisattva no practica esta ecuanimidad (*upeksa*) tendría aun disputas (*rana*). En efecto los que tienen lo existente (*sat*) por verdadero (*satya*) consideran lo inexistente (*asat*) como falso (*moha*); los que tienen lo inexistente (*asat*) por verdadero consideran lo existente (*sat*) como falso; y los que tienen por verdadero lo que no es ni existente ni no-existente (*naivasannasat*) consideran como falso lo que es a la vez existente y no existente (*sadasat*). Aman lo que creen verdadero (*satya*), detestan lo que creen falso (*moha*) y eso da lugar a la desdicha (*daurmanasya*) y al gozo (*priti*). ¿Por qué no abandonar todo eso?

Cuando el Bodhisattva ha obtenido este [verdadero] gozo (*priti*), esta relajación (*prasrabdhi*) y esta indiferencia (*upeksa*), los siete factores de la iluminación (*sambodhyanga*) están completos (*paripurna*).

VII. El Noble Sendero Octuple.

En lo que respecta a los ocho factores del noble Camino (*aryamarganga*), [el primero] o visión correcta (*samyagdrsti*), [el sexto] o esfuerzo correcto (*samyagvyayama*), [el séptimo] o atención correcta (*samyaksmrti*) y [el octavo] o concentración correcta (*samyaksamadhi*) ya han sido expuestos más arriba. Ahora hay que hablar de la concepción correcta (*samyaksamkalpa*).

[*Segundo factor*]: la concepción correcta (*samyaksamkalpa*).- El Bodhisattva establecido en el vacío (*sunya*) y la inexistencia (*anupalabdhi*) de los dharma examina, a través de la visión correcta (*samyagdrsti*), los caracteres de la concepción correcta (*samyaksamkalpalaksana*). Sabe que todas las concepciones (*samkalpa*) son falsas concepciones (*mithyasamkalpa*), incluso las que se refieren al Nirvana y al Buddha. ¿Por qué? La destrucción de todas las variedades de concepciones (*sarvasamkalpaprabhedanirodha*) se llama concepción correcta. Todas las variedades de concepciones proceden de falsedades, de errores (*bhranti*) y de equivocaciones (*viparyasa*): por eso ellas difieren. Pero las características de las concepciones son todas inexistentes, y el Bodhisattva establecido en esta concepción correcta (*samyaksamkalpa*) ya no ve lo que es correcto (*samyak*) ni lo que es falso (*mithya*) y va más allá (*atikramati*) de todas las variedades de concepciones (*sarvasamkalpaprabheda*): eso es la concepción correcta. Para él todas las variedades de concepciones son idénticas (*sama*) y, porque son idénticas, su pensamiento no se apega a ellas. Ahí está lo que se llama la concepción correcta del Bodhisattva.

[*Tercer factor*]: la palabra correcta (*samyagvac*).- El Bodhisattva sabe que todas las palabras (*vac*) han surgido de errores (*bhranti*), de falsedades, de equivocaciones (*viparyasa*), de imaginaciones que captan características (*nimittodgrahanavikalpa*). Entonces el Bodhisattva hace esta reflexión: En la palabra, los caracteres (*laksana*) de la palabra no se encuentran, y todos los actos vocales (*vakkarman*) están destruidos (*niruddha*). Conocer el Verdadero carácter (*bhutamalaksana*) de las palabras, eso es la palabra correcta (*samyagvac*).

Las palabras no vienen de ningún sitio y, una vez destruidas, no van a ningún sitio. El Bodhisattva que ejerce la palabra correcta se atiene a ello, en todo lo que dice, al Verdadero carácter (*bhutamalaksana*). También los Sutra dicen que el Bodhisattva, establecido en la palabra correcta, puede realizar el acto vocal puro (*parisuddhavakkarman*). Conociendo el Verdadero carácter (*bhutamalaksana*) de todas las palabras, el Bodhisattva, diga lo que diga, no dice palabras erróneas (*mithyavac*).

[*Cuarto factor*]: la acción correcta (*samyakkarmanta*).- El Bodhisattva sabe que todos los actos (*karman*) son falsos, erróneos, irreales, teniendo la inactividad por carácter (*anabhisamskaralaksana*). ¿Por qué? Porque no hay ni un solo acto que posea carácter definido.

Pregunta.- Si todos los actos son vacíos (*sunya*), ¿por qué el Buddha dice que el don (*dana*), etc., es un acto saludable (*kusalakarman*), el asesinato (*pranatipata*), etc., un acto perjudicial (*akusalakarman*) y que otras cosas, los gestos (*cesta*), son actos indiferentes (*avyakrtakarman*)?

Respuesta.- Si ni siquiera hay una sola especie de acto, ¿cómo habría tres? ¿Cómo es eso? Cuando el tiempo del movimiento ya está cumplido (*gamanakale gate*), no hay actividad motriz (*gamikriya*). Cuando el tiempo del movimiento no está cumplido (*agate*, es decir, futuro), tampoco hay actividad motriz.

Cuando el tiempo del movimiento está presente (*pratyutpanne*), tampoco hay actividad motriz ¹⁵.

Pregunta.- En la sede del movimiento ya cumplido (*gate sthane*) no puede haber [actividad motriz], ni tampoco en la sede del movimiento aun no cumplido (*agate sthane*); pero en la sede del movimiento actual (*gamyamane sthane*) tiene que haber movimiento ¹⁶.

Respuesta.- En la sede del movimiento actual tampoco hay movimiento. ¿Por qué? Porque, sin una actividad motriz (*gamikriya*) la sede del movimiento actual (*gamyamana*) no existe (*nopalabhyate*). Si la sede del movimiento actual pudiese existir sin una actividad motriz, entonces debería comportar movimiento; pero no es ese el caso. Sin sede de movimiento actual, no hay actividad motriz, y sin actividad motriz no hay sede del movimiento actual. Puesto que se trata aquí de condiciones coexistentes (*sahabhupratyaya*), no se puede decir que la sede del movimiento presente comporte movimiento (*gamyamanam gamyata iti nopapadyate*).

Además, si la sede del movimiento presente poseyese una actividad motriz (*gamikriya*), debería haber una sede de movimiento presente fuera de la actividad motriz, y debería haber una actividad motriz fuera de la sede del movimiento presente ¹⁷.

Pregunta.- Si fuese así ¹⁸, ¿cuál sería el defecto (*dosa*)?

Respuesta.- Habría al mismo tiempo (*samakale*) dos actividades motrices (*gamikriya*) y, si hubiese dos actividades motrices, habría dos agentes de movimiento (*dvau gantarau*). ¿Por qué? Porque sin agente de movimiento, el movimiento no existe (*gantaram hi tiraskrtya gamanam nopapadyate*). Sin agente (*gantr*), la sede del movimiento presente (*gamyamana*) no existe, y puesto que no hay sede del movimiento presente, tampoco hay agente de movimiento (*gantr*) ¹⁹.

Además, este no-agente, tampoco él se mueve (*aganta naiva gacchati*) y, fuera del agente y del no-agente, no puede haber aun un «tercero» para moverse (*nasty anyo gantur agantus ca kascit trtiyo yo gaccheta*) ²⁰.

Pregunta.- Es exacto que el no-agente no se mueve (*aganta na gacchatiti yujyate*), pero ¿por qué el agente no se mueve?

Respuesta.- Sin actividad motriz, el agente no existe (*gamikriyam tiraskrtya, ganta nopapadyate*) ²¹, y sin agente, la actividad motriz no existe (*gantaram tiraskrtya, gamikriya nopapadyate*).

Esta vacuidad de todos los actos (*sarvakarmasunyata*) se llama acción correcta (*samyakkarmanta*). Los Bodhisattva que penetran la igualdad de todos los actos (*sarvakarmasamata*) no consideran el acto malo (*mithyakarman*) como malo (*akusala*) y no consideran la acción correcta (*samyakkarmanta*) como buena (*kusala*). Desprovistos de actividad (*anabhisamskara*) no hacen acciones correctas y no hacen actos malos. Eso es la verdadera sabiduría

(*bhuta*prajña); eso es el acto correcto.

Además entre los dharma, ninguno es correcto (*samyak*) y ninguno es nocivo (*mithya*). Los Bodhisattva conocen los actos de acuerdo a la verdad y, conociendo de acuerdo a la verdad, no emprenden nada y no cesan nada. Tales sabios tienen siempre acciones correctas y no tienen nunca acciones nocivas. Es lo que se llama, en el Bodhisattva, la acción correcta (*samyakkarmanta*).

[*Quinto factor*]: el modo de vivir correcto (*samyagajiva*).- Todos los alimentos (*bhojana*), todos los medios de subsistencia (*jivitapariskara*) son correctos (*samyak*) y no son nocivos (*mithya*). Establecido en un saber exento de charlas vanas (*nisprapañcajñana*), el Bodhisattva no elige el modo de vivir correcto (*samyagajiva*) y no rechaza el modo de vivir nocivo (*mithyajiva*). No se apoya ni sobre la ley correcta (*samyagdharma*) ni sobre la mala ley (*mithyadharmā*), sino que permanece siempre en el saber puro (*visuddhajñana*). Penetrando en este modo de vivir correcto que es la igualdad (*samata*) no ve la vida y no ve la no-vida. Practicar esta verdadera sabiduría (*bhuta*prajña) es lo que se llama [para el Bodhisattva] el modo de vivir correcto (*samyagajiva*).

El Bodhisattva-Mahasattva que concibe así los treinta y siete aspectos de la iluminación (*saptatrimśad bodhipaksikadharmā*) va más allá de las tierras (*bhumi*) de los Sravaka y de los Pratyekabuddha, penetra en el estado de Bodhisattva (*bodhisattvaniyama*) y se da cuenta gradualmente (*kramena*) del saber de las cosas bajo todos sus aspectos (*sarvakarajñata*).

Cuarta parte.

Las Tres Concentraciones.

Nota preliminar.

El *Tratado* vuelve aquí sobre un tema ya tratado más arriba. Se trata de las tres concentraciones de la vacuidad (*sunyata*), del sin-caracteres (*animitta*) y de la no-toma en consideración (*apranihita*).

Las fuentes canónicas las presentan con distintos nombres:

1. Los tres *samadhi* o concentraciones: *Vinaya*, III, p. 93; *Digha*, III, p. 219; *Samyutta*, IV, p. 360; *Anguttara*, I, p. 299.

2. Los tres *vimoksa*, liberaciones, o *vimoksamukha*, puertas de la liberación: *Patisambhida*, II, p. 35; *Atthasalini*, p. 223; *Visuddhimagga*, ed. Warren, p. 564-565.

3. Los tres *sparsa*, o contactos, que el asceta siente al salir del recogimiento de detención: *Majjhima*, I, p. 302.

4. Al menos para dos de ellos, las *cetovimukti* o liberaciones del pensamiento: *Majjhima*, I, p. 297; *Samyutta*, IV, p. 296.

Nunca se puede decir bastante sobre su importancia: son dharma que se han de cultivar para conocer y destruir el triple veneno del *raga*, del *dvesa* y del *moha* (*Anguttara*, I, p. 299); son el camino del Asamskrta o del Nirvana (*Samyutta*, IV, p. 360,363; Tch'ang-a-han, T I, k. 10, p. 59 c 5-6), las puertas del Nirvana (*Saddharmapund.*, p. 136, l. 13).

¿Cuales son las tres concentraciones? Las de la vacuidad, del sin-carácter y de la no-toma en consideración.

¿Qué es la concentración de la vacuidad? Es la posición de un pensamiento que considera a todos los dharma como vacíos de caracteres propios, la puerta de la liberación “Vacuidad”.

¿Qué es la concentración del sin-caracteres? Es la posición de un pensamiento que considera a todos los dharma como privados de caracteres, la puerta de liberación “Sin-caracteres”.

¿Qué es la concentración de no-toma en consideración? Es la posición de un pensamiento que considera a todos los dharma como indignos de consideración, la puerta de liberación “No tomada en consideración” - Variante: - Es la posición de un pensamiento que ya no hace esfuerzo (o ya no tiene contención), diciéndose que todos los dharma son indignos de él.

El *Abhidhamma* pali sólo concede a los tres *samadhi* un lugar relativamente modesto.

Por el contrario los Abhidharma de los Sarvastivada-Vaibhasika les hacen jugar un papel considerable. Entre las numerosas fuentes, me limitaré a señalar la *Vibhasa*, el *Abhidharmamrta*, el *Abhidharmadipa* (p. 424), etc.

Para estas fuentes, los tres *samadhi* son en realidad sabidurías, pero sabidurías de un orden tan perfecto que sólo pueden encontrarse en un pensamiento concentrado: por eso se les llama *samadhi*.

En efecto, penetran a fondo las cuatro nobles verdades de las que ellos representan los dieciseis aspectos (*akara*): por eso, en el estado puro (*anasrava*) constituyen las tres puertas de la liberación (*vimoksamukha*).

Según sean mundanas (*laukika*), es decir aun apegadas al triple mundo de la existencia, o supramundanas (*lokottara*), aparecen en once o en nueve tierras (*bhumi*).

Todo el sistema está admirablemente bien resumido por Ghosaka en su *Abhidharmamrta* (l.c.):

«Los tres *samadhi* son *sunyata-*, *apranihita-* y *animittasamadhi*. Porque el pensamiento toma por objeto el estado puro (*Anasrava*), por eso se llaman *samadhi*.

«Concentrado, el asceta ve los cinco agregados del apego (*upadanaskandha*) como vacíos (*sunya*), privados de yo (*anatman*) y de mio (*anatmiya*) ahí está el *sunyatasamadhi*.

«Entrado en ese *samadhi*, ya no desea amor (*raga*), odio (*dvesa*), aberración (*moha*) ni renacimiento (*punarbhava*): ahí está el *apranihitasamadhi*.

«Es un *samadhi* cuyo objeto (*alambana*) está exento de diez caracteres. ¿Cuáles son esos diez? Los cinco objetos, materia, etc. (*rupadipañcavisaya*), el

hombre (*purusa*), la mujer (*stri*), el nacimiento (*jati*), la vejez (*jara*) y la impermanencia (*anityata*). Ahí está el *animittasamadhi*.

«El *sunyatasamadhi* tiene dos aspectos (*akara*): el vacío (*sunya*) y no-yo (*anatman*).

«El *apranihitasamadhi* tiene diez aspectos: la impermanencia (*anitya*), el sufrimiento (*duhkha*) y [los ocho] aspectos [de la verdad] acerca del origen (*samudaya*) del sufrimiento y [de la verdad] acerca del camino (*marga*).

«Eñ *animittasamadhi* tiene los cuatro aspectos [de la verdad] de la destrucción (*nirodha*) del sufrimiento».

Después de exponer objetivamente el sistema de los Sarvastivada, el *Tratado* expondrá el punto de vista madhyamaka acerca de los tres *samadhi*.

Hay que interpretarlos no sólo en la óptica de la inexistencia de los seres (*pudgalanairatmya*) como lo hacen los Sravaka, sino en la de la doble inexistencia de los seres y de las cosas (*pudgaladharmanairatmya*) como quieren los Mahayanistas.

Practicando los tres *samadhi*, el Bodhisattva se da cuenta de que los seres y las cosas están vacíos (*sunya*) de naturaleza propia y de caracteres, que esta misma vacuidad no es una marca sustancial y que en consecuencia toda voluntad (*pranidhana*) hacia el mundo de la existencia o de la inexistencia es irracional.

Los tres *samadhi* son idénticos porque tienen como único objeto el Verdadero carácter (*bhupalaksana*) que no es absolutamente nada. Cuando los Sravaka hablan del vacío de las cosas, lo tienen por un carácter real; al contrario, el Bodhisattva se prohíbe hipostasiar esta vacuidad y hacer de ella una cosa en sí.

El Verdadero carácter de las cosas constituye el objeto único de los tres *samadhi*, pero no se trata de una realidad; no es más que un método de purificación del espíritu que, liberado de las ilusiones, se da cuenta de que no hay nada que hipostasiar, nada que caracterizar y nada que desear. De ello resulta que el mundo del devenir existe únicamente en nuestra imaginación y que, según la expresión consagrada, el Samsara se confunde con el Nirvana.

En todo esto y como se verá en las notas, el *tratado* se limita a condensar las enseñanzas de los antiguos sutras Mahayana.

I. Las tres concentraciones según el Abhidharma.

1. Definición de las tres concentraciones.

a. El *sunyatasamadhi*.

Pregunta.- ¿Qué es la puerta del Nirvana llamada vacuidad (*sunyata*)?

Respuesta.- Ella considera a los dharma como vacíos (*sunya*), privados de yo (*atman*) y de mío (*atmiya*). Habiendo salido los dharma del complejo de causas y condiciones (*hetupratyayasamagryutpanna*), no hay ni agente (*karaka*) ni paciente (*vedaka*). Es lo que se llama puerta de vacuidad.

b. El *animittasamadhi*.

Sabiendo que no hay yo (*atman*) ni mío (*atmiya*), ¿por qué los seres se apegan mentalmente (*cittēnabhinivisante*) a los dharma? El yogui reflexiona y se dice: «Habiendo salido los dharma de causas y condiciones, no hay un dharma real (*bhūta-dharma*), hay solamente caracteres (*nimitta*)²², y los seres, cogiendo estos caracteres, se apegan al yo y al mío. Yo debo ver ahora si estos caracteres tienen una realidad perceptible o no». Después de haberlos examinado y considerado, constata que todos son inexistentes (*anupalabdha*). Ya se trate del carácter de hombre (*purusa-nimitta*) o del carácter de mujer (*strī-nimitta*), de los caracteres de identidad o de diferencia (*ekatvanyatvanimitta*), etc., la realidad de estos caracteres no existe (*nopalabhyate*). ¿Por qué? Estando todos los dharma sin yo y sin mío, son vacíos y, como son vacíos, no hay en ellos ni hombre ni mujer. En cuanto a la identidad y la diferencia, son sólo palabras (*naman*) que valen en la hipótesis del yo y del mío. Por eso el hombre y la mujer, la identidad y la diferencia, etc., son realmente inexistentes.

Además, cuando los cuatro grandes elementos (*mahabhūta*) y la materia derivada (*upadaya-rūpa*) circunscriben [el elemento] espacio (*ākāśa*) se dice que hay un cuerpo (*kāya*). Entonces, en un complejo de causas y de condiciones (*hetu-pratyayasamagri*) con bases internas y externas de conocimiento (*adhyatmika-bahya-yātana*), nace el elemento conocimiento (*vijñāna-dhātu*) y el cuerpo, disponiendo de este conjunto de elementos (*dhātusamagri*), realiza diversas actividades: habla, se sienta, se levanta, va y viene. A esta agrupación de seis elementos que están vacíos [de naturaleza propia] se la califica abusivamente de hombre, o se la califica abusivamente de mujer²³.

Si cada uno de estos seis elementos fuese hombre, deberá haber seis hombres, pues es imposible que *uno* sea igual a *seis* o que *seis* sea igual a *uno*. Pero en el elemento tierra (*prthivī-dhātu*) [que entra en la composición del cuerpo] no hay ni carácter de hombre ni carácter de mujer. Y lo mismo [en los otros elementos: agua, fuego, aire, espacio] incluido el elemento conocimiento (*vijñāna-dhātu*), no hay ni carácter de hombre ni carácter de mujer. Si estos caracteres no existen en cada uno [de los seis elementos] tomados por separado, no existen tampoco en el conjunto de estos seis elementos. Igualmente, cuando seis perros (*kukkura*), tomados por separado, no pueden engendrar un león (*simha*), tampoco lo podrán tomados en conjunto porque no tienen su naturaleza.

Pregunta.- ¿Por qué no ha de haber ni hombre ni mujer? Aunque las Personas (*purusa*) no se diferencian, las partes del cuerpo (*kāya-vayava*) sí que son diferentes y hay diferencias de sexo. El cuerpo no puede existir independientemente de las partes del cuerpo, y las partes del cuerpo tampoco pueden existir independientemente del cuerpo. Si se ve el pie, que es parte del cuerpo, se sabe que hay un todo (*avayavin*) llamado cuerpo. Las partes del cuerpo, pie, etc., se diferencian del cuerpo, y es el cuerpo el que tiene las características de hombre o de mujer.

Respuesta.- La persona ya ha sido refutada más arriba y ya he refutado también los caracteres (*nimitta*) del cuerpo. No es necesario que ahora me repita.

Si hubiese un todo (*avayavin*) llamado cuerpo (*kaya*), existiría en cada parte (*avayava*) de este cuerpo en su conjunto todas las partes del cuerpo; cada una de las partes se encontraría en todas las partes. Si en todas las partes existiese el cuerpo en su conjunto, el pie (*pada*) debería existir en la cabeza (*siras*). ¿Por qué? Porque hay en la cabeza un cuerpo completo. Si cada parte del cuerpo se encontrase en todas las partes, no habría diferencia entre el cuerpo y sus partes, siguiendo el todo (*avayavin*) a las partes (*avayava*).

Pregunta.- Si las partes del cuerpo, pie, etc., se diferencian del todo, la falta (*dosa*) que señaláis existiría, pero aquí las partes del cuerpo, pie, etc., no se diferencian del todo, es decir, del cuerpo. Así pues, no hay falta.

Respuesta.- Si las partes del cuerpo, pie, etc., no se diferencian del todo, entonces la cabeza sería el pie. ¿Por qué? Porque las dos cosas, en tanto que cuerpo, no se diferencian.

Además, las partes del cuerpo son múltiples mientras que el todo es uno. Ahora bien, es imposible que una pluralidad haga unidad y que una unidad haga pluralidad.

Además, es verdad que el fruto (*phala*) no existe cuando la causa (*hetu*) no existe, no es verdad que la causa no existe cuando el fruto no existe. Si, [como pretendéis], las partes del cuerpo no se diferencian del todo, la causa no existiría cuando el fruto no exista. ¿Por qué? Porque causa y fruto serían idénticos.

Ya sea que busquéis en la identidad (*ekatva*) o en la diferencia (*anyatve*) [con sus partes], el cuerpo no existe (*nopalabhyate*) y, al no existir el cuerpo, ¿sobre qué base (*sthana*) descansarían los caracteres (*nimitta*) de hombre o de mujer? Si estos existen, son o corporales o diferentes del cuerpo. Ahora bien, el cuerpo no existe. Si se encuentran en otro dharma distinto del cuerpo, al ser inmaterial (*arupa*) este otro dharma, no habría diferencia entre el hombre y la mujer. Se trata sólo de un complejo de causas y de condiciones (*hetupratyayasamagri*) en el curso de dos existencia sucesivas y sólo por equivocación mental (*viparitacitta*) se habla de hombre y de mujer. Por eso se ha dicho:

Bajad la cabeza o levantadla,
Doblaos (*samiñjite*) o estiraos (*prasarite*),
Enderezaos (*sthite*), marchad (*pratikrante*) o venid (*abhikrante*),
Mirad de frente (*alokite*) o de lado (*vilokite*),
Hablad o discurrid:
En todo eso, nada es verdadero.
Porque el viento empuja a la conciencia
surgen esas actividades.
Pero esa conciencia es de carácter perecedero (*ksayadharman*)
Y de instante en instante ya no es.

La distinción
Entre hombre y mujer
Procede de mi pensamiento.
Es por falta de sabiduría
Por lo que yo la veo erróneamente existir.
¡Armazón de huesos unidos uno con otro,
Sacos de piel y de carne,
Resortes en movimiento,
Parecidos a un maniquí!

En el interior, ninguna realidad,
Exteriormente se diría un hombre.
Como una moneda extranjera arrojada al agua
O un fuego de jungla devorando un bosque de bambúes,
Es tras un complejo de causas y de condiciones
Cuando salen sonidos.

Para otros caracteres parecidos, ved lo que se ha dicho más arriba: no es necesario hablar aquí en detalle. Todo eso es la puerta del sin-caracteres (*animittadvara*).

c. El *apranihitasamadhi*.

Hay no-toma en consideración (*apranihita*) cuando, habiendo conocido la inexistencia de caracteres, ya no hay ninguna reacción ²⁴. Eso es la puerta de la no-toma en consideración (*apranihitadvara*).

2. Naturaleza de las tres concentraciones.

Pregunta.- Pero, es por la sabiduría como esas tres cosas contemplan respectivamente la *sunyata*, la *animitta* y la *apranihita*. Sin son sabidurías (*prajña*), ¿por qué se les llama concentraciones *samadhi*)?

Respuesta.- Si estas tres especies de sabidurías no se encontrasen en concentración, serían sabidurías frenéticas (*unmattaprajña*); muchos caerían en dudas perniciosas (*mithyasanka*) y ya no harían nada. Pero cuando esas sabidurías se encuentran en concentración pueden destruir todas las pasiones (*klesa*) y encuentran el Verdadero carácter (*bhutilaksana*) de los dharma.

Además son dharma del Camino (*marga*), diferentes del mundo entero y en oposición al mundo (*lokaviruddha*). Los santos (*arya*) que se encuentran en estas concentraciones descubren el Verdadero carácter (*bhutilaksana*) y lo predicán; y no es el lenguaje de un pensamiento frenético.

Finalmente las otras absorciones (*dhyana*) y recogimientos (*samapatti*) donde estas tres cosas no se encuentran no se llaman concentración (*samadhi*) ²⁵. ¿Por qué? Porque uno puede separarse de ellos, perderlos y recaer en el Samsara. Por eso ha dicho el Buddha:

El que observa la pura moralidad
Se llama monje (*bhiksu*).
El que contempla la vacuidad (*sunyata*)
Se llama extático (*dhyayin*).
El hombre atento (*smrtimat*), vigoroso (*atapin*), enérgico (*viriyavat*)
Se llama el verdadero yogin.

La primera de todas las dichas (*sukha*)
Es cortar los deseos (*trsna*) y destruir la locura.
Rechazar el grupo de los cinco agregados (*skandha*)
y los dharma del Camino,
Eso es la dicha eterna, la llegada al Nirvana ²⁶.

De estos versos resulta que el Buddha llama concentración a las tres puertas de la liberación (*vimoksamukha*).

Pregunta.- ¿Por qué se llaman puertas de la liberación?

Respuesta.- Cuando se las practica se obtiene la liberación (*vimoksa*) y se llega al Nirvana sin resto de condicionamiento (*nirupadhisesanirvana*): por eso se llaman puertas de la liberación. El Nirvana sin resto de condicionamiento es la verdadera liberación porque allí se encuentra la liberación de los sufrimientos físicos y mentales (*kayikamanasikaduhkha*). El Nirvana con resto de condicionamiento (*sopadhisesanirvana*) es su puerta y aunque estas tres concentraciones no sean el Nirvana [propiamente dicho], son la causa (*hetu*) del Nirvana, y por eso se les llama Nirvana. En el mundo (*loka*) es frecuente designar la causa por el efecto y el efecto por la causa.

La *sunyata*, la *animitta* y la *apranihita* son por naturaleza (*svabhava*) concentraciones (*samadhi*). El pensamiento y los factores mentales asociados a esas concentraciones (*samadhisamprayuktacittacaitasikadharma*), los actos corporales (*kayakarman*) y los actos vocales (*vakkarman*) que nacen después de ellos, las formaciones disociadas del pensamiento (*cittaviprayuktasamskara*) que allí surgen forman un complejo (*samagri*) que se llama concentración. Así, cuando el rey (*rajan*) llega, necesariamente están con él un gran ministro (*mahamatya*) y soldados (*sainika*). Aquí la concentración (*samadhi*) es como el rey, la sabiduría (*prajña*) es como el gran ministro, y los otros dharma son como los soldados. Incluso si no se mencionan esos otros dharma, tienen que estar presentes necesariamente. ¿Por qué? La concentración no nace sola, no puede tener por sí misma toda la actividad. Los otros dharma nacen con ella, duran con ella, perecen con ella y se dan cuenta con ella, colaborando al bien (*hita*).

3. Aspectos de las tres concentraciones ²⁷

A. La concentración de la vacuidad (*sunyatasamadhi*) tiene dos aspectos (*akara*):

1. Porque considera (*samanupasyati*) que los cinco agregados del apego (*pañca upadanaskandha*) no tienen ni identidad (*ekatva*) ni diferencia (*anyatva*), es “vacía” (*sunya*).

2. Porque considera que el yo (*atman*) y el mío (*atmiya*) son inexistentes (*anupalabdha*), es “sin yo” (*anatmaka*).

B. La concentración del sin carácter (*animittasamadhi*) tiene cuatro aspectos:

1. Porque considera al Nirvana como la destrucción de todo tipo de sufrimiento (*nanavidhaduhkhanirodha*), es “destrucción” (*nirodha*).

2. Porque lo considera como la extinción del fuego del triple veneno (*trivisa*) y de las otras pasiones (*klesa*), es “tranquila” (*santa*).

3. Porque lo considera como el primero de todos los dharma, es “excelente” (*pranita*).

4. Porque lo considera como separado del mundo (*lokavisamyukta*), es “salida” (*nihsarana*).

C. La concentración de la no-toma en consideración (*apranihitasamadhi*) tiene dos aspectos:

1. Porque considera que los cinco agregados del apego (*pañcoda-danaskandha*) surgen de causas y de condiciones (*hetupratyaya*), es “impermanente” (*anitya*).

2. Porque los considera como tormentos del cuerpo y del espíritu (*kayakamanasikavihethana*), es “sufrimiento” (*duhkha*).

Después, en tanto que considera las causas (*hetu*) de los cinco agregados del apego (*upadanaskandha*) tiene aún cuatro aspectos:

3. Porque el complejo de pasiones y de actos impuros (*klesa-sasravakarmasamagri*) produce un fruto de sufrimiento (*duhkhaphala*), es “origen” (*samudaya*).

4. Porque las seis causas (*hetu*) producen un fruto de sufrimiento (*duhkhaphala*), es “causa” (*hetu*).

5. Porque las cuatro condiciones (*pratyaya*) producen un fruto de sufrimiento (*duhkhaphala*), es “condición” (*pratyaya*).

6. Porque un cierto número de causas y condiciones parecidas [se suceden] para producir un fruto, es “procesión” (*prabhava*).

Por último, en tanto que considera los agregados de desapego (*anupadanaskandha*), tiene aún cuatro aspectos:

7. Porque los ocho factores del noble camino (*aryamarganga*) pueden conducir al Nirvana, es “camino” (*marga*).

8. Porque [este camino] está exento de equivocaciones (*viparyasa*), es “razonable” o “práctica” (*pratipad*).

9. Porque todos los santos personajes (*aryapudgala*) toman este camino,

es “vía” (*pratipad*).

10. Porque las pasiones (*klesa*) que dependen de la sed (*trsnapatita*) y las que dependen de puntos de vista falsos (*drstipatita*) no ocultan este camino, es “salida definitiva” (*nairyanika*).

II. Las tres concentraciones según el Mahayana.

1. Sentido profundo de las tres concentraciones.

a. El sunyatasamadhi:

Además, hay dos modos de comprender la vacuidad según que se considere que todos los dharma están vacíos de ser (*sattvasunya*), o que están vacíos de cosa (*dharmasunya*).

La vacuidad de ser (*sattvasunyata*) es tal como la acabamos de exponer [según el sistema del Abhidharma]. La vacuidad de cosa (*dharmasunyata*) es el hecho de que todos los dharma están vacíos de carácter propio (*svalaksanasunyata*), así como lo ha dicho el Buddha a Subhuti:

«La materia (*rupa*) está vacía del carácter de materia (*rupatva*) y las sensaciones (*vedana*), nociones (*samjñā*), voliciones (*samskara*) y conocimientos (*vijñāna*) están vacíos del carácter de [sensación, noción, volición] y conocimiento».

Pregunta.- Se puede creer en la vacuidad de los seres (*sattvasunyata*) y en la no-vacuidad de las cosas (*dharmam asunyata*). Es increíble que los dharma estén vacíos de caracteres propios (*svalaksanasunya*). ¿Por qué? Si los dharma estuviesen vacíos de caracteres propios, no tendrían ni nacimiento (*anutpanna*) ni destrucción (*aniruddha*). Dado que no habría ni nacimiento ni destrucción, no habría ni pecado (*apatti*), ni mérito (*punya*). Si no hay ni pecado ni mérito, ¿por qué ejercitarse aún en el Camino?

Respuesta.- Es a causa de la vacuidad de los dharma (*dharmasunyata*) por lo que hay pecado y mérito. Sin esta vacuidad de los dharma, no habría ni pecado ni mérito. ¿Por qué? Si los dharma poseyesen realmente una naturaleza propia (*svabhava*), serían indestructibles (*avinasa*), al no haber surgido su naturaleza propia (*svabhava*) y su carácter (*laksana*) de causas y de condiciones (*hetupratyayaja*). Si han surgido de causas y de condiciones, sólo entonces son formaciones (*samskara*) [es decir, dharma condicionados: *samskrtadharmas*]. Es preciso que la naturaleza propia de los dharma sea condicionada (*samskrta*) para que pueda ser destruida.

Me diréis que la naturaleza propia de los dharma es susceptible de ser creada (*krta*) y destruida (*niruddha*), pero eso es inexacto (*ayukta*). La naturaleza propia es [por definición] un incondicionado (*asamskrtadharmas*) y existe independientemente de las causas y de las condiciones. Los dharma que existen por sí (*svabhevena*) son sin nacimiento (*anutpada*) ya que existen en sí antes de nacer²⁸. Al ser sin nacimiento (*utpada*) son sin destrucción (*nirrodha*).

Al no tener lugar nacimiento y destrucción, no hay ni falta (*apatti*) ni mérito (*punya*). Si no hay ni falta ni mérito, ¿por qué ejercitarse aún en el Camino?

Si los seres poseyesen una verdadera naturaleza propia (*bhutasvabhava*), serían incapaces de hacer lo perjudicial e incapaces de hacer lo saludable ya que estarían fijados (*niyata*) en su naturaleza propia. Tales hombres no apreciarían el valor del mérito y arruinarían [la ley] de la retribución de los actos (*karmavipaka*).

En la vacuidad de los dharma (*dharmasunyata*) tampoco hay el carácter de vacuidad (*sunyatalaksana*)²⁹. Es porque suponéis una vacuidad [en sí] en los dharma y os apeáis a ella mentalmente, por lo que ponéis estas objeciones. La vacuidad de los dharma ha sido predicada por el Buddha con en un sentimiento de compasión (*karunacitta*) para cortar los obstáculos de la sed (*trsnasamyojana*) y destruir las opiniones falsas (*mithyadrsti*).

Además, el Verdadero carácter (*bhutralaksana*) de los dharma destruye los sufrimientos (*duhkha*): es el verdadero dominio (*bhutavacara*) de los personajes nobles (*aryapudgala*). Si la vacuidad de los dharma (*dharmasunyata*) poseyese una naturaleza propia (*svabhava*) - [es decir, si existiese en sí] -, ¿cómo, al hablar del vacío de los dharma, podríamos decir aún que son sustancialmente vacíos? Pero si la vacuidad de los dharma es sin naturaleza propia, ¿que podríais objetar?

Cuando a la luz de la doble vacuidad [de los seres y de las cosas] se contempla el vacío de los dharma, el pensamiento se separa de todos los dharma: se sabe que el mundo (*loka*) es falso y engañoso como una magia (*maya*). Eso es contemplar la vacuidad.

b. El *animittasamadhi*.

Cuando el yoguin ha captado (*udgrhñati*) el carácter vacío (*sunyalaksana*) de los dharma, produce por ese mismo hecho obstáculos de orgullo, etc. (*abhimandisamyojana*) y dice: ««He comprendido el Verdadero carácter (*bhutralaksana*) de los dharma». Entonces es cuando debe practicar la puerta del sin-carácter (*animittadvara*) para destruir en él la captación del carácter vacío (*sunyanimittodgrahana*).

c. El *apranihitasamadhi*.

Cuando el yoguin se entrega a vanas charlas (*prapañca*) con respecto al sin-carácter (*animitta*), cuando está a punto de imaginarlo como deseable, cuando se apega (*abhinivisate*) al sin-carácter, entonces debe aun decirse: «Estoy en el error. ¿Por qué encontrar caracteres, captar caracteres, entregarse a vanas charlas sobre dharmas vacíos y sin caracteres? Es el momento de basarse sobre la vacuidad y el sin-carácter para regular el cuerpo (*kaya*), la voz (*vac*) y el espíritu (*manas*). No hay que tener *pranidhana*, “voluntad hacia”. Hay que considerar este carácter de no-toma en consideración (*apranihitalaksana*) para destruir el triple veneno (*trivisa*). No hay que producir acto corporal, vocal o mental. No hay que buscar renacimiento en el triple mundo (*trailokya*)». Reflexionando así, el yoguin entra en el *apranihitavimoksamukha*.

2. Identidad de las tres concentraciones.

Estas tres puertas de la liberación (*vimoksamukha*) son, en el Mahayana, una y la misma cosa: es a causa de los modos de practicarla por lo que se habla de tres cosas ³⁰.

Considerar la vacuidad de los dharma, eso se llama *sunyata*. Cuando no se pueden captar características en esta vacuidad, este *sunyata* cambia de nombre y se llama *animitta*. Cuando, en presencia de este sin-carácter, no se puede sentir “voluntad hacia” ni renacer así en el triple mundo, este *animitta* cambia de nombre y se llama *apranihita*.

Es como una ciudad con tres puertas. Un mismo hombre no puede entrar en ella simultáneamente por las tres puertas. Si entra es porque pasa por una sola puerta.

Aquí el Verdadero carácter (*bhotalaksana*) de los dharma es la Ciudad del Nirvana (*nirvananagara*). Esta ciudad tiene tres puertas: Sunyata, Animitta y Apranihita.

Si un hombre atraviesa la puerta Sunyata, no hipostasia este *sunyata* y tampoco capta su característica (*nimitta*), este hombre penetra directamente [en la Ciudad del Nirvana] y, habiendo alcanzado su objetivo, no tiene necesidad de las otras dos puertas.

Pero si, al atravesar la puerta Sunyata, capta su característica e hipostasia la *sunyata*, entonces para este hombre la *sunyata* ya no es una puerta: el camino de entrada le está cerrado. También, para apartar la característica de la *sunyata*, toma entonces la puerta Animitta.

Si se apega en pensamiento a los caracteres del *animitta* y se entrega a vanas charlas (*prapañca*), entonces cesa de captar los caracteres del *animitta* y pasa por la puerta Apranihita.

3. Objeto único de las tres concentraciones.

En el sistema del Abhidharma la puerta-de-liberación Vacuidad (*sunyatavimoksamukha*) tiene por objeto (*alambate*) la verdad sobre el sufrimiento (*dukkhasatya*) y tiene (*samgrhñati*) cinco agregados (*skandha*) ³¹. La puerta-de-liberación Sin-caracteres (*animittavimoksamukha*) tiene por objeto un único dharma: el *pratisamkhyanirodha* [o disjunción con los dharma impuros que se obtiene por la comprensión de verdades]. La puerta-de-liberación No-toma en consideración (*apranihitavimoksamukha*) tiene por objeto tres verdades [una parte de la verdad sobre el sufrimiento (*dukkhasatya*), la verdad sobre el origen del sufrimiento (*samudayasatya*) y la verdad sobre la destrucción del sufrimiento (*nirodhasatya*)]; ella contiene cinco agregados (*skandha*).

En el Mahayana estas tres puertas-de-liberación (*vimoksamukha*) llevan al Verdadero carácter (*bhotalaksana*) de los dharma. Por estas tres puertas-de-liberación el asceta ve que el Samsara es idéntico al Nirvana. ¿Por qué? Porque el Nirvana está vacío (*sunya*), sin caracteres (*animitta*), indigno de ser tomado en consideración (*apranihita*) y lo mismo el Samsara.

Pregunta.- Si el Sutra dice que el Nirvana solo tiene una puerta³², ¿por qué se mencionan aquí tres puertas?

Respuesta.- Ya he dicho más arriba que, aunque el dharma es único, su sentido (*artha*) es triple.

Además, los seres que hay que convertir (*vaineya*) son de tres clases: los que abundan en sed (*trsnabahula*), los que abundan en opiniones falsas (*drstibahula*) y aquellos en los que la sed y las opiniones falsas se equilibran.

A los que abundan en opiniones falsas se les predica el *sunyativimoksamukha*. Así verán que todos los dharma, al haber surgido de causas y de condiciones (*hetupratyayaja*), no tienen naturaleza propia (*svabhava*); al no tener naturaleza propia, son vacíos (*sunya*). Por este vacío se destruyen las opiniones falsas (*drsti*).

A los que abundan en sed, se les predica el *apranihitavimoksamukha*. Así verán que todos los dharma son impermanentes (*anitya*), sufrimientoosos (*duhkha*), surgidos de causas y de condiciones (*hetupratyayaja*). Habiendolo visto así, se desapegarán mentalmente de la sed y entrarán en el Camino.

A aquellos en los que se equilibran la sed y las opiniones falsas se les predica el *animittavimoksamukha*. Aprendiendo que los caracteres (*nimitta*) de hombre y de mujer no existen, cortan la sed. Aprendiendo que los caracteres de identidad (*ekatva*) y de diferencia (*anyatva*) no existen, cortarán las opiniones falsas.

A veces el Buddha predica al mismo tiempo dos puertas de la liberación, a veces predica tres al mismo tiempo. Como los Bodhisattva deben ejercitarse por todas partes en conocer todos los caminos, les predica las tres puertas.

Quisiéramos aún hablar de otra cosa, pero la cuestión de las tres puertas de la liberación está tratada aquí sumariamente (*samksapena*).

Notas.

¹ Cita libre del *Prajñaparamita* en el *Dashabhumiparivarta* (cf. *Pañcavi ati*, p. 225; *ata*, p. 1473): «Cuando el Bodhisattva-Mahasattva, con su habilidad en medios hábiles practica todas las perfecciones, ejerce los treinta y siete aspectos de la iluminación, practica los [cuatro] sentimientos infinitos, las absorciones y los recogimientos inmatrimales, practica las diez fuerzas del Tathagata, los [cuatro] saberes no impedidos y los dieciocho atributos exclusivos de los Buddha, cuando ha sobrepasado nueve tierras - a saber, la tierra de la visión clara, la tierra de la descendencia espiritual, la tierra del octavo santo, la tierra de la visión, la tierra refinada, la tierra de la renuncia, la tierra del que ha terminado su carrera, la tierra de los sravaka, la tierra de los Pratyekabuddha y la tierra de los Bodhisattva -, y se ha establecido en la tierra del Buddha: esa es la décima tierra del Bodhisattva-Mahasattva»

² En efecto, la *Prajñaparamita*, en el capítulo del Mahayana, menciona los treinta y siete *bodhipaksika* - desde los cuatro *smtiyupasthana* hasta la *aryamarga* - entre las prácticas del Mahayana (cf. *Pañcavi ati*, p. 203-208; *ata*, p. 1427-1439).

³ *Astahasrika*, p. 374: «Es como si, ¡oh Subhuti!, un poderoso maestro arquero, bien ejercitado y bien versado en el ejercicio del tiro al arco lanzase una flecha al aire y, después de haber lanzado una flecha al aire, impidiese con otras flechas que esta flecha caiga en tierra y, por una serie de flechas, se opusiese a la caída en tierra de esta primera flecha: esta primera flecha no caería en tierra mientras que el maestro arquero no consienta que caiga en tierra. Del mismo modo, ¡oh Subhuti!, el Bodhisattva-Mahasattva, caminando en perfección de sabiduría y dotado de habilidad en medios salvíficos, no realiza esta suprema Cumbre de lo real (es decir el Nirvana) mientras que estas raíces de bien no estén maduras, no estén bien maduras para la suprema y perfecta iluminación. Pero cuando esta raíces de bien estén maduras, estén bien maduras para la suprema y perfecta iluminación, entonces él realiza esta suprema Cumbre de lo real».

⁴ La cuarta verdad noble concerniente al camino de la destrucción del sufrimiento es tan densa que contiene no sólo el óctuple camino (*astangamarga*) predicado en Benarés, sino también los treinta y siete aspectos de la iluminación (*bodhipaksa*) y toda una infinidad de dharma.

El objetor rechaza aquí la necesidad de hablar detalladamente de los treinta y siete aspectos, pues algunos de ellos bastan para conducir al Nirvana. Es sobre todo el caso de las cuatro fundamentos-de-la-atención, puesto que el Buddha ha declarado en el *Majjhima*, I, p. 63:

«Hay una sola vía, ¡oh monjes! que conduce a la purificación de los seres, a la superación de la pena y de las lamentaciones, a la desaparición del sufrimiento y de la tristeza, al acceso al saber y a la realización del Nirvana: son las cuatro fundamentos-de-la-atención».

Pero la objeción no se sostiene porque si, teóricamente hablando, los *smrtyupasthana* y otros aspectos de la iluminación constituyen vías suficientes para acceder al Nirvana, no valen indistintamente para todos los adeptos: cada uno ha de elegir el auxiliar que mejor le vaya según sus capacidades y sus disposiciones. De ahí la necesidad de proponer a los adeptos un abanico completo de aspectos sin excluir por ello una infinidad de otros ejercicios.

⁵ La Ley puede ser predicada resumidamente (*samksiptena*) o por extenso (*vistarena*): cf. *Anguttara*, I, p. 53; II, p. 189.

⁶ Se trata aquí de la *cittaprasrabdhi*, «ese dharma por el cual el pensamiento es hábil, ligero, apto» (*cittakarmanyata*, *cittalaghava*): cf. *Kosa*, II, p. 157. Kumarajiva traduce aquí *prasrabdhi* por *tch'ou* “desembarazar?”; la traducción *k'ing-ngam* “ligereza-paz”, adoptada por Hiuan-tsang en su traducción del *Kosa*.

⁷ *Srada*, *virya*, *smrti*, *samadhi* y *prajña* reciben el nombre de “facultades” (*indriya*) cuando son débiles y el nombre de “fuerzas” (*bala*) cuando son fuertes: cf. *Kosa*, VI, p. 286.

⁸ Según el *Visuddhimagga*, ed. Warren, p. 193-194, el cuerpo está habitado por ochenta familias de gusanos (*kimikula*) que se establecen en la piel, el cuero, la carne, los tendones, los huesos, la médula y allí toman su alimento: «Allí es donde nacen, viven, mueren y hacen sus necesidades mayores y menores: el cuerpo es su maternidad, su hospital, su cementerio, su pozo séptico, y bajo su furor, encuentra incluso la muerte». Según el mismo texto, p. 213, sólo el

vientre está ocupado por treinta y dos familias de gusanos, gusanos redondos, gusanos en forma de cinta, gusanos filiformes, etc., siempre en efervescencia: cuando el cuerpo está a dieta los gusanos saltan gritando y golpeando la región cardiaca; cuando el cuerpo se alimenta se precipitan para atrapar los bocados de alimento.- Según el *Milindapañha*, p. 100, por la fuerza de los malos actos es por la que estos huéspedes indeseables e indeseados se introducen en el cuerpo y allí se multiplican.

Los textos del Gran Vehículo postulan incluso la presencia en el cuerpo de ochenta mil familias de gusanos. El *Udayanavatsarajapariprocha*, citado en el *Siksamuccaya*, p. 81, dice en efecto: *Asitim krimikulasahasrani yanti tisthanti antare*.

El sabio debe avenirse a su presencia. Según el *Tarnakuta* (T 310, k. 114, p. 645 b 4-6) el monje-forastero (*aranyabhiksu*), cuando está a punto de comer hace la siguiente reflexión: «Ahora hay en este cuerpo 80.000 familias de gusanos. Cuando los gusanos obtengan este alimento estarán todos ellos en seguridad, así pues voy a ganarme a los gusanos por este alimento».- Según el *Avatamsaka* (T 279, k. 21, p. 112 c 12-15; cf. T 278, k. 12, p. 476 b 12-15), el Bodhisattva, en el momento de su comida, hace la siguiente reflexión: «Hay en mi cuerpo 80.000 familias de gusanos; ellos habitan en mí; cuando mi cuerpo está satisfecho, también ellos están satisfechos; cuando mi cuerpo pasa hambre, también ellos pasan hambre. Al tomar ahora esta bebida y este alimento (*panabhojana*), deseo que estos seres estén, todos ellos, hartos. Así pues, por darles este regalo es por lo que yo mismo como este alimento: yo no deseo el sabor que tiene».

Pero el gran Bodhisattva, el Bodhisattva llamado “que no retrocede” (*avinivartaniya* o *avaivartika*), no tiene que formular tales intenciones porque uno de sus numerosos privilegios es el de estar completamente exento de gusanos. Se lee en el *Astahasrika*, p. 326: «Además, estas ochenta mil familias de gusanos que se encuentran en el cuerpo de los demás seres no se encuentran en absoluto de ningún modo en su cuerpo. ¿Por qué? Porque esas raíces de bien que tiene trascienden el mundo entero».

Observemos aún que, según las concepciones taoistas, los cereales proporcionan vitalidad al cuerpo de los gusanos que los comen. Véase respecto a esto H. Maspero, *Mélanges Posthumes*, II, Paris, 1950, p. 98 y siguientes.

⁹ Por lo que respecta a la naturaleza del pensamiento (*citta*), la tendencia general del Canon es clara. Pensamiento (*citta*), espíritu (*manas*) y conocimiento (*vijñana*) son sinónimos. El *vijñana* constituye el quinto agregado (*skandha*) y, como todos los agregados, es transitorio, sufrimiento e impersonal.

Sin embargo se encuentran en el Canon algunos textos que parecer atribuir al pensamiento un valor más estable, incluso trascendente. Se lee, en efecto, en el *Anguttara*, I, p. 10, y en el *Atthasalini*, p. 140: «Luminoso es este pensamiento, pero a veces está manchado por las pasiones adventicias; a veces está liberado de pasiones adventicias»

Basándose sobre este texto algunas escuelas del Pequeño Vehículo dicen que el pensamiento es original y naturalmente luminoso (*cittam prabhasvaram*), pero que puede venir manchado (*klista*) por las pasiones (*klesa*) o liberado

(*vipramukta*) de las pasiones. Como estas últimas no son naturaleza original del pensamiento se las califica de advenedizas (*agantuka*).

Entre las escuelas que defienden esta interpretación maximalista se puede citar a los Mahasamghika.

Pero las grandes escuelas del Pequeño Vehículo rechazan tajantemente esta interpretación. No, el pensamiento no es natural y originalmente puro: está, por el contrario, manchado originalmente por la pasión y por el acto, y los esfuerzos del candidato hacia la santidad consisten precisamente en eliminar los pensamientos manchados.

Para el Gran Vehículo en general y para el Prajñāparamita en particular, el supuesto pensamiento luminoso de que habla el *Anguttara* es en realidad un no-pensamiento (*cittam acittam*), la inexistencia pura y simple del pensamiento (*cittabhavamatra*): lo que no existe no puede ser ni manchado ni purificado.

¹⁰ Se acaba de ver que esta pureza de naturaleza es una pura y simple inexistencia (*cittabhavamatra*).

¹¹ En otras palabras, aparta las concentraciones asociadas a la delectación (*asvadanasamprayukta*) para practicar solamente las concentraciones puras (*suddhaka*) y sin manchas (*anasrava*).

¹² La expresión consagrada en los textos sánscritos es *adiptasirascailopama* “como alguien cuya cabeza o ropas estuviesen ardiendo”: cf. *Gandavyūha*, p. 493, l. 2; *Sikṣasamuccaya*, p. 54, l. 3-4; *Mahavyūtpatti*, n° 1802.

¹³ Mientras que el Sravaka ejerce los *bodhipaksika* en su propio interés, el Bodhisattva los ejerce para el bien de otro: hay ahí una diferencia esencial.

¹⁴ Se trata de las tres categorías de seres (*sattvarasi*): 1. *samyaktvaniyatarasi*, los que han entrado en el Camino y llegarán rápidamente al Nirvana; 2. *mithyatvaniyatarasi*, los que, habiendo cometido graves faltas, tendrán sin duda un destino nefasto, y tras salir de ese mal destino, pasarán a la tercera *rasi*; 3. *aniyatarasi*, los que no forman parte ni de la primera ni de la segunda *rasi*, y pueden entrar en una u otra.

Según el *Sukhavatīvyūha*, p. 44, las dos últimas *rasi* faltan en el Paraíso de Amitabha.

En las fuentes posteriores, el sistema de las *rasi* se combina con el de las *gotra* “raza, familia”: ciertas disposiciones mentales eternas o adquiridas que hacen que una persona pueda obtener el Nirvana: véase con respecto a esto *Vimalakīrti*, apéndice, p. 425-430.

¹⁵ Cita casi textual de la *Madh. karika*, II, 1 (p. 92): «El movimiento cumplido no comporta movimiento; tampoco el movimiento no cumplido. Un movimiento actual independiente de los otros dos es ininteligible» (trad. J. May, p. 52).

¹⁶ Objeción formulada en la *Madh. karika*, II, 2 (p. 93): «Puesto que hay movimiento allí donde hay gesto, y que hay gesto en el movimiento actual, al contrario de los movimientos [ya] cumplidos y [aun] no cumplidos, así pues hay movimiento en el movimiento actual. (trad. J. May, p. 55).

¹⁷ La respuesta a la objeción es una paráfrasis de los *Madh. karika*, II, 3-4 (p. 94-95): «¿Cómo el movimiento se aplicaría [en tanto que predicado] al movimiento presente, puesto que un movimiento actual sin movimiento [inherente]

es completamente irracional? - Aquello por lo que el movimiento actual posee el movimiento incurre en la consecuencia necesaria de un movimiento actual sin movimiento [inherente]: en efecto el movimiento actual comporta movimiento» (Trad. J. May, p. 55-57).

¹⁸ Si el movimiento actual fuese distinto del movimiento inherente.

¹⁹ *Madh. karika*, II, 5-7 (p. 95-97): «Si el movimiento actual posee el movimiento, se seguiría de ello la existencia de dos movimientos: uno por el que es el movimiento actual, el otro contenido en ese [movimiento actual].- La consecuencia necesaria de doble movimiento entraña el de doble agente de movimiento. En efecto sin agente el movimiento es irracional.- Si el movimiento es irracional sin agente de movimiento, ¿cómo a su vez existiría el agente en ausencia del movimiento?» (Trad. J. May, p. 58-60).

²⁰ *Madh. karika*, II, 8 (p. 97): «El agente de movimiento no se mueve; tampoco el no-agente; y ¿qué tercer otro que el agente y el no-agente podría moverse?» (Trad. J. May, p. 60).

²¹ *Madh. karika*, II, 9 (p. 98): «La objeción “el agente, al menos él, se mueve” no es racional cuando en ausencia de movimiento el agente es completamente irracional».

Sobre el problema del movimiento estrechamente unido al del acto, se encontrarán sabias notas y una bibliografía completa en J. May, *Candrakirti*, p. 51-77.

²² En este párrafo, el *Tratado* se atiene *grosso modo* a las definiciones clásicas indicadas más arriba (p. 1213 y siguientes) y que él reproduce más fielmente en la pág. 322. Pero en lo que respecta a las marcas (*nimitta*) de las que el Animitta está exento, añade a las diez marcas tradicionales (*pañcavisaya-stri-purusa-trisamskrtalaksanani dasa*) las de la identidad (*ekatva*) y de la diferencia (*anyatva*).

²³ El ser humano es un compuesto de seis elementos (*dhatu*) - tierra, agua, fuego, aire, espacio y conocimiento - pero estos, ya se les tome por separado o globalmente, no comportan ninguna diferencia de sexo.

²⁴ O ningún esfuerzo (*abhisamskara*).

²⁵ Entre los innumerables *samadhi*, los de *sunyata*, etc., son los únicos verdaderos: idea ya desarrollada más arriba, p. 324-325.

²⁶ «Ése es bhiksu, quien posee las defensas; ése es extático, donde se encuentra [la concentración de la] vacuidad; ése es yogui, donde se encuentra la constancia; eso es dicha, donde se encuentra la extinción».

«En efecto, el bhiksu que soporta contento y descontento, cuyo lecho y asiento están en la soledad (*prantasayanāsana*), y que está establecido en pureza, ese bhiksu fundado en vigilancia (*apramada*) extirpa la tendencia perversa del deseo de la existencia».

²⁷ Los tres *samadhi* son las puertas de la liberación porque penetran los dieciseis aspectos de las cuatro verdades nobles. Estos dieciseis aspectos son ya tenidos en cuenta en el transcurso del camino preparatorio (*prayogamarga*) por la práctica de las cuatro raíces de bien «que conducen a la penetración» (*nirvedhabhagiya*), calor (*usmagata*), etc. (cf. *Kosa*, VI, p. 163). Pero los tres *samadhi* son los únicos que los penetran perfectamente.

La Vibhasa, el Abhidharmamrta, el Kosa (VIII, p. 188-190) y el *Abhidharmadipa* (p. 424) reparten del modo siguiente los aspectos captados por los tres *samadhi*:

El *sunyatasamadhi* percibe el vacío (*sunya*) y el no-yo (*anatman*), que constituyen respectivamente el 3º y el 4º aspecto del *dukkhasatya*.

El *animittasamadhi* percibe los cuatro aspectos del *nirodhasatya*.

El *apranihtasamadhi* percibe la impermanencia (*anitya*) y el sufrimiento (*duhkha*) que constituyen respectivamente el 1º y el 2º aspecto del *dukkhasatya*, más los cuatro aspectos del *samudayasatya*, más los cuatro aspectos del *margastya*: en total diez aspectos.

²⁸ Los dharma que existen en sí y por sí serían, por definición, inmutables: sin nacimiento ni destrucción.

²⁹ Todos los dharma son vacíos, pero la vacuidad no existe: vale como método de argumentación, y no como principio filosófico. El *Tratado* vuelve aquí sobre un aspecto ya expuesto más arriba y que reduce a la nada las elucubraciones modernas con respecto a la presencia en el Madhyamaka de un Absoluto negativo que reposase sobre concepciones puramente místicas. A la bibliografía sobre este tema dada en la p. 1090, n. 2, se puede añadir J. May, *Candrakirti*, Introducción p. 18-21, y mi Introducción al *Vimalakirti*, p. 47-51: «La Vacuidad no es una entidad».

En el presente pasaje parece que el *Tratado* se ha inspirado sobre todo en el *Ratnakuta* en *Kasyapaparivarta*, § 63-65, p. 94-97 (trad. F. Weller, p. 101 y notas) citado en el original sánscrito con algunas variantes en *Madh. vrtti*, p. 248-249; *Ratnagotravibhaga*, p. 28, l. 11-13; *Lankavatara*, p. 146, l. 12-13:

«No es por la Vacuidad por lo que se hace a los dharma vacíos, sino que los dharma mismos son vacíos. No es por el Sin-carácter por lo que se hace a los dharma sin caracteres, sino que los dharma mismos son sin caracteres. No es por la no-toma en consideración por lo que se hace a los dharma no-tomados en consideración, sino que los dharma mismos no tienen que ser tomados en consideración. Es esta consideración, oh Kasyapa, lo que se llama el Camino del Medio, la verdadera consideración sobre los dharma. En efecto, oh Kasyapa, los que por la captación de una vacuidad toman refugio en la Vacuidad, a esos yo los declaro completamente perdidos para mi doctrina. Además, oh Kasyapa, vale más una opinión de la personalidad tan alta como el Sumeru que una opinión de la Vacuidad en aquél que se adhiere a ella erroneamente. ¿Por qué? Es que, oh Kasyapa, la Vacuidad es el medio para escapar a todo tipo de opiniones falsas; por contra al que tiene esta Vacuidad misma como creencia, yo lo declaro incurable. Supongamos, oh Kasyapa, que un hombre esté enfermo y que un médico le da una medicina, pero que esta medicina, después de haber eliminado todos los humores malignos de este enfermo, penetre ella misma en su vientre y no salga de allí. ¿Qué piensas tú, oh Kasyapa? ¿estaría ese hombre liberado de su enfermedad? - Cierto que no, oh Bienaventurado, la enfermedad de este hombre sería más grave si esa medicina, después de haber eliminado todos los humores malignos, penetrase en su vientre y no saliese de allí.- El Bienaventurado dijo: Del mismo modo, oh Kasyapa, la Vacuidad es el medio para escapar a todas las opiniones falsas; por contra el que tiene esta Vacuidad misma como creencia,

yo lo declaro incurable».

La imagen de la opinión falsa sobre la personalidad “alta como el Sumeru” y el ejemplo de la medicina no eliminada se utilizan también en el *Vimalakirti*, p. 291, 339.

En el *Wou chang yi king*, T 669, k.1, p. 471 b 8-10, el Buddha declara a Ananda: «Al que produce la opinión de la vacuidad (*sunyatadrsti*), yo lo declaro incurable (*acikitsya*). Si un hombre se apega a una opinión de la personalidad (*puḍgaladrsti*) tan grande como el Sumeru, yo no me extraño de ello y tampoco se lo reprocho. Pero que un tonto (*abhimanika*) se apegue a una opinión de la vacuidad (*sunyatadrsti*) tan pequeña como la dieciseisava parte de un cabello, eso yo no lo puedo admitir».

A propósito de esto, se ha de citar aquí un pasaje de la *Bodh. Bhumi*, p. 46-47, por hostil que pueda ser a las doctrinas madhyamika:

«Es con esta intención con la que fue dicho por el Bhagavat: “Vale más la opinión de la personalidad en un individualista absoluto que la vacuidad mal comprendida en un nihilista [en este caso un Madhyamika] absoluto” ¿Por qué? Un hombre que cree en la Persona se engaña sólo sobre [la naturaleza de lo] conocible, pero no niega completamente la [existencia] de lo conocible. Por eso no renacerá en los malos destinos; no critica y no engaña a su prójimo, el creyente, que busca liberarse del sufrimiento, sino que lo establece [por el contrario] en la Ley y la Verdad; además, no se distrae en la observación de las reglas. Por contra, por una Vacuidad mal entendida, el hombre se engaña sobre la realidad de lo conocible e incluso la rechaza por completo. Por eso renacerá en los destinos malos; arruina a su prójimo, el creyente, que trata de liberarse del sufrimiento; además, él se distrae en la observación de las reglas. Al rechazar la realidad tal cual, se separa de esta religión nuestra»

Atacando de este modo al que comprende mal la Vacuidad, la *Bodh. bhumi* critica manifiestamente a los Madhyamika, que confunde erróneamente con los nihilistas. Pero el *Tratado* ya ha dado la réplica: «El nihilista niega las cosas que ve; el madhyamika-sunyavada no niega nada porque no hay nada y ya no ve nada». Véase también *Madh. vrtti*, p. 159-160, con la traducción y notas de J. May, *Candrakirti*, p. 122-124.

El *Bodhisambharasastra* (T 1660, k. 6, p. 539 c 25-28), que tendría por autor a Nagarjuna y por comentador al *bhikṣu* Isvara, resume la posición madhyamika del modo siguiente:

«Se recurre al vacío para extirpar la gran masa de la ignorancia (*mahavidyaskandha*), pero el sabio no actúa fundándose sobre el vacío. Si actúa fundándose sobre el vacío es para combatir y refutar a esos hombres difíciles de convertir que profesan la opinión falsa sobre el yo (*satkayadrsti*) porque los que están dominados por las opiniones falsas (*drsticarita*) no escapan de ellas sino por el vacío. Pero los que se apegan a la opinión de la Vacuidad (*sunyatadrstyabhinivista*) son incurables».

En este asunto, la palabra última la tiene Santideva que tiene tres célebres estrofas (*Bodhicaryavatara*, IX, v. 33-35) que resuelven el problema:

«Cuando se asume la idea del vacío, cuando uno se impregna de él, la idea de existencia desaparece; y, más tarde, por la costumbre de este pensamiento de

que “nada existe”, se elimina la misma idea del vacío.

En efecto, cuando ya no se percibe [debido a la eliminación de la idea de existencia], una existencia que se pueda negar, ¿cómo entonces se presentaría delante del espíritu la no-existencia carente desde ahora de un punto de apoyo? Y cuando ni existencia ni no-existencia se presentan ya ante el espíritu, entonces, al no haber ya materia [que afirmar o que negar], que son esos dos modos de acción, el espíritu se tranquiliza» (trad. L. de la Vallée Poussin).

Según Taranatha (p. 165), Santideva, al llegar a la estrofa 35 se elevó en el aire y desapareció, pero sus palabras llegaron a los oídos de los religiosos que pudieron recoger hasta el final el *Bodhicaryavatara*.

³⁰ Sin embargo, ya en el Pequeño Vehículo se sospechaba la identidad de los tres *samadhi* aun llamados *vimoksamukha* y *cetovimukti*. Véase a este respecto *Majjhima*, I, p. 297-298; *Samyutta*, IV, p. 296-297; *Tsa a han*, T 99, k. 21, p. 149 c:

«Por lo que respecta a las liberaciones-de-pensamiento llamadas respectivamente Inmensurable, Nada, Vacuidad y Sin-caracteres, hay, Venerable, un modo de enseñanza según el cual estos dharma tienen a la vez distintos sentidos y distintos vocablos, y hay también un modo de enseñanza según el cual estos dharma tienen el mismo sentido bajo vocablos diferentes».

Desarrollando el segundo punto, el texto explica que el Inmensurable, la Nada, la Vacuidad y el Sin-carácter están igualmente vacíos de amor (*raga*), de odio (*dvesa*) y de aberración (*moha*), esas tres malas raíces (*akusalamula*) que crean medidas (*pramanakarana*), constituyen obstrucciones (*kimcana*) y producen marcas (*nimittakarana*). De ello resulta que, bajo su forma inmutable (*akopya*), las cuatro liberaciones-de-pensamiento son una y la misma cosa bajo vocablos distintos.- Véase para el detalle la traducción y las notas de I.B. Horner, *Middle Length Sayings*, I, p. 358-360.

³¹ Todo el que entra en *samadhi* posee necesariamente los cuatro agregados (*skandha*) inmateriales que dependen del pensamiento y de los mentales (a saber: *samjña*, *vedana*, *samskara* y *vijñana*) más la «disciplina (*samvara*) del recogimiento» que es *rupa*: cf. *Kosa*, VI, p. 167, 170; VIII, p. 128 y n. 4.

³² La única puerta del Inmortal (*ekam amatadvaram*) de la que hablan los Sutra: *Majjhima*, I, p. 353; *Anguttara*, V, p. 346.

“*Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*
(*Mahaprajñaparamita sastra*).

“El Tratado de la gran virtud de sabiduría de Nagarjuna”.

Traducción al francés y estudio preliminar de Etienne Lamotte.

Universidad de Louvain, 1970. Tomo III, caps. XXXI y XXXII.

Traducción del francés de Angel García para el PEB.

Bibliografía fundamental:

- *"Lo que el Buddha enseñó"*. W. Rahula. Kier, Buenos Aires 1978.
- *"El antiguo sendero del Buddha"*. Piyadassi Thera. Cedel, Barcelona 1992. Pags. 40-57.
- *"La enseñanza de Buda. Las Cuatro Nobles Verdades"*. Gonsar Rimpoché. Ed. Amara, 1993. Pags. 25-39.
- *"Las raíces del Bien y del Mal"*. Nyanaponika Thera. Cedel, Barcelona 1985.
- *"Bhavasankrantisutra: el sutra de la transmigración de la existencia"* y *"Shalistambasutra"*. Ambos incluidos en *"Budismo Mahayana"*. F. Tola y C. Dragonetti. Kier, Buenos Aires, 1980. Pags. 19-62.
- *"La esencia del Budismo. El Noble Sendero Octuple"*. Bhikku Bodhi. Edaf, 1992.
- *"El corazón de la meditación budista"*. Nyanaponika Thera. Cedel, Barcelona 1992.
- *"La meditación budista"*. Amadeo Solé-Leris. Martínez Roca, 1986.
- *"La práctica de la concentración"*. Taisen Deshimaru Roshi. Visión Libros, Barcelona 1982. Cap. I y II.
- *"Los secretos de la meditación china"*. Lu K'wan Yü. Bruguera. Barcelona 1976. Cap. III.
- *"Preceptos-zazen-sabiduría"*. Dokusho Villalba. Teishos incluidos en la revista Zendo, Nº 26 y 27. CBSZ.
- *"Dhammapada"*. Trad. Narada Thera, Edaf, 1991.
- *"Digha Nikaya. Diálogos mayores de Buda"*. Trad. Carmen Dragonetti. Ed. Monte Avila, 1977.
- *"El sutra de la serpiente. Sutta Nipata"*. Trad. Carmen Dragonetti. Ed. Coyocoán, 1994.
- *"La palabra del Buddha"*. Nyanatiloka Mahatera. Indigo 1992.
- *"Buda. Selección de textos"*. André Bareau. Edaf, 1981.
- *"Udana. La palabra del Buda"*. Trad. Carmen Dragonetti. Ed. Monte Avila, 1979.

Tema III.

Las Cuatro Nobles Verdades

Indice:

I. La Verdad del Sufrimiento

*** La verdad axiomática del sufrimiento.**

- I. La universalidad del axioma de Buda..... 3
- II. Los tres estadios del sufrimiento..... 5

II. La Verdad del Origen del Sufrimiento

*** La Causa del sufrimiento.**

- I. Las dos tendencias fundamentales de la Vida y la fórmula del Origen Interdependiente..... 10
- II. El carácter dinámico del Origen Interdependiente..... 13

*** La doctrina budista del renacimiento.**

- 1. El Origen de la Vida..... 18
- 2. La causa del nacimiento y de la muerte..... 21
- 3. Razones para creer en una vida anterior..... 22
- 4. La rueda de la vida..... 24
- 5. Formas de nacimiento y muerte..... 26
- 6. Los diversos planos de existencia..... 28
- 7. Como tiene lugar el renacimiento..... 32
- 8. ¿Qué es lo que renace? Un alma, no..... 35
- 9. Descenso kármico, ascenso kármico..... 40

*** Pattica-samupada: la doctrina del origen interdependiente de todos los fenómenos de la existencia.**

- Introducción..... 42
- I-II. La ignorancia condiciona las formaciones kármicas..... 47
- II-III. Las condiciones kármicas condicionan la conciencia..... 49
- III-IV. La conciencia condiciona la mentalidad y la corporeidad..... 50
- IV-V. La mentalidad y la corporeidad condicionan las seis bases..... 51
- V-VI. Las seis bases condicionan la impresión..... 53
- VI-VII. La impresión condiciona la sensación..... 54
- VII-VIII. La sensación condiciona el deseo..... 55
- VIII-IX. El deseo condiciona el apego..... 56
- IX-X. El apego condiciona el proceso del devenir..... 56
- X-XI. El proceso del devenir condiciona el renacimiento..... 57
- XI-XII. El renacimiento condiciona la enfermedad y la muerte..... 59
- Notas..... 60

*** El karma y sus frutos.**

- Introducción..... 61
- Segunda parte..... 64
- Tercera parte..... 65
- Notas..... 67

III. La Verdad de la Cesación del Sufrimiento.

*** La destrucción del sufrimiento.**

- I. La Verdad de la Felicidad..... 68
- II. La importancia de la Alegría y del Sufrimiento, según el Abhidharma..... 70

IV. El Camino de la Cesación del Sufrimiento.

*** El Camino de la Liberación.**

I. El Octuple Camino.....	73
II. La relación existente entre las Cuatro Nobles Verdades, el Sendero Octuple y los Doce Enunciados del Origen Interdependiente.....	76

*** Los treinta y siete aspectos de la iluminación y las tres concentraciones.**

Introducción.	
I. Relación de los treinta y siete aspectos.....	80
II. Definición de los treinta y siete aspectos.....	81
1. Los cuatro fundamentos de la Atención.....	81
2. Los cuatro esfuerzos correctos.....	81
3. Los cuatro poderes mágicos.....	82
4. Las cinco facultades.....	82
5. Los cinco esfuerzos.....	83
6. Los siete factores de la iluminación.....	84
7. Los ocho miembros del Noble Sendero.....	84

*** Sastra.**

Primera parte.	
Los aspectos dependen también del Gran Vehículo.....	86
Segunda parte.	
A. Número de aspectos.....	88
B. Los elementos constitutivos de los treinta y siete aspectos.....	90
C. Las siete clases de aspectos.....	91
D. Orden de los treinta y siete aspectos.....	91
Tercera parte.	
Los treinta y siete aspectos en el Mahayana.	
I. Los cuatro fundamentos de la atención.....	93
1. Fijación de la atención sobre el cuerpo.....	93
2. Fijación de la atención sobre la sensación.....	95
3. Fijación de la atención sobre el pensamiento.....	95
4. Fijación de la atención sobre los dharmas.....	97
II. Los cuatro esfuerzos correctos.....	98
III. Los cuatro poderes mágicos.....	99
IV. Las cinco facultades.....	100
V. Las cinco fuerzas.....	103
VI. Los siete factores de la iluminación.....	103
VII. El Noble Sendero Octuple.....	105
Cuarta parte.	
Las tres concentraciones.	
Nota preliminar.....	108
I. Las tres concentraciones según el Abhidharma.	
1. Definición de las tres concentraciones.....	110
2. Naturaleza de las tres concentraciones.....	113.
3. Aspectos de las tres concentraciones.....	114
II. Las tres concentraciones según el Mahayana.	
1. Sentido profundo de las tres concentraciones.....	116
2. Identidad de las tres concentraciones.....	118
3. Objeto único de las tres concentraciones.....	118

Notas	119
--------------------	-----

Bibliografía	127
---------------------------	-----



Comunidad Budista Soto Zen
Templo Zen Luz Serena
46356 Casas del Río
Valencia
Telf. (96) 230.10.55