

LO QUE EL BUDA ENSEÑÓ

Walpola Rahula

Prólogo

Por Paul Demiéville

Miembro del Instituto de Francia. Profesor del Colegio de Francia. Director de estudios budhistas en la Escuela de Altos Estudios de París.

He aquí una exposición del buddhismo realizada con un enfoque totalmente moderno por uno de los más calificados y esclarecidos representantes de esa religión. El venerable doctor Walpola Rahula recibió el adiestramiento y educación de un monje budhista, tradicionales en Ceilán, y ocupó altos cargos en una de las principales instituciones monásticas (Pirivena)¹ de dicha isla, donde la Ley del Buddha² florece desde la época de Asoka³ conservando hasta nuestros días toda su vitalidad. Así educado en una antigua tradición, decidió, en estos tiempos en que se duda de todas las tradiciones, afrontar el espíritu y los métodos del saber científico universal. Ingresó entonces en la universidad de Ceilán; se graduó de bachiller en artes con distinción conspicua (Londres), y después obtuvo el diploma de doctor en filosofía en la universidad en la que ingresara, con una tesis altamente erudita sobre la historia del buddhismo en Ceilán. Luego de haber trabajado con distinguidos profesores de la universidad de Calcuta y tenido contacto con adeptos del MAHAYANA (Gran Vehículo), esto es, la forma de buddhismo que prava desde el Tibet hasta el Lejano Oriente, resolvió, con el fin de ampliar su espíritu ecuménico, dedicarse al estudio de los textos tibetanos y chinos. Y con este propósito nos ha hecho el honor de venir a la universidad de París (Sorbona) para preparar un estudio sobre Asanga⁴, el ilustre filósofo del MAHAYANA, cuyas obras principales, debido a la pérdida de los originales escritos en sánscrito, sólo son conocidas a través de sus traducciones tibetanas y chinas. Hace ya ocho años que el venerable Rahula reside entre nosotros vistiendo la túnica amarilla⁵, respirando

¹. Pirivena: escuela, monasterio. (N. del T.)

². Nos hemos atenido a la transcripción correcta de la voz BUDDHA en lugar de aceptar su forma castellanizada BUDA, porque, a nuestro modesto parecer, esta menoscaba el profundo significado inherente a aquella. En efecto, BUDDHA deriva de la raíz sánscrita BUDH: "despertar", "iluminar". El Buddha es el ser que se ha despertado totalmente a la Verdad; por tanto, este término no es un nombre propio, y como tal, modificable, sino un adjetivo que califica el estado de estar despierto o iluminado. En cuanto a BUDDHISMO, BUDDHISTA y BÚDDHICO, tanto la doble "d" como la "h" son aceptadas universalmente en la terminología budhista. Por otra parte, luego del procedimiento empleado con la voz principal, y con el fin de no confundir al lector, hemos creído convenientemente no transcribir estos últimos según sus formas registradas en los diccionarios españoles. (N. del T.)

³. El Arahant Mahinda y su hermana la bhikkhuni(monja) Sanghamitta, ambos hijos del rey Asoka, fueron los primeros difusores del buddhismo en Ceilán en el siglo III a. C. (N. del T.)

⁴. Asanga y su hermano Vasubandhu (siglo IV d. C.) fundaron la escuela idealista del MAHAYANA, conocida con el nombre de Yogacara (N. del T.)

⁵. Es decir, la túnica que visten los monjes del buddhismo THERAVADA, que se describe en la nota 20, página 24. (N. del T.)

el aire de Occidente y, quizá, buscando en nuestro viejo y turbado espejo un reflejo universalizado de su propia religión.

Este libro, cuya presentación al público occidental él tuvo la gentileza de pedirme, es una reseña luminosa y al alcance de todos, de los principios fundamentales de la doctrina budhista, tal como pueden ser hallados en los textos más antiguos, llamados "La Tradición"(Agama), en sánscrito, y "El cuerpo canónico" (Nikaya), en pali. El venerable Rahula quien posee un conocimiento incomparable de estos textos, se refiere a ellos constantemente y casi exclusivamente. La autoridad de los mismos es reconocida de manera unánime por todas las escuelas budhistas, que fueron y son numerosas; empero, salvo con miras a una mejor interpretación del espíritu que está más allá de las letras, ninguna se desvía de ellos. No cabe duda que en el transcurso de la expansión del budhismo operada a través de los siglos, la interpretación de dichos textos sufrió variantes y, de este modo, la Ley del Buddha adquirió más de un aspecto. Pero el aspecto que el venerable Rahula presenta aquí - humanista, racional, en algunos casos socrático, en otros evangelista, o a veces casi científico - se apoya en el testimonio de un cúmulo de escrituras auténticas, bastándose al autor con dejarlas hablar.

Las explicaciones que el venerable Rahula agrega a sus citas, siempre traducidas con escrupulosa fidelidad, son claras, simples, directas y exentas de toda pedantería. Algunas de las mismas podrían ofrecer margen a la discusión, por ejemplo, cuando desea redescubrir en las fuentes pali todas las doctrinas del MAHAYANA; pero su familiaridad con tales fuentes lo capacita para arrojar nueva luz sobre ellas. Se dirige al hombre moderno, más se abstiene de establecer comparaciones que, apenas sugeridas aquí y allá, podrían ser elaboradas con ciertas corrientes del mundo contemporáneo: socialismo, ateísmo, existencialismo, psicoanálisis.

Tócale al lector juzgar la modernidad y las posibilidades de adaptación de una doctrina que, en esta obra de verdadera erudición, le es presentada en su riqueza primigenia.

PREFACIO

Hay actualmente en el mundo entero un interés creciente por el buddhismo. Numerosas son tanto las sociedades formadas como las agrupaciones de estudiantes, y cuantiosos los libros publicados acerca de la enseñanza del Buddha. Cabe lamentar, sin embargo, que la mayor parte de estos últimos sean debidos a la pluma de autores que no son verdaderamente competentes, o de los que consignan en sus trabajos suposiciones engañosas derivadas de otras religiones, lo cual da por resultado interpretaciones falsas y relatos infieles del tema abordado. ¡Un profesor de religiones comparadas, quién escribió recientemente un libro sobre el buddhismo, no sabía ni siquiera que Ananda, el devoto servidor del Buddha, era *bhikkhu* (monje) pues lo representó como laico! Queda librado a la imaginación del lector el tipo de conocimiento del buddhismo propagado por tales obras.

En este pequeño libro traté de dirigirme, en primer lugar, al lector culto, desconocedor del tema, que deseara saber qué enseñó realmente el Buddha. Para su provecho me esforcé en presentar tan breve, directa y simplemente como me fue posible, una reseña fiel y exacta de las verdaderas palabras del Buddha conforme se hallan registradas en el *Tipitaka*¹, o sea los textos originales pali reconocidos universalmente por los eruditos como los más antiguos exponentes de las enseñanzas del Buddha. Tanto el material empleado cuanto los pasajes citados fueron sacados de tales textos; y, sólo en pocos lugares, menciono algunas escrituras de data posterior.

Pensé asimismo en el lector que ya tiene cierto conocimientos la enseñanza del Buddha, y desea profundizarla. Por ello, no sólo di los equivalentes de la mayoría de las principales voces pali, sino también cité, al pie de página, las referencias acerca de los textos originales e incluí una bibliografía selecta.

Varias fueron las dificultades conque tropecé en este trabajo: procuré, del principio al fin,, seguir un rumbo entre lo desconocido y lo popular, para ofrecer al lector occidental de hoy algo que él pueda comprender y apreciar, son sacrificar nada del fondo o de la forma de los discursos del Buddha. Mientras escribía este libro conservaba en la memoria los textos antiguos; de ahí que dejara, deliberadamente, los sinónimos y las repeticiones propios de la palabra del Buddha, tal como esta llegó hasta nosotros a través de la tradición oral, para que el lector tuviese una idea del estilo del Maestro. En la mayor medida posible no me aparté de los originales, y traté a la vez de que mis traducciones fuesen fáciles y legibles.

Pero, buscando la simplicidad, hay un punto más allá del cual es difícil concebir una idea sin detrimento del significado particular que el Buddha tenía interés en desarrollar. Por eso, cuando *Lo que el Buddha enseñó* fue elegido como título de este libro, sentí que era preciso transcribir en él las propias palabras del Maestro y aun las figuras de construcción que este empleaba, en vez de presentar una versión de las mismas que, pretendiendo facilitar la comprensión podía deformar el sentido.

En este libro traté casi todo lo aceptado comúnmente como la enseñanza esencial y fundamental del Buddha, a saber: las cuatro Nobles Verdades, el Noble Óctuple Sendero, los cinco agregados, el *karma*, la génesis condicionada (*Patikkasamuppada*), la doctrina de la inexistencia del alma o no-yo (*Anatta*) y las elevaciones de la atención (*Satipatthana*). Naturalmente, el lector hallará en la exposición expresiones con las cuales no está familiarizado. Por tanto, si el tema le interesa, le pediría que en la primera lectura inicial, lea luego los capítulos V, VII y VIII, y cuando el sentido general de los mismos le resulte bien

¹. Véase glosario.

claro y gráfico, se aboque entonces a la lectura de los capítulos II, III, IV y VI. Resultaría imposible escribir un libro sobre la enseñanza del Buddha, si no se trataran en él las doctrinas que tanto el *Theravada* cuanto el *Mahayana* han aceptado como fundamentales en sus sistemas de pensamiento.

El término *Theravada* - en los medios informados ya no se emplea el apelativo *Hinayana* o Pequeño Vehículo - puede traducirse por "Escuela de los Ancianos" (*theras*), y *Mahayana* "Gran Vehículo". Estos son los dos nombres de las dos formas principales del buddhismo conocidas hoy en el mundo. El *Theravada*, considerado como la ortodoxia primigenia, se halla difundido en Ceilán, Birmania, Tailandia, Camboya, Laos y Chittagong, en el Pakistán oriental. En cuanto al *Mahayana*, cuyo desarrollo tuvo lugar un poco más tarde, es seguido en otros países budhistas tales como China, Japón, Tíbet, Mongolia, etcétera. Entre estas dos escuelas existan ciertas diferencias, principalmente, en lo tocante a algunas creencias, prácticas y observancias, empero, con respecto a las enseñanzas más importantes del Buddha, tales las que exponemos en las páginas siguientes, el *Theravada* y el *Mahayana* están unánimemente de acuerdo.

Sólo me resta manifestar mi reconocimiento al profesor E. F. C. Ludowyk - que fue en realidad quien me invitó a escribir este libro - por la ayuda que me brindó, el interés que puso en la tarea, sus indicaciones y la lectura del manuscrito. También estoy inmensamente agradecido a la señorita Marianne Möhn, quien revisó el manuscrito e hizo valiosas sugerencias. Por último, debo expresar mi profunda gratitud al profesor Paul Demiéville, mi maestro en París, por su amabilidad de haber escrito el Prólogo.

W. Rahula

París, julio de 1958.

EL BUDDHA

El Buddha, cuyo nombre personal era Siddhattha (Siddhartha, en sánscrito) y su nombre de familia Gotama (Gautama, en sánscrito), vivió en el norte de la India, en el siglo VI a. C. Su padre fue Suddhodana, gobernante del reino de los sakyas (en el moderno Nepal), y su madre la reina Maya. Según la costumbre de aquella época, le hicieron contraer matrimonio a temprana edad, a los 16 años, con una hermosa y devota princesa llamada Yasodhara. El joven príncipe vivía en su palacio rodeado de todos los lujos. Pero al enfrentarse un día con la realidad de la vida y el sufrimiento de la humanidad, decidió hallar la solución - la salida de ese sufrimiento universal; y, a los 29 años, poco después del nacimiento de Rahula¹, su único hijo, abandonó su reino para convertirse en asceta en busca de dicha solución.

Durante seis años, el asceta Gotama erró por el valle del Ganges consultando a famosos maestros religiosos, cuyos sistemas y métodos estudió y practicó sometándose asimismo a los más rigurosos ejercicios ascéticos. Pero en ninguno de ellos halló satisfacción. Abandonó entonces todas las religiones tradicionales y los métodos de estas, y siguió su propia senda. Así fue que una noche, sentado al pie de un árbol (desde entonces conocido con el nombre de árbol Bodhi o árbol-Bo, esto es, "árbol de la Sabiduría"), a orillas del río Neranjara, en Buddha Gaya (cerca de Gaya, en el moderno Bihar), cuando contaba 35 años, Gotama alcanzó la Iluminación; y, a partir de ese momento fue llamado el Buddha, el "Iluminado".

Luego de su Iluminación, hallándose en el Parque de las Gacelas, en Isipatana (la moderna Sarnath), cerca de Benarés, Gotama el Buddha predicó su primer sermón a los cinco ascetas que habían sido sus compañeros en la búsqueda de la Verdad. Desde ese día, y durante 45 años, el Buddha enseñó a toda clase de hombres y mujeres - reyes y campesinos; brahmanes y parias; banqueros y mendigos; santos y ladrones - sin hacer la más mínima distinción entre ellos. No reconocía las desigualdades de casta o los grupos sociales, y la Senda que predicaba era accesible a todos los hombres y las mujeres que estaban dispuestos a comprenderla y seguirla.

El Buddha murió en Kusinara (en el moderno Uttar Pradesh)², a los ochenta años.

Actualmente, el buddhismo se halla difundido en Ceilán, Japón, Mongolia, Corea, Formosa, en algunos lugares de la India, Pakistán y Nepal, así como en la Unión Soviética. Y la población buddhista del mundo pasa de los 500 millones de seres.

¹. Quien fue más tarde discípulo suyo. (*N. del T.*)

². Nombre actual de las antiguas provincias unidas de Agra y Aúd. (*N. del T.*)

Capítulo I

LA ACTITUD MENTAL BUDDHISTA

Entre todos los fundadores de religiones, el Buddha fue el único maestro (si se nos permite llamarle fundador de una religión en el sentido popular de la palabra) que no pretendió otra cosa, sino ser pura y simplemente un hombre. Otros maestros fueron encarnaciones divinas o inspirados por Dios. El Buddha, en cambio, no sólo fue un ser humano sino que no se arrogó ni inspiración divina, ni poder externo alguno. Tanto su percepción directa y total de la Verdad cuanto sus logros espirituales, los atribuyó al esfuerzo y la inteligencia estrictamente humanos. El hombre, solamente el hombre, puede convertirse en Buddha. Cada hombre, si lo desea y se esfuerza, tiene en sí mismo la potencialidad necesaria para alcanzar tal estado. El Buddha puede ser llamado hombre en la acepción más amplia del término, pues era tan perfecto en su "condición de humano", que más tarde, en la religión popular, llegó a ser considerado casi "superhumano".

Según el buddhismo, no hay nada por encima del hombre. Él es su único amo, y no existe ningún ser superior o poder que sea juez de su destino.

Dijo el Buddha: "Cada cual es refugio de sí mismo, ¿qué otro refugio podría haber¹?". Exhortó a sus discípulos a que "ellos mismos fuesen su refugio", y no buscasen nunca otros refugios o ayudas². El Buddha enseñó, animó y estimuló a cada uno a autodesarrollarse, porque mediante su propio esfuerzo e inteligencia, el hombre tiene en sus manos el poder de liberarse de toda servidumbre. Y en otra parte declara: "Vosotros mismos debéis hacer el esfuerzo, pues los *Tathagatas*³ sólo enseñan la senda⁴". Si el Buddha ha de ser llamado "salvador", es únicamente en el sentido de que descubrió e indicó el Sendero que conduce a la Liberación, al *Nirvana*; pero nosotros mismos debemos hallar el Sendero.

En este principio de responsabilidad individual se funda la plena libertad que el Buddha concediera a sus discípulos. En el *Mahaparinibbana-sutta* él dice que nunca pensó en dirigir el *Sangha*⁵ (La Orden monástica), o que este debía estarle subordinado, y agregó que en su enseñanza no había doctrinas esotéricas, nada escondido en "el puño cerrado de un maestro" (*acariya-mutthi*). Dicho de otra manera, "no mantuvo nada oculto⁶".

La libertad de pensamiento enunciada por el Buddha es desconocida en cualquier otra parte de la historia de las religiones. Tal libertad es necesaria, pues, según él, la emancipación del hombre depende de su directa aprehensión de la Verdad, y no mediante la gracia benevolente de un dios o un poder externo, como recompensa a una conducta obediente y virtuosa.

¹. Dhp. XII,4.

². D. II (Colombo, 1929), pág. 62: *Mahaparinibbana-sutta*.

³. *Tathagata*, lit. "Aquel que alcanzó la Verdad", "Aquel que descubrió la Verdad". Título usado por el Buddha cuando se refiere a sí mismo o a los Buddhas en general.

⁴. Dhp. XX,4.

⁵. *Sangha*, lit. "comunidad". En el buddhismo este término significa "la comunidad de los monjes buddhistas", El *Buddha*, el *Dhamma* (la Enseñanza) y el *Sangha* (la Orden) son llamados *Tisarana* "Los Tres Refugios", o *Tiratana* (*Triratna*, en sánscrito), "La Triple Joya".

⁶. D. II (Colombo, 1929), pág. 62.

Cierta vez, el Buddha visitó una pequeña villa llamada Kesaputta, en el reino de Kosala, cuyos pobladores eran conocidos por el nombre común de kalamas. Cuando estos tuvieron noticia de la llegada del Buddha, fueron a su encuentro y se dirigieron a él, diciendo:

- Señor, algunos reclusos y brahmanes que visitaron Kesaputta, explicaron y esclarecieron sus propias doctrinas, mas despreciaron, condenaron y rechazaron violentamente las doctrinas de los demás. Empero, oh Señor, nosotros estamos siempre dominados por la duda y la perplejidad, en lo que atañe a saber cuál de esos reclusos o brahmanes dijo la verdad, cuál mintió.

Entonces el Buddha les dio el siguiente consejo, que es único en la historia de las religiones:

- Sí, kalamas, justo es que dudéis y estéis perplejos, pues la duda ha surgido en vosotros motivada por un asunto dudoso. Ahora bien, kalamas, prestad atención: no os guiéis por lo que escuchéis decir a otros, ni por la tradición, ni por los rumores; no os guiéis por la autoridad de los textos religiosos, ni por la lógica o la deducción ni por razonamientos basados en apariencias, ni por el deleite de las opiniones especulativas, ni por posibilidades fundadas en apariencias, ni tampoco por esta idea: "este es nuestro maestro". Pero, oh kalamas, si vosotros mismos llegáis a comprender que ciertas cosas son demeritorias (*akusala*), falsas y malas, reprobadlas entonces... Y cuando vosotros mismos comprendéis que ciertas cosas son meritorias (*kusala*) y buenas, entonces aceptadlas y vivid conforme a ellas⁷.

El Buddha fue más lejos aun, pues les dijo a los *bhikkhus* que el discípulo debía examinar al propio *Tathagata* (Buddha), con el fin de estar completamente convencido del verdadero valor del maestro a quien seguía⁸.

Según la enseñanza del Buddha, la duda (*vicikiccha*) es uno de los cinco impedimentos (*nivarana*)⁹ de la clara comprensión de la Verdad y del progreso espiritual (o de cualquier clase de progreso). Sin embargo, puesto que en el buddhismo no hay artículos de fe, este no considera a la duda como un "pecado", conforme lo conciben algunas religiones. Las raíces de todo mal están constituidas por la ignorancia (*avijja*) y las opiniones erróneas (*miccha ditthi*). Es un hecho innegable que mientras uno no haya comprendido o visto claramente, la duda persistirá. Mas para seguir progresando, es absolutamente necesario librarse de la duda; y , para librarse de ella, hay que ver con claridad.

Carece de todo sentido decir que uno no debería dudar o que debería creer. Decir simplemente "creo", no significa que uno comprende y ve. Cuando un estudiante trabaja en la solución de un problema de matemática, llega a una etapa más allá de la cual no sabe cómo proseguir, y está dominado por la duda y la perplejidad. En tanto lo domine la duda no podrá continuar; si desea continuar, debe solucionar esa duda e, indudablemente, existen medios para solucionarla. Decir simplemente "creo" o "no dudo" no ayuda, por cierto, a resolver el problema. Obligarse a sí mismo a creer y aceptar algo sin antes haberlo comprendido, puede brindar un resultado feliz en el terreno público, pero no en el espiritual o el intelectual.

El Buddha estaba siempre ansioso por disipar la duda. Mismo unos minutos antes de su muerte, les preguntó varias veces a sus discípulos si tenían alguna duda respecto de su enseñanza, para no tener que reprocharse después de no haber podido aclararla; pero los discípulos permanecieron silenciosos. Entonces el Buddha díjoles estas conmovedoras

⁷. A. (Colombo, 1929), pág. 115.

⁸. *Vimamsaka-sutta*, N.º 47 del M.

⁹. Los cinco impedimentos son: 1) codicia sensual; 2) mala voluntad; 3) torpeza y pereza; 4) agitación y congoja, y 5) duda.

palabras: "Si es por respeto al Maestro que os abstenéis de formularle preguntas, permitid al menos que alguno de vosotros informe al amigo" (es decir, que quien tuviera una duda se la comunicara a su amigo, con el fin de que este formulara la pregunta por él¹⁰).

Tanto la libertad de pensamiento cuanto la tolerancia enunciadas por el Buddha, causan asombro al estudiante de la historia de las religiones. Cierta vez en Nalanda¹¹, un eminente y rico padre de familia llamado Upali, y conocidísimo discípulo laico de Nigantha Nataputta (Mahavira, el jaina)¹², fue enviado expresamente por este a visitar al Buddha para que lo venciera en una discusión sobre la teoría del *karma*, porque las opiniones del Buddha al respecto eran distintas a las suyas. Contrariamente a lo esperado, al final del diálogo, Upali tuvo la convicción de que los juicios del Buddha se ajustaban a la verdad, y que su maestro estaba equivocado. Rogole entonces al Buddha que lo aceptara como discípulo laico (*upasaka*); pero este le aconsejó reflexionar y a no precipitarse, "porque reflexionar cuidadosamente es beneficioso para los hombres de renombre como tú". Cuando Upali reiteró su petición, el Buddha pidióle que continuara respetando y protegiendo a su anciano maestro religioso, tal como acostumbraba a hacerlo¹³.

Siguiendo este ejemplo de tolerancia y comprensión, el gran monarca Asoka de la India (siglo III a. C.) reverenció y patrocinó a todas las religiones de su inmenso imperio. En uno de sus edictos grabados en rocas, cuyo original aun podemos leer hoy, el monarca declaró:

"No se debe reverenciar únicamente a la propia religión y condenar a las otras religiones, sino que, por tal o cual motivo, estas también deben ser reverenciadas. De este modo, uno contribuye al engrandecimiento de su religión, y a la vez sirve a las otras religiones. Quienquiera que reverencia a su religión y condene a las otras lo hace, ciertamente, por devoción, pensando: "Glorificaré a mi religión". Pero obrando así, grande es la injuria que le inflige a su religión. Por consiguiente, buena es la concordia: que todos escuchen y estén dispuestos a escuchar las doctrinas profesadas por otros¹⁴."

Cabe agregar aquí que este espíritu de mutua comprensión debería ser puesto en práctica en nuestros días, no sólo con respecto a doctrinas religiosas sino también en otros campos.

Este espíritu de tolerancia y comprensión ha sido desde el comienzo uno de los más caros ideales de la cultura y la civilización búddhicas. Y es el motivo por el cual tanto en las conversiones cuanto en la propagación del buddhismo, realizadas en el curso de su larga historia de 2500 años, no se registró un solo caso de persecución, ni se derramó gota de sangre alguna. La difusión del buddhismo por el continente asiático se operó pacíficamente, y cuenta en actualidad más de 500 millones de adherentes. Toda violencia, sea cual fuere el pretexto alegado, es absolutamente contraria a la enseñanza del Buddha.

Suele preguntarse a menudo: ¿Es el buddhismo una religión o una filosofía? El nombre que le deis carece de toda importancia, pues cualquiera sea el rótulo que le pongáis,

¹⁰. D. II (Colombo, 1929), pág. 95; A, (Colombo, 1929), pág. 239.

¹¹. Población situada al norte de Rajagaha (la moderna Rajgir), capital del antiguo reino de Magadha (en la región meridional de la actual provincia de Bihar, Bengala). Asiento de la famosa universidad de ese nombre, la cual hasta fines del siglo XII, en que los musulmanes la destruyeron cuando invadieron la India septentrional, fue un gran centro del saber y la cultura buddhistas. Pero, merced a las obras de reconstrucción iniciadas por las autoridades indias, la universidad de Nalanda pudo reabrir sus puertas, en 1956. (*N. del T.*)

¹². Mahavira, fundador del jainismo; fue coetáneo del Buddha y probablemente unos años mayor que este.

¹³. *Upali-sutta*, N.º 56 del M.

¹⁴. Edicto en roca, XII.

este no modifica al buddhismo; continúa siendo lo que es. Aun el rótulo "buddhismo" que le ponemos a la enseñanza del Buddha, tiene muy poca importancia. El nombre que le damos a las cosas no es esencial.

¿Qué es un nombre? Eso que llamamos rosa,
con otro nombre exhalaría el mismo perfume.

Así, tampoco la Verdad necesita rótulo, pues no es ni budhista, ni cristiana, ni hindú, ni musulmana. No está bajo el monopolio de nadie. Los rótulos sectarios constituyen un impedimento de la aprehensión de la Verdad, y engendran dañosos prejuicios en la mente de los hombres.

Esto no es solamente cierto respecto de los asuntos de carácter intelectual y espiritual, sino también en lo que atañe a las relaciones humanas. Por ejemplo, cuando nos encontramos con un hombre no lo consideramos simplemente como un ser humano, sino que le ponemos rótulos tales como inglés, francés, alemán, norteamericano o judío, y lo juzgamos conforme a los prejuicios asociados con el rótulo que le pusimos, es decir, con nuestro rótulo mental, sin embargo, quizá dicha persona esté totalmente exenta de tales atributos.

Tan grande es la afición que tiene la gente por los rótulos discriminatorios, que mismo suele ponerlos a las cualidades y sentimientos comunes a todos. De ahí que se hable de distintas "clases" de caridad, por ejemplo, caridad budhista o cristiana, y se desprecien las otras "clases" de caridad. Pero la caridad no puede ser sectaria; no es cristiana, ni budhista, ni hindú, ni musulmana. El amor de una madre hacia su hijo no es budhista ni cristiano, sino amor materno. Cualidades y emociones humanas tales como el amor, la caridad, la compasión, la tolerancia, la paciencia, la amistad, el deseo, el odio, la mala voluntad, la ignorancia, el orgullo, etcétera, no necesitan rótulos sectarios, no pertenecen a una religión en particular.

Al buscador de la Verdad le es indiferente de donde proviene una idea. La fuente y el desarrollo de una idea es asunto propio del académico. En realidad, para comprender la Verdad, ni siquiera es preciso saber si la enseñanza adoptada es del Buddha o de otro. Lo esencial es ver, comprender el asunto. En el *Majjhima-nikaya sutta* N.º 40, se relata un importante suceso que ilustra esto:

Cierta vez el Buddha se hospedó en el cobertizo de un alfarero con el fin de pasar la noche y, cuando entró en él, ya se encontraba allí un joven recluso¹⁵. No se conocían; y, observando al recluso, el Buddha tuvo este pensamiento: "Digno es el porte de este joven, acaso resulte útil si lo interrogo". Entonces se dirigió al joven, y dijo:

- Oh, *bhikkhu*¹⁶, ¿en quién has confiado para abandonar la vida de hogar? ¿Quién es tu maestro? ¿De quién es la doctrina que más te agrada?

¹⁵. Los cobertizos de los alfareros de la India son espaciosos y en ellos reina la quietud. En los textos pali se menciona que los ascetas y los reclusos, así como el propio Buddha, solían pasar la noche en cobertizos de alfareros.

¹⁶. Es digno de hacer notar que el Buddha se dirige a este recluso llamándole "bhikkhu", término empleado para los monjes budhistas. Empero, más adelante vemos que no era *bhikkhu* o miembro de la Orden del *Sangha*, pues le pide al Buddha que lo admita en la misma. Tal vez en la época del Buddha el término "bhikkhu" era usado indiscriminadamente para otros ascetas o, quizá, el Buddha no era muy estricto en la aplicación de esta palabra. *Bhikkhu* significa "mendicante", "aquel que mendiga su alimento"; de ahí que, probablemente, dicho término fuese usado aquí en su sentido literal y originario. Pero, en nuestros días, el término "bhikkhu" sólo es utilizado para los monjes budhistas, particularmente en los países theravadistas, tales como Ceilán, Birmania, Tailandia, Camboya y Chittagong (Pakistán oriental).

- Oh, amigo -respondió el joven- hay un recluso llamado Gotama, descendiente de los sakyas, que ha abandonado la familia de los sakyas para convertirse en recluso. Pública es su elevada reputación de *Arahant*, de totalmente Iluminado. En ese Sublime he confiado al convertirme en recluso. Él es mi maestro; suya es la doctrina que más me agrada.

-¿Dónde reside actualmente ese Sublime, el *Arahant*, el totalmente Iluminado?

- En los países del norte, amigo, hay una ciudad llamada Savatthi¹⁷, allí reside actualmente ese Sublime, el *Arahant*, el totalmente Iluminado.

- ¿Has visto alguna vez a ese Sublime? ¿Si le vieses podrías reconocerle?

- Nunca vi a ese Sublime, y si le viese no podría reconocerle.

El Buddha comprendió que era por él que este joven desconocido había abandonado la vida de hogar y se había convertido en recluso. Pero, sin divulgar su identidad, se dirigió al joven diciendo:

- Oh, *bhikkhu*, voy a enseñarte la doctrina. Escucha, presta atención y hablaré.

- Así sea, amigo - contestó el joven.

Y el Buddha pronunció para este joven, un discurso extraordinario donde le explicó la Verdad, y cuya médula exponemos más adelante¹⁸.

Sólo al final del mismo, el joven recluso, cuyo nombre era Pukkusati, reconoció al Buddha. Púsose entonces de pie, se acercó al Maestro, e inclinándose reverentemente a sus pies, le pidió disculpas por haberle dado, equivocadamente, el tratamiento de "amigo"¹⁹; luego le rogó que lo ordenara y admitiera en la orden monástica del *Sangha*. Ante tal requerimiento, el Buddha le preguntó si tenía la escudilla y las túnicas (el *bhikkhu* debe poseer tres túnicas y la escudilla de la limosna)²⁰. Pero, como Pukkusati le contestó que no llevaba tales elementos consigo, el Buddha le dijo que los *Tathagatas* no ordenaban a quien no tuviera las túnicas y la escudilla. Entonces Pukkusati salió en busca de ellas, empero, desgraciadamente, fue acornado por una vaca enfurecida y murió²¹.

Cuando esta triste noticia le fue comunicada al Buddha, este dijo que Pukkusati era un sabio que ya había aprehendido la Verdad y alcanzado la penúltima etapa hacia el *Nirvana*, que había renacido en un mundo donde se convertiría en *Arahant*²², y finalmente moriría para no retornar jamás a este mundo²³.

¹⁷. Savatthi, ciudad capital del antiguo reino de Kosala, es la moderna villa de Sahet Mahet, a orillas del río Rapti, (*N. del T.*)

¹⁸. Véase capítulo sobre la tercer Noble Verdad, pág. 51.

¹⁹. El término empleado es *avuso*, que significa amigo y es un tratamiento respetuoso entre iguales, pero los discípulos del Buddha nunca lo usaban cuando se dirigía a él, sino que le llamaban *Bhante*, cuyo significado aproximado es "Señor". En tiempos del Buddha, los miembros de su Orden monástica o *Sangha*, dábanse el tratamiento de *avuso*; empero, poco antes de su muerte, el Buddha les dijo a los miembros más jóvenes que debían dirigirse a los más viejos con el tratamiento de *bhante*, "señor", o *ayasma*, "venerable", y que estos debían dirigirse a aquellos llamándoles por su nombre o decirles *avuso*, "amigo". (D. II Colombo, 1929, pág. 95). Esta costumbre continúa siendo observada actualmente en el *Sangha*.

²⁰. Túnica o manto: *civara*. El indumento del monje budhista consiste en tres túnicas de algodón - especialmente en el *Theravada*-, a saber: 1) túnica interior, que se coloca alrededor de la cintura sujetándola con un cordón de tela, y llega hasta los tobillos; 2) túnica superior, que cubre el cuerpo desde el cuello hasta los tobillos, dejando descubiertos el hombro y el brazo derechos, y 3) túnica exterior que se coloca encima de la túnica superior; el monje usa esta última cuando sale del monasterio, llevándola doblada sobre el hombro izquierdo y sujetándola con el cordón del cual pende el cuenco o escudilla de la limosna. (*N. del T.*)

²¹. Es sabido que en la India las vacas andan sueltas por las calles y, por la mención que de ello se hace en este relato es, al parecer, una costumbre muy antigua. Sin embargo, por lo general, esas vacas no son ni salvajes ni peligrosas sino dóciles.

²². El *Arahant* es el ser que se ha liberado por propio esfuerzo de todas las máculas e impurezas, tales como el deseo, el odio, la mala voluntad, la ignorancia, el orgullo, el engreimiento, etc.; ha alcanzado la cuarta y

Este relato demuestra claramente que cuando Pukkusati escuchaba al Buddha y comprendió su enseñanza, no sabía quién le hablaba ni de quién era la enseñanza. Pukkusati vio la Verdad. Si el medicamento es bueno, la enfermedad será curada; con que poco importa saber quién preparó el medicamento o cuál es su procedencia.

Casi todas las religiones están basadas en la fe - más bien en la fe "ciega", al parecer. El buddhismo, en cambio, hace hincapié en la "visión", la penetración, el conocimiento, la comprensión, y no en la fe o la creencia. En los textos budhistas encontramos la palabra *saddha* (*sraddha*, en sánscrito) traducida generalmente por "fe" o "creencia". Pero *saddha* no es fe propiamente dicha, sino más bien "confianza" nacida de la convicción. No obstante, debemos admitir que tanto para el buddhismo popular cuanto en el uso corriente de los textos, la voz *saddha* contiene un elemento de "fe" en el sentido de devoción hacia el Buddha, el *Dhamma* (la Enseñanza) y el *Sangha* (la Orden).

Según Asanga, el gran filósofo budhista del siglo IV a. C., tres son los aspectos de *sraddha*: 1) total y firme convicción de que existe una cosa; 2) serena alegría por las buenas cualidades, y 3) aspiración o deseo de lograr algo en lo cual se ha puesto la mira²⁴.

Como quiera que sea, la fe o la creencia, conforme la interpretan la mayoría de las religiones, tiene muy poco que ver con el buddhismo²⁵.

La creencia surge cuando no hay visión - visión en todo el sentido de la palabra. En el instante en que veis, la creencia desaparece. Si os digo que en el puño tengo escondida una joya, la creencia surge en vosotros porque no la veis, pero si abro la mano y os muestro la joya, vosotros mismo la veréis y la creencia ya no tiene razón de ser. Así, los textos budhistas antiguos dicen: "Profundizar (en la Verdad) del mismo modo que no ve una joya (o una fruta del mirobálano²⁶) en la palma de la mano.

Un discípulo del Buddha llamado Musila le dijo a otro monje: "Amigo Savittha, sin devoción, fe o creencia²⁷, sin afición o inclinación, sin rumores o tradición, sin considerar razones fundadas en apariencias, sin el deleite de las opiniones especulativas, sé y veo que la cesación del devenir es el *Nirvana*²⁸".

Y el Buddha dice: "Oh *bhikkhus*, declaro que la destrucción de las corrupciones e impurezas es para aquel que conoce y ve, mas no para aquel que ni conoce ni ve²⁹".

Siempre se trata de visión, penetración, conocimiento, y no de creencia. La enseñanza del Buddha es denominada *ehipassika*, o sea que os invita a "venir y ver", y no venir y creer.

Las expresiones empleadas en diversos lugares de los textos budhistas, relativas a aquel que ha logrado la percepción de la Verdad, son las siguientes: "Ha surgido (en él) el impoluto e inmaculado Ojo de la Verdad (*Dhamma-cakkhu*)"; "ha visto la Verdad, ha

la más elevada etapa en la experiencia del *Nirvana*, y está colmado de sabiduría y compasión, así como de otras nobles y puras cualidades. En aquel momento, Pukkusati había alcanzado solamente la tercera etapa denominada *Anagami*, "aquel que no retornará más". La segunda etapa es llamada *Sakadagami*, "aquel que habrá de retornar sólo una vez", y la primera, *Sotapanna*, "aquel que ha entrado en la corriente".

²³. Por lo que parece, en el *The Pilgrim Kamanita*, Karl Gjellerup se ha inspirado en esta historia acerca de Pukkusati.

²⁴. Abhisamuc., pág. 6.

²⁵. E. Ludowyk-Gyomroi trata este tema en *The Role of the Miracle in Early Pali Literature*, pero, desgraciadamente, esta tesis de doctorado en filosofía aun no ha sido publicada. Sobre el mismo tema, véase por este autor un artículo aparecido en *University of Ceylon Review*, vol. I, N.º 1 (abril, 1943), págs. 74 y sgs.

²⁶. Mirabálano: *Emblica officinalis* de Gaertner (sánscrito: *amalaka*). Este árbol da un fruto astringente parecido a la ciruela, que es utilizado frecuentemente en la India en preparaciones medicinales. (*N. del T.*)

²⁷. La voz *saddha* es usada aquí en su acepción popular de devoción, fe o creencia.

²⁸. S. II (PTS), pág. 117.

²⁹. *Ibid.*, III. Pág 152.

alcanzado la Verdad, ha conocido la Verdad, ha sobrepasado la duda, está libre de vacilación"; "así con recta sabiduría él ve (las cosas) tal como son (*yatha-bhutam*)³⁰". Y refiriéndose a su propia Iluminación, el Buddha se expresó de este modo: "Surgieron en mí el ojo (la visión profunda), la sabiduría, el conocimiento y la luz³¹". Siempre consiste en ver mediante el conocimiento o la sabiduría (*ñana dassana*), y no creer por medio de la fe.

Esto fue cada vez más apreciado en una época en que, con intolerancia, la ortodoxia brahmánica insistía sobre la creencia y aceptación de su tradición como la única Verdad incontestable. Cierta vez, un grupo de doctos y conocidos brahmanes fue a visitar al Buddha para entablar discusiones con él. Entre ellos había un joven brahmán de 16 años, llamado Kaphathika, cuyos compañeros le consideraban dotado de una mente brillantísima, quien se dirigió al Buddha, diciendo³²:

- Venerable Gotama, las antiguas y santas escrituras de los brahmanes fueron transmitidas en forma sucesiva, - mediante la ininterrumpida tradición oral. Acerca de las mismas, los brahmanes han llegado a esta conclusión absoluta: "Esta es la única Verdad y lo demás es falso". Ahora bien, ¿qué dice el venerable Gotama al respecto?

- Entre todos los brahmanes, ¿hay uno solo que pretenda saber y haber visto por propia experiencia: "Esta es la única Verdad y lo demás es falso?" - inquirió el Buddha.

- No, Señor - respondió el joven con toda franqueza.

- Entonces, ¿no hay un solo maestro o maestro de maestros de los brahmanes, anterior a la séptima generación, o mismo uno de los autores originales de esas escrituras que pretenda saber y haber visto por propia experiencia: Esta es la única Verdad y lo demás es falso?"

- No, Señor.

- Entonces esto es como una hilera de hombres ciegos; cada uno apoyándose en el que le precede: el primero no ve, el de medio no ve y el último tampoco ve. Por consiguiente, a mi parecer, la condición de los brahmanes se asemeja a una hilera de hombres ciegos.

Seguidamente, el Buddha les dio un consejo capital: "No es digno del hombre sabio que sostiene (lit. "protege") la Verdad, llegar a la conclusión absoluta: "Esta es la única Verdad y lo demás es falso".

Al solicitarle el joven brahmán que explicase la idea de mantener o proteger la Verdad, el Buddha dijo: "Siempre que sostenga la Verdad, un hombre tiene fe si dice: "Esta es mi fe", pero debido a ello no puede llegar a la conclusión absoluta: "Esta es la única Verdad y lo demás es falso"." En otras palabras, un hombre puede creer lo que le plazca y decir: "Creo esto", siempre que sostenga la Verdad. Porque es su creencia o su fe, no debe decir que lo que él cree es la sola Verdad y que lo demás es falso.

Dice el Buddha: "Apegarse a una cosa (a una opinión) y despreciar a otras cosas (otras opiniones) como inferiores es, según los sabios, una ligadura³³".

En cierta ocasión, el Buddha les explicó a sus discípulos la doctrina de causa y efecto³⁴, y estos le contestaron que la veían y comprendían claramente. Entonces el Buddha se dirigió a ellos diciendo: "Oh *bhikkhus*, aun esta opinión que es tan pura y clara, si os apeáis a ella, si os encariñáis con ella, si la guardáis cual un tesoro, ello significa que no

³⁰. V. g., S. V. (PTS), pág. 423; III. pág. 103; M. III (PTS), pág. 19.

³¹. S. V. (PTS), pág. 422.

³². *Canki-sutta*, N.º 95 del M.

³³. Sn. (PTS), pág. 151 (v. 798)

³⁴. *Mahatanhasankhaya-sutta*, N.º 38 del M.

habéis comprendido que la enseñanza se asemeja a una balsa que está destinada para cruzar a la orilla opuesta, y no para llevarla (continuamente)³⁵.

Y en otra parte él explica esta célebre parábola en la cual su enseñanza es comparada con una balsa que sirve para cruzar a la otra orilla, no para ser llevada sobre las espaldas:

- Oh *bhikkhus*, un hombre que está viajando llega a una gran extensión de agua, cuya orilla en la cual él se halla es peligrosa, mas la opuesta es segura y libre de peligros. Entonces tiene este pensamiento: "Vasto es este río; en esta orilla abunda el peligro, empero, aquella es segura y libre de peligros. No hay bote ni puente con los cuales podría cruzar el río. Por tanto, sería conveniente que juntara hierbas, leña, ramas y hojas para construir una balsa, así con ayuda de la balsa e impulsándome con mis manos y mis pies, podré alcanzar la otra orilla sin peligro". Entonces, oh *bhikkhus*, ese hombre juntó hierbas, leña, ramas y hojas, y con ellas construyó una balsa; después con ayuda de la balsa e impulsándose con sus manos y sus pies cruzó el río sin peligro. Y cuando hubo alcanzado la otra orilla pensó: "Esta balsa me fue muy útil; con su ayuda e impulsándome con mis manos y mis pies llegué a esta orilla del río. En consecuencia, justo sería que la cargue sobre mi cabeza o mis espaldas y la lleve conmigo dondequiera que vaya". ¿Qué pensáis, oh *bhikkhus*? ¿Si ese hombre procediera así, obraría apropiadamente con la balsa?

- No, Señor - respondieron los *bhikkhus*.

- ¿Cómo obraría él apropiadamente con la balsa? Suponed que luego de haber llegado a la otra orilla él pensara: "Esta balsa me fue muy útil; con su ayuda e impulsándome con mis manos y mis pies llegué a esta orilla del río. En consecuencia, justo sería que la abandone en la playa o la amarre a la costa dejándola flotar y después continúe libremente mi camino". Procediendo así, ese hombre obra apropiadamente con la balsa.

De la misma manera, oh *bhikkhus*, he enseñado una doctrina que se asemeja a una balsa - ella es (también) para alcanzar la otra orilla³⁶, y no para retenerla (lit. "apegarse a ella"). Y vosotros, oh *bhikkhus*, que comprendéis que la enseñanza se asemeja a una balsa, deberíais abandonar mismo las cosas buenas (*dhamma*), y con mayor razón las cosas malas (*adhamma*)³⁷.

Con esta parábola queda totalmente aclarado que la enseñanza del Buddha se propone conducir al hombre a lugar seguro, a la paz, a la felicidad, a la placidez, al logro del *Nirvana*. Toda doctrina enseñada por el Buddha tiende a este fin. Él no habló simplemente para satisfacer la curiosidad intelectual, sino que fue un maestro práctico, y sólo enseñó aquello que podría traerle paz y dicha al hombre.

Cierta vez, el Buddha moraba en un bosque de simsapas³⁸, en Kosambi (cerca de Allahabad), y cogiendo con la mano algunas hojas de simsapas, se dirigió a sus discípulos, preguntando:

- ¿Qué pensáis, oh *bhikkhus*? ¿Cuáles son más numerosas, estas hojas que he tomado en mi mano o las hojas de este bosque?

- Señor, pocas son las hojas que el Sublime ha tomado en su mano, pero son ciertamente más numerosas las hojas de este bosque de simsapas.

³⁵ M. I (PTS), pág. 260.

³⁶ Se hace referencia a la orilla opuesta a este mundo, esto es, el *Nirvana*. (N. del T.)

³⁷ M. I (PTS), págs. 134-135. Según el Comentario, la voz *dhamma* significa tanto los logros espirituales elevados así como las opiniones e ideas puras. Si estos deben ser abandonados, con tanta mayor razón es preciso desapegarse de las cosas malas. MA. II (PTS), pág. 109.

³⁸ Simsapa: *Dalbergia sissoo*; gran árbol de pequeñas hojas color verde oscuro, cuya sombra se caracteriza por su frescura. (N. del T.)

- Así también, oh *bhikkhus*, de lo que supe sólo os dije un poco; lo que no os dije es mucho más y, ¿por qué no os dije (esas cosas)? Porque eso no es útil, no conduce al Nirvana. Este es el motivo por el cual no os dije esas cosas³⁹.

Resulta fútil para nosotros tratar de especular, como lo intentaron vanamente algunos eruditos, acerca de lo que el Buddha sabía y no nos dijo.

El Buddha no mostró interés en discutir cuestiones metafísicas innecesarias, que son puramente especulativas y crean problemas imaginarios. Él las consideraba como un "yermo de opiniones". Pero, al parecer, algunos de sus discípulos no compartían esta actitud; pues ejemplo de ello nos lo ofrece uno llamado Malunkyaputta, quien le formuló al Buddha diez preguntas clásicas sobre problemas metafísicos, requiriendo que las mismas le fuesen contestadas⁴⁰.

Cierto día, Malunkyaputta se levantó de su meditación vespertina y se encaminó al lugar donde se hallaba el Buddha, cuando hubo llegado, ofreciéndole sus respetos, tomó asiento a su lado y dijo:

- Señor, cuando estaba meditando solo tuve este pensamiento: "Hay problemas que no han sido explicados por el Sublime, y por él han sido dejados de lado y rechazados, a saber: 1) ¿es el universo eterno? 2) ¿o no es eterno? 3) ¿es el universo finito? 4) ¿o no es infinito? 5) ¿el alma es la misma cosa que el cuerpo? 6) ¿o el alma es una cosa y el cuerpo es otra? 7) ¿existe el *Tathagata* después de la muerte? 8) ¿o él no existe después de la muerte? 9) ¿o ambas cosas (simultáneamente) ¿él existe y no existe después de la muerte? 10) ¿o ambas cosas (simultáneamente) ¿él no existe y es no-existente después de la muerte? El Sublime no me ha explicado estos problemas. Esta actitud no me agrada, no la aprecio. Iré a ver al Sublime y lo interrogaré al respecto. Si él me explica esto, continuaré viviendo la vida santa bajo su dirección. Pero si no me lo explica, dejaré la Orden y partiré. Si el Sublime sabe que el universo no es eterno, que lo diga. Si el Sublime no sabe si el universo es eterno o no, etcétera, entonces, quien no sabe justo es que diga: "No sé, no veo"."

La contestación del Buddha a Malunkyaputta debería ser benéfica para los millones de seres que, en nuestros días, pierden un tiempo valioso con cuestiones metafísicas de esta clase, y perturban inútilmente la paz de sus mentes:

- ¿Alguna vez te dije, Malunkyaputta: "Ven, Malunkyaputta, vive la vida santa bajo mi dirección y te explicaré estas cuestiones"?

- No, Señor.

- Entonces, Malunkyaputta, ¿tú me dijiste: "Señor, viviré la vida santa bajo la dirección del Sublime, y él me explicará esas cuestiones?"

- No, Señor.

- Mismo ahora, Malunkyaputta, no te digo: "Ven y vive la vida santa bajo mi dirección y te explicaré estas cuestiones"; ni tú tampoco me dices: "Señor, viviré la vida santa bajo la dirección del Sublime, y él me explicará esas cuestiones". Por consiguiente, oh tonto, ¿quién recusa a quien⁴¹?

Malunkyaputta, quienquiera que diga: "No viviré la vida santa bajo la dirección del Sublime hasta que él me explique esas cuestiones", de seguro morirá antes de que el *Tathagata* se las haya explicado. Supón, Malunkyaputta, que un hombre ha sido herido por una flecha envenenada y, siendo llevado al cirujano por sus amigos y parientes diga: "No permitiré que me extraigan la flecha hasta que yo sepa quién la disparó: si un *ksatriya* (casta

³⁹. S. V (PTS), pág. 437.

⁴⁰. *Cula-Malunkya-sutta*, N.º 63 del M.

⁴¹. Es decir, que ambos son libres y no existe entre ellos obligación alguna.

de los guerreros), un *brahmán* (casta sacerdotal), un *vaisya* (casta de los comerciantes y agricultores) o un *sudra* (casta baja); cuál es su nombre personal, cuál es el nombre de su familia; si es alto, bajo o de estatura mediana; cuál es el color de su tez; de qué villa, pueblo o ciudad viene. No permitiré que se extraiga esta flecha hasta que yo sepa con qué clase de arco fue disparada; qué clase de cuerda de arco se empleó; qué tipo de flecha; qué clase de pluma se utilizó en la flecha y de qué material era la punta de esta". ¿Cómo terminaría esto, Malunkyaputta? Ese hombre moriría sin saber todas estas cosas. Así también, Malunkyaputta, quienquiera que diga: "No viviré la vida santa bajo la dirección del Sublime hasta que él me explique si el universo es eterno o no, etcétera", de seguro morirá sin que el *Tathagata* le haya explicado esas cuestiones.

El Buddha prosigue diciéndole a Malunkyaputta que la vida santa no depende de tales juicios, pues cualesquiera sean las opiniones que uno sustente respecto de los mencionados problemas, existen el nacimiento, el dolor, la aflicción, la angustia, "cuya cesación (esto es, el *Nirvana*) declaro en esta vida".

- Por lo tanto, Malunkyaputta, considera como explicado lo que he explicado, y como inexplicado lo que no he explicado. ¿Qué no expliqué? No expliqué si el universo es o no eterno, etcétera (es decir, las diez cuestiones citadas más arriba). ¿Por qué, Malunkyaputta, no expliqué esas cosas? Porque eso no es útil, ni está fundamentalmente relacionado con la espiritual vida santa; no conduce a la aversión, al desapego, a la cesación, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la aprehensión total, al *Nirvana*. Estos son los motivos por los cuales no las he explicado.

Y, Malunkyaputta, ¿qué expliqué? Expliqué *dukkha*, el surgimiento de *dukkha*, la cesación de *dukkha* y el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*⁴². ¿Por qué, Malunkyaputta, expliqué estas cosas? Porque es útil y está fundamentalmente relacionado con la espiritual vida santa; conduce a la aversión, al desapego, a la cesación, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la aprehensión total, al *Nirvana*. En consecuencia, las he explicado⁴³.

Examinemos ahora las cuatro Nobles Verdades que el Buddha le dijo a Malunkyaputta haber explicado.

⁴². En los cuatro capítulos siguientes analizamos estas cuatro Nobles Verdades.

⁴³. Por lo que parece, esta declaración del Buddha obtuvo en su oyente el efecto deseado, pues, en otra parte, se relata que Malunkyaputta fue nuevamente al encuentro del Buddha pidiéndole que lo instruyera, después de lo cual se convirtió en *Arahant*. (Colombo, 1929), págs. 345-346.

Capítulo II

LAS CUATRO NOBLES VERDADES

La primera Noble Verdad: Dukkha

Las cuatro Nobles Verdades (*Cattari Ariyasaccani*) que el Buddha expuso en su primer sermón¹ a los cinco ascetas, sus antiguos compañeros en la búsqueda de la Verdad en Isipatana (la moderna Sarnath), cerca de Benares, configuran la quintaesencia de su enseñanza. En este sermón, conforme lo encontramos en los textos originales, las cuatro Noble Verdades son tratadas brevemente. Pero, en numerosos lugares de tales escrituras, las mismas son explicadas en detalle y de diversas maneras. Si estudiamos las cuatro Nobles Verdades con ayuda de estas referencias y explicaciones, logramos una descripción bastante justa y precisa de las enseñanzas esenciales del Buddha, de acuerdo con los textos originales. Las cuatro Noble Verdades son:

- 1) *Dukkha*².
- 2) *Samudaya*, el surgimiento de *dukkha*.
- 3) *Nirodha*, la cesación de *dukkha*.
- 4) *Magga*, el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*.

La mayoría de los eruditos traducen generalmente la primera Noble Verdad (*Dukkha-ariyasacca*) por "la Noble Verdad del sufrimiento" y la interpretan en el sentido de que, según el buddhismo, la vida es sólo sufrimiento y dolor. Ambas, esta traducción y esta interpretación, son sumamente deficientes y engañosas; pues debido a que la primera es en extremo limitada, libre y fácil, y la segunda superficial, mucha gente ha sido inducida en error al considerar el buddhismo como pesimista.

Ante todo, el buddhismo no es ni pesimista ni optimista. Luego, si es algo, es realista, porque ve la vida y el mundo de una manera realista. Examina las cosas objetivamente (*yathabhutam*). No os arrulla falsamente haciéndoos vivir en las nubes, ni tampoco os amedrenta con toda suerte de temores y pecados imaginarios, sino que os dice exacta y objetivamente qué sois y qué es el mundo que os rodea, y os indica la senda de la libertad perfecta, la paz, la quietud y la felicidad.

Un médico puede exagerar gravemente la magnitud de una enfermedad, y abandonar toda esperanza de que pueda ser curada. También es posible que, ignorantemente, otro diga que la enfermedad no existe, engañando de este modo al enfermo con una falsa consolación. Al primero se le puede llamar pesimista y al segundo optimista; ambos son igualmente peligrosos. Pero he aquí que un tercer médico hace un diagnóstico exacto, comprende la causa y la naturaleza de la enfermedad, ve con claridad que esta puede ser curada y, sometiendo animosamente a su paciente a un tratamiento apropiado, le restituye la salud. El

¹. *Dhammacakkappavattana-sutta* (La Puesta en Marcha de la Rueda de la Verdad). Mhvg. (Alutgama, 1922), pág. 9 y sgs.; S. V (PTS), pág. 42 y sgs. (*Véase* este discurso en el apéndice, págs. 125-125. *N. del E.*)

². Por razones que expongo más adelante he preferido no adecuar este término a un equivalente europeo.

Buddha se asemeja a este último. Él es el sabio y docto médico de todos los enfermos del mundo (*Bhisakka* o *Bahaisajya-guru*).

Es verdad que en su significado común, la voz pali *dukkha* (*dukkha*, en sánscrito) tiene la acepción de "sufrimiento", "dolor", "pena" o "aflicción", en oposición a *sukha*: "felicidad", "bienestar" u "holgura". Pero como constituyente de primera Noble Verdad, que representa el punto de vista del Buddha respecto de la vida y del mundo, *dukkha* comprende un significado profundamente filosófico y connota sentidos mucho más latos. Se admite, no obstante, que en la primera Noble Verdad, el término *dukkha* tiene ciertamente la acepción común de "sufrimiento", pero implica, además, ideas más profundas tales como "imperfección", "impermanentia", "vacuidad", "insubstancialidad". De ahí que resulte difícil hallar una palabra que abarque íntegramente el significado de *dukkha*, en su enunciación de la primera Noble Verdad. Por tanto, es preferible no verter esta palabra que dar una idea inadecuada y errónea de ella, traduciéndola convencionalmente por "sufrimiento" o "dolor".

Cuando dice que existe el sufrimiento, el Buddha no niega la felicidad existente en la vida. Por el contrario, admite diversas clases de felicidad, tanto materiales como espirituales, para los laicos y los monjes. En el *Anguttara-nikaya*, que es una de las cinco colecciones originales pali donde se hallan registrados los discursos del Buddha, se mencionan distintas clases de felicidad, la felicidad de la vida del recluso, la felicidad de los placeres de los sentidos, la felicidad del renunciamiento, la felicidad del apego, la felicidad del desapego, la felicidad física, la felicidad mental, etcétera³. Pero todo esto se halla incluido en *dukkha*. Mismo los purísimos estados de *dhuana* (absorción) alcanzados mediante la práctica de las meditaciones más elevadas que están exentas de toda sombra de sufrimiento, en el sentido corriente de la palabra, y pueden describirse como la felicidad inefable, están incluidos en *dukkha*; y aun el estado de *dhuana* donde no hay ni sensaciones agradables (*sukha*) ni sensaciones desagradables (*dukkha*), que sólo es ecuanimidad y pura atención. Y en uno de los *suttas* del *Majjhima-nikaya* (otra de las cinco colecciones originales), luego de haber elogiado la felicidad inherente a los estados de *dhuana* mencionados, el Buddha dice que "son impermanentes, *dukkha* y sujetos al cambio (*anicca dukkha viparinamadhamma*)"⁴. Nótese que la voz *dukkha* es empleada explícitamente. Estos estados son *dukkha* no porque existe el "sufrimiento" en el sentido común de la palabra, sino porque "todo lo impermanente es *dukkha*" (*yad aniccam tam dukkham*).

El Buddha era realista y objetivo, pues acerca de la vida y del regocijo inherente a los placeres de los sentidos, dijo que uno debe comprender claramente tres cosas; 1) atracción o regocijo (*assada*); 2) mala consecuencia, peligro o insatisfacción (*adivana*), y 3) libertad o liberación (*nissarana*)⁵. Cuando veis a una persona agradable, encantadora y bella, esta os agrada, os atrae y sentís regocijo viéndola nueva y frecuentemente; su presencia os brinda placer y satisfacción. Esto es regocijo (*assada*) y un hecho fundado en la experiencia. Mas este regocijo no es permanente, ni tampoco lo son los atractivos de esa persona. Al cambiar la situación, es decir, cuando no podéis verla, cuando estáis privados de tal regocijo os embarga la tristeza, os tornáis desrazonables, desequilibrados y hasta es factible que obréis tontamente. Este es el aspecto malo, insatisfactorio y peligroso (*adivana*), que también está basado en la experiencia. Ahora bien, si no sentís apego por esa persona, si estáis completamente desapegados, esto es libertad, liberación (*nissarana*). En lo atinente a todos los placeres de la vida estas tres cosas son ciertas.

³. A. (Colombo, 1929), pág. 49.

⁴. *Mahadukkhakkhandha-sutta*, M. I (PTS), pág. 90.

⁵. M. I (PTS) pág. 85 y sgs.; S. III (PTS), pág. 27 y sgs.

De lo que antecede resulta evidente que esto no tiene nada que ver con el pesimismo o el optimismo, sino que, para comprender la vida total y objetivamente, es preciso tener en cuenta los placeres de esta, sus dolores y pesares, así como la posibilidad de liberarse de ellos. Sólo así es posible la verdadera liberación. El Buddha declara al respecto: "Oh, *bhikkhus*, si los reclusos y los brahmanes no comprenden objetivamente, de esta manera, que el regocijo de los placeres de los sentidos es regocijo, que la insatisfacción de los mismos es insatisfacción y que liberarse de ellos es liberación, entonces es imposible que comprendan por sí mismos, con certeza y completamente, el deseo de los placeres de los sentidos, ni que sean capaces de instruir a otra persona hacia tal fin, ni tampoco que la persona que siga la enseñanza de ellos pueda comprender completamente el deseo de los placeres de los sentidos. Pero, oh *bhikkhus*, si los reclusos y los brahmanes comprenden objetivamente, de esta manera, que el regocijo de los placeres de los sentidos es regocijo, que la insatisfacción de los mismos es insatisfacción y que liberarse de ellos es liberación, entonces sí es posible que comprendan por sí mismos, con certeza y completamente, el deseo de los placeres de los sentidos, que sean capaces de instruir a otra persona hacia tal fin, y que la persona que siga la enseñanza de ellos comprenda completamente el deseo de los placeres de los sentidos"⁶.

El concepto de *dukkha* puede ser considerado bajo tres aspectos: 1) *dukkha* como sufrimiento común (*dukkha-dukkha*); 2) *dukkha* producido por el cambio (*viparinama-dukkha*), y 3) *dukkha* como estados condicionados (*samkhara-dukkha*)⁷.

Todas las manifestaciones del sufrimiento inherentes a la vida tales como el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte, la asociación con personas y condiciones desagradables, la separación los seres amados y de las condiciones agradables, no lograr lo que uno desea, la aflicción, la lamentación, la zozobra; en fin, todo lo aceptado universalmente como sufrimiento y dolor está incluido en *dukkha* como sufrimiento común (*dukkha-dukkha*).

Las sensaciones y condiciones agradables son impermanentes y no duran. Tarde o temprano cambian; cuando cambian engendran dolor, sufrimiento e infelicidad. Esta vicisitud está incluida en *dukkha* como sufrimiento provocado por el cambio (*viparinama-dukkha*).

Las dos clases de sufrimiento mencionadas son fáciles de comprender. Nadie las refutará. Estos dos aspectos de la primera Noble Verdad son más conocidos popularmente debido a su fácil comprensión. Es experiencia corriente en nuestra vida cotidiana.

Pero el tercer aspecto de *dukkha*, es decir, cuanto estados condicionados (*samkhara-dukkha*), constituye la faceta filosófica más importante de la primera Noble Verdad, y requiere algunas explicaciones analíticas acerca de lo que solemos entender por "ser", "individuo" o "yo".

Según la filosofía budhista, el llamado "ser", "individuo" o "yo" es únicamente una combinación de fuerzas o energías psicofísicas en perpetuo cambio, que pueden dividirse en cinco grupos o agregados (*pañcakkhandha*). Dice el Buddha: "En suma, estos cinco agregados del apego son *dukkha*"⁸. Y en otra parte define a *dukkha* distintamente, o sea como los cinco agregados: "Oh *bhikkhus*, ¿qué es *dukkha*? Debe decirse que *dukkha* es los cinco agregados del apego"⁹. Entiéndase bien: *dukkha* y los cinco agregados no son distintos, sino que en sí mismos estos son *dukkha*. Comprenderemos mejor esto cuando tengamos una idea

⁶. M. I (PTS), pág. 87.

⁷. Vism. (PTS), pág. 499; Abhisamuc., pág. 38.

⁸. *Samkhittena pañcupadanakkhandha dukkha*. S. V (PTS), pág. 421.

⁹. S. III (PTS), pág. 158.

más clara acerca de los cinco agregados que integran el llamado "ser". Y, ¿cuáles son esos cinco?

Los cinco agregados

El primero es el agregado de la materia (*rupakkhandha*). Esta denominación de "agregado de la materia" comprende los cuatro grandes elementos tradicionales (*cattari mahabhutani*), a saber: lo sólido, lo fluido, el calor, el movimiento y los derivados de estos elementos (*upadaya-rupa*)¹⁰. Los derivados de los cuatro grandes elementos son nuestros cinco órganos sensitivos, es decir, las facultades cuyas bases son el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y los objetos del mundo externo correspondientes a estos: formas visibles, sonidos, olores, sabores, cosas tangibles y asimismo ideas, pensamientos y concepciones pertenecientes a la esfera de los objetos de la mente (*dharmayatana*)¹¹. De esta manera, todo el reino de la materia, tanto interna cuanto externamente, se halla incluido en el agregado de la materia.

El segundo agregado es el de las sensaciones (*vedanakkhandha*). Este grupo incluye todas nuestras sensaciones, ya sean agradables, desagradables o neutras, experimentadas por medio del contacto de los órganos de los sentidos con el mundo externo. Hay seis sensaciones: las experimentadas mediante el contacto del ojo con las formas visibles; las experimentadas mediante el contacto del oído con los sonidos; las experimentadas mediante el contacto de la nariz con los olores; las experimentadas mediante el contacto de la lengua con los sabores; las experimentadas mediante el contacto del cuerpo con las cosas tangibles; las experimentadas mediante el contacto de la mente (considerada en la filosofía budhista como la sexta facultad) con los objetos de esta, o sea los pensamientos y las ideas¹². Así, todas nuestras sensaciones físicas y mentales están agrupadas en este agregado.

Acaso resulte útil hacer aquí breve mención de la significación del término mente (*manas*) en la filosofía budhista. En primer lugar, entiéndase bien que la mente no es un espíritu opuesto a la materia. Luego, recuérdese siempre que el budhismo no reconoce un espíritu en contraposición a la materia, conforme ello es aceptado por la mayoría de los sistemas filosóficos y las religiones. La mente es sólo una facultad u órgano (*indriya*) similar al ojo o al oído. Puede ser controlada y desarrollada como las otras facultades; y el Buddha habla a menudo de la importancia inherente al control y al desarrollo de las seis facultades. La diferencia entre el ojo y la mente, en cuanto facultades, consiste en que aquel percibe el mundo de los colores y las formas visibles, y esta percibe el mundo de las ideas, los pensamientos y los objetos mentales. Experimentamos los distintos caminos del mundo con diferentes sentidos. No podemos oír los colores sino verlos. Nos es imposible ver los sonidos, más sí oírlos. De este modo, con nuestros cinco órganos físicos de los sentidos - el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo - experimentamos el mundo de las formas visibles, de los sonidos, de los colores, de los sabores y de los objetos tangibles. Pero estos sólo constituyen una parte del mundo, y no su totalidad. ¿Qué ocurre con las ideas y los pensamientos? Ellos también forman parte del mundo; empero, no pueden ser percibidos ni concebidos por el ojo, el oído, la nariz, la lengua o el cuerpo, sino por otra facultad que les es propia: la mente.

¹⁰. S. III (PTS), pág. 59

¹¹. Abhisamuc., pág. 4.

¹². S. III (PTS), pág. 59.

Ahora bien, las ideas y los pensamientos no son independientes del mundo experimentado por las facultades materiales, pues, en realidad, dependen y son condicionados por las experiencias físicas. De ahí que una persona ciega de nacimiento no pueda tener idea de los colores, salvo mediante la analogía de los sonidos u otras cosas experimentadas por medio de las otras facultades. Así, las ideas y los pensamientos, también componentes del mundo, son producidos y originados por las experiencias físicas y concebidos por la mente. Este es el motivo por el cual la mente (*manas*) es considerada como una facultad de los sentidos u órgano (*indriya*) semejante al ojo o al oído.

El tercer agregado es el de las percepciones (*saññakkhandha*). Del mismo modo que las sensaciones, así también existen seis clases de percepción relacionadas con las seis facultades internas y los seis objetos inherentes a las mismas. Y tal como aquellas, estas son igualmente producidas por el contacto de nuestras seis facultades con el mundo externo. La percepción reconoce los objetos físicos mentales¹³.

El cuarto agregado es el de las formaciones mentales (*samkharakkhandha*)¹⁴. Aquí se hallan incluidas todas las actividades volitivas, ya sean buenas o malas. Eso que se conoce generalmente como *karma*, (*kamma*, en pali) forma parte de esta agrupación. Respecto del cual, cabe mencionar la propia definición del Buddha: "Oh bhikkhus, la volición (*cetana*) es lo que llamo karma. Estando presente la voluntad, uno actúa corporal, verbal y mentalmente"¹⁵. La volición es "construcción mental", actividad mental. Su función es dirigir la mente hacia la esfera de las acciones buenas, malas o neutras¹⁶. De igual manera que las sensaciones y las percepciones, así, hay seis clases de volición, relacionadas con las seis facultades internas y sus objetos correspondientes (físicos y mentales) del mundo externo¹⁷. Pero la sensación y la percepción no son actividades volitivas, no engendran efectos kármicos. Sólo las actividades volitivas tales como la consideración mental (*manasikara*), la voluntad (*chanda*), la determinación (*adhimokkha*), la confianza (*saddha*), la concentración (*samadhi*), la sabiduría (*pañña*), la energía (*viriya*), el deseo (*raga*), la repugnancia u odio (*patigha*), la ignorancia (*avijja*), el orgullo (*mana*), la idea del yo (*sakkaya-ditthi*), etc., pueden producir efectos kármicos. El agregado de las formaciones mentales consta de 52 actividades mentales.

El quinto y último agregado es el de la conciencia (*viññanakkhandha*)¹⁸. La conciencia es reacción o respuesta, cuyas bases son las seis facultades (el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente) y sus objetos los seis fenómenos propios de estas (formas visibles, sonidos, olores, sabores, objetos tangibles y objetos mentales, es decir, las ideas y los pensamientos). Por ejemplo, la base de la conciencia visual (*cakkhu-viññana*) es el ojo y su objeto una forma visible; la conciencia mental (*mano-viññana*) tiene por base a la mente (*manas*) y como objeto, un objeto mental, o sea una idea o pensamiento (*dhamma*). E

¹³. S. III (PTS), pág. 60.

¹⁴. "Formaciones mentales" es un término usado generalmente en la actualidad para representar el vasto significado de la voz *samkhara* en la lista de los cinco agregados. En otros contextos, *samkhara* puede significar cualquier cosa condicionada o existente en el mundo, y en este sentido los cinco agregados son *samkhara*.

¹⁵. A. (Colombo, 1929), pág. 590. *Cetana' ham bhikkhave kammam vadami. Cetayitva kammam karoti kayena vaca manasa.*

¹⁶. Abhisamuc., pág. 6.

¹⁷. S. III (PTS), pág. 60.

¹⁸. Según la filosofía budhista *Mahayana*, el agregado de la conciencia, comprende tres aspectos: *citta*, *manas* y *vijñana*; y el *Alaya-vijñana* (traducido comúnmente por "receptáculo de la conciencia") halla su lugar en este agregado. En una obra de próxima publicación sobre filosofía budhista, el autor del presente libro hace un estudio detallado y comparativo sobre este tema.

igual es el enlace entre la conciencia y las otras facultades. Tal como la sensación, la percepción y la volición, así también existen seis clases de conciencia vinculadas con las seis facultades internas y sus pertinentes objetos externos¹⁹.

Compréndase bien: la conciencia no reconoce los objetos; sólo consiste en el acto de notar, notar la presencia de un objeto. Cuando el ojo entra en contacto con el color azul, por ejemplo, surge la conciencia visual, lo cual significa simplemente, advertencia del color azul; pero aquella no lo reconoce a este como tal. En esta etapa no hay reconocimiento, pues quien reconoce el color como azul es la percepción (el tercer agregado ya analizado). El término "conciencia visual" denota la misma idea expresada mediante la palabra común "visión", y "ver" no significa "reconocer". Lo mismo puede decirse acerca de la demás formas de conciencia.

Hay que repetir aquí que, según la filosofía budhista, no existe un espíritu permanente o inmutable, llámese "yo", "alma" o "ego", opuesto a la materia y que tampoco la conciencia (*viññana*) debe ser considerada como un espíritu en contraposición a la materia. Es preciso insistir particularmente sobre este punto, porque desde la más remota antigüedad hasta nuestros días, persiste la errónea creencia de que la conciencia es una suerte de yo o alma sin solución de continuidad a lo largo de la vida, cuan una sustancia permanente.

Cierta vez, uno de los discípulos del Buddha, llamado Sati, sostuvo que el Maestro había enseñado lo siguiente: "Siempre es la misma conciencia que transmigra y erra rotativamente²⁰". Entonces el Buddha le preguntó qué entendía por "conciencia". La respuesta de Sati es clásica: "Es aquello que expresa, siente y experimenta el resultado de las acciones buenas y malas cometidas acá y acullá". Al oír esto el Buddha lo amonestó diciendo: "Tonto, ¿a quién me oíste exponerla la doctrina de esta manera? ¿No he explicado la conciencia de distintos modos como el surgimiento de condiciones, y que sin condiciones no hay surgimiento de conciencia?" Y a continuación da una explicación detallada de la conciencia: "Se la llama conciencia de acuerdo con las condiciones que la hacen surgir: a causa del ojo y las formas visibles surge una conciencia denominada conciencia visual; a causa del oído y los sonidos surge una conciencia denominada auditiva; a causa de la nariz y los olores surge una conciencia denominada conciencia olfativa; a causa de la lengua y los sabores surge una conciencia denominada conciencia gustativa; a causa del cuerpo y los objetos tangibles surge una conciencia denominada conciencia táctil, y a causa de la mente y los objetos de esta (ideas y pensamientos) surge una conciencia denominada conciencia mental".

Con el fin de arrojar mayor claridad sobre esto, lo explica seguidamente en forma de parábola: "Un fuego es llamado tal conforme al combustible que lo hace arder. El fuego que arde por medio de leña es llamado fuego de leña. Si arde por medio de paja, es llamado fuego de paja. Así también, el nombre de la conciencia depende de las condiciones que la hacen surgir²¹".

Refiriéndose a este asunto, el gran comentarista Buddhaghosa dice lo siguiente: "Un fuego que arde mediante leña, sólo arde mientras haya combustible, pero cuando el combustible ha desaparecido, muere allí mismo, porque la condición ya ha cambiado; empero, el fuego no pasa a las cenizas etcétera, convirtiéndose en fuego de cenizas y así sucesivamente. Lo mismo ocurre con la conciencia que surge debido al ojo, y las formas

¹⁹. S. III (PTS), pág. 61.

²⁰. Es decir, en la ronda del renacer, el errar de vida tras vida, la continuidad de la existencia o *samsara*. (N. del T.)

²¹. *Mahatanhasamkhaya-sutta*, M. I. (PTS), pág. 256 y sgs.

visibles surgen en la puerta de este órgano sensitivo (es decir, el ojo) sólo mientras exista la condición del ojo: las formas visibles, luz y atención, pero cuando esta condición ha desaparecido, cesa allí mismo, porque la condición ya ha cambiado; empero, no pasa al oído, etcétera, convirtiéndose en conciencia auditiva y así sucesivamente²²".

El Buddha declaró en forma inequívoca que la conciencia depende de la materia, la sensación, la percepción y las formaciones mentales, y que aquella no puede existir con independencia de estas. Escuchemos sus propias palabras: "La conciencia puede existir teniendo la materia como medio (*rupapayam*), la materia como objeto (*rupammanam*), la materia como soporte (*rupapatittham*), y buscando deleite puede crecer, aumentar y desarrollarse; o puede existir teniendo la sensación como medio... o la percepción como medio... o las formaciones mentales como medio, las formaciones mentales como objeto, las formaciones mentales como soporte, y buscando deleite puede crecer, aumentar y desarrollarse. Si un hombre dijera: "Demostraré la venida, la partida, la desaparición, el surgimiento, el crecimiento, el aumento o el desarrollo de la conciencia, separadamente de la materia, la sensación, la percepción y las formas mentales", ese hombre hablaría de algo inexistente²³".

Estos son sucintamente los cinco agregados. El llamado "ser", "individuo" o "yo" es sólo un nombre apropiado o un rótulo para la combinación de dichos agregados y, en su totalidad, los cinco agregados son impermanentes y cambian continuamente. "Todo lo impermanente es *dukkha*" (*Yad aniccam tam dukkha*). Este es el significado de las siguientes palabras del Buddha: "En suma, los cinco agregados del apego son *dukkha*". No son los mismos ni siquiera durante dos momentos inmediatamente sucesivos. Aquí A no es igual a A, sino que es un flujo de surgimientos y desapariciones momentáneos.

"Oh brahmán, del mismo modo que el río de una montaña corre extendida y velozmente llevándose todo lo que encuentra a su paso, sin detenerse ni siquiera un momento, un instante o un segundo, sino que corre ininterrumpidamente, así, oh brahmán, es la vida humana, cual el río de una montaña²⁴". O como el Buddha le dijera a Ratthapala: "El mundo fluye sin cesar y es impermanente".

Una cosa desaparece y condiciona el resurgimiento de la siguiente en una serie de causas y efectos, y en ellas no hay una sustancia inmutable. Nada existe detrás de ellas que pueda considerarse como un Yo permanente (*Atman*), una individualidad; no hay nada que pueda ser llamado realmente "yo". Todos estarán de acuerdo que ni la materia, ni la sensación, ni la percepción, ni ninguna actividad mental, ni la conciencia pueden ser llamados "yo"²⁵. Empero, cuando estos cinco agregados físicos y mentales, que son interdependientes, actúan en forma combinada, cual una máquina psicofísica²⁶, surge en vosotros la idea del "yo". Sin embargo, esta es solamente una idea errónea y nada más que una de las 52 formaciones mentales del cuarto agregado ya analizado, esto es, la idea del yo (*sakkaya-ditthi*).

²². MA. (PTS), págs. 306-307.

²³. S. III (PTS), pág. 58.

²⁴. A. (Colombo, 1929), pág. 700. Estas palabras se la dirigió el Buddha a un maestro (*sattha*) llamado Araka, quien estaba libre de todos los deseos, pero vivía en el confuso pasado. Es digno de interés recordar la doctrina de Heráclito (hacia 500 a. C.), según la cual todo se halla en estado de flujo, así como también su famosa declaración; "No podéis pisar dos veces en el mismo río, pues las aguas fluyen sin cesar sobre vosotros".

²⁵. En el capítulo VI analizamos la doctrina del *anatta*; la inexistencia del alma o no-yo.

²⁶. En realidad, Buddhaghosa compara el "ser" con un mecanismo de madera (*daruyanta*).

Estos cinco agregados que en la forma conjunta integran el llamado "ser" son *dukkha* mismo (*samkhara-dukkha*). Detrás de ellos no existe otro "ser" o "yo" experimentador de *dukkha*. O expresándolo con las palabras de Buddhaghosa:

"Sólo existe el sufrimiento, pero el sufridor no puede ser hallado;
Hay actos, mas el actor no puede ser hallado"²⁷.

Detrás del movimiento no hay un motor inmóvil. Sólo existe el movimiento; y no es correcto decir que la vida se mueve, sino que la vida es el movimiento mismo. La vida y el movimiento no son dos cosas distintas. En otras palabras, detrás del pensamiento no se esconde un pensador, pues si quitáis el pensamiento os será imposible hallar un pensador. No podemos dejar de comprobar cuan diametralmente opuesto es este punto de vista al axioma cartesiano "*cogito ergo sum*" (pienso, luego soy).

Ahora bien, es probable que aquí se pregunte si la vida tiene un primer comienzo. Según la enseñanza del Buddha, un primer comienzo de la corriente de la vida de los seres vivientes es inconcebible. Después de leer esto, el creyente en un dios creador de la vida quedará atónito. Pero si le preguntáis: "¿Cuál es el primer comienzo de Dios?", os contestará sin dilación: "Dios no tiene un primer comienzo", y su contestación no lo asombra. Dice el Buddha: "Este ciclo de continuidad (*samsara*), oh *bhikkhus*, carece de un fin visible; imperceptible es el primer comienzo de los seres que erran y ruedan trabados por la ignorancia (*avijja*) y cautivos de los lazos de la sed (*tanha: avides*)"²⁸. Y refiriéndose a la ignorancia, causa principal de la continuidad de la vida, el Buddha declara: "El primer comienzo de la ignorancia (*avijja*) no puede ser percibido, aduciendo que más allá de cierto punto no hubo ignorancia"²⁹. Por tanto, es imposible decir que más allá de un punto definido no hubo vida.

Este es, sumariamente, el significado de la Noble Verdad acerca de *dukkha*. Y es de suma importancia que esta primera Noble Verdad sea bien comprendida, pues dice el Buddha: "Aquel que ve *dukkha*, ve también el surgimiento de *dukkha*, la cesación de *dukkha*, y el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*"³⁰.

Esto no hace de ningún modo que la vida del budhista sea melancólica o triste, como algunos imaginan equivocadamente. Al contrario, el verdadero budhista es el más feliz de los seres; está libre del temor y la ansiedad; es apacible y sereno, y las perturbaciones o calamidades no lo trastornan ni amedrentan, porque ve las cosas tal cual son. El Buddha no estaba nunca melancólico o sombrío; sus coetáneos le describieron como "el continuamente sonriente" (*mihita-pubbamgama*). Tanto en la pintura cuanto en la escultura búddhicas, el Buddha es siempre representado expresando felicidad, serenidad, contento, compasión, y en ellas no se ve el más mínimo rasgo de sufrimiento o agonía³¹. El arte y la arquitectura, así como los templos budhistas no causan nunca melancolía o tristeza, sino que emana de ellos una atmósfera de apacibilidad y alegría.

²⁷. Vism. (PTS), pág. 513.

²⁸. S. III (PTS), págs. 178-179; III, págs. 149, 151.

²⁹. A. V (PTS), pág. 113.

³⁰. S. V (PTS), pág. 437. En realidad, el Buddha dice que quien ve cualquiera de las cuatro Nobles Verdades, ve también las otras tres. Estas cuatro Nobles Verdades están interrelacionadas.

³¹. Cabe señalar que existen dos estatuas, una de Gandhara (India) y otra de Fukien (China), que representan al Buddha como un asceta esquelético con las costillas a flor de piel, pero lo muestran antes de su Iluminación, cuando se sometía a rigurosas prácticas ascéticas, las cuales reprobó al convertirse en Buddha.

A pesar de que existe el sufrimiento, el budhista no debe sentir ni impaciencia hacia él, ni tampoco dejarse embargar por la melancolía, porque según el budhismo, uno de los principales males del mundo es la "repugnancia" u odio. La repugnancia (*pratigha*) es definida como "mala voluntad hacia los seres, hacia el sufrimiento y hacia las cosas inherentes a este. Su función consiste en originar una base para los estados de infelicidad y la mala conducta³²". De ahí que sea un error impacientarse por el sufrimiento, pues ello no lo hace desaparecer. Por el contrario, tal estado de ánimo acrecienta nuestras preocupaciones, agrava y torna irritante una situación desagradable. Lo necesario no es la ira o la impaciencia, sino la comprensión del hecho del sufrimiento; comprender cómo surge y cómo desembarazarse de él y, entonces, de conformidad con esta comprensión, trabajar inteligente, decidida y enérgicamente.

Hay dos textos budhistas denominados *Theragata* y *Therigata*, que están colmados de alegres declaraciones de discípulos del Buddha, tanto hombres como mujeres, quienes hallaron la paz y la felicidad por medio de su enseñanza. Cierta vez, el rey de Kosala le dijo al Buddha que a diferencia de muchos adeptos de otros sistemas religiosos a quienes se les veía macilentos, toscos, pálidos, esqueléticos y eran poco atractivos, los suyos "estaban alegres, triunfantes (*hattha-pahatta*), jubilosos y alborozados (*udaggudagga*), gozaban de la vida espiritual (*abhiratarupa*), tenían sus facultades satisfechas (*pinitindriya*), estaban libres de la ansiedad (*appossukka*), eran serenos (*pannaloma*), apacibles (*paradavutta*) y vivían con mentes de gacela (*migabhutena cetasa*), es decir, festivamente". El rey agregó que, a su juicio, este sano estado de ánimo era debido a que "los venerables habían comprendido ciertamente el elevado y total significado de la enseñanza del Sublime³³".

El budhismo es totalmente opuesto a la actitud mental melancólica, triste, contrita y sombría, que se considera como un impedimento de la aprehensión de la Verdad. Por otra parte, resulta interesante recordar aquí que la alegría (*piti*) es uno de los siete *bojjhangas* o "factores de la Iluminación", esto es, las cualidades esenciales que deben ser cultivadas para experimentar el *Nirvana*³⁴.

³². Abhisamuc., pág. 7.

³³. M. II (PTS), pág. 121.

³⁴. Acerca de los siete factores de la Iluminación, véase el capítulo sobre la meditación, pág. 104.

Capítulo III

LA SEGUNDA NOBLE VERDAD

Samudaya: El Surgimiento de Dukkha

La segunda Noble Verdad es la que trata del surgimiento u origen de *dukkha* (*Dukkhasamudaya-ariyasacca*). La definición más popular y conocida de esta Verdad, tal como la encontramos en numerosos pasajes de los textos originales, es la siguiente:

"En esa "sed" (avidez, *tanha*) que conduce a la existencia y al devenir reiterados (*ponobhavika*), que está ligada a la codicia pasional (*nandiragasahagata*) y halla continuo deleite ora aquí, ora allí (*tatratatrabhinandini*), a saber: 1) sed de los placeres de los sentidos (*kama-tanha*); 2) sed de existencia y de devenir (*bhava-tanha*), y 3) sed de no-existencia (autoaniquilación, *vibhavatanha*)¹".

Es esa sed, ese deseo, esa avidez, ese regosto que, manifestándose de diversas maneras, hace surgir todas las formas de sufrimiento, así como la continuidad de los seres. Pero esa "sed" no debe ser considerada como la primera causa, pues dado que según el buddhismo todo es relativo e interdependiente, no es posible que haya una primera causa. Mismo esta "sed" (*tanha*), considerada como la causa u origen de *dukkha*, depende del surgimiento (*samudaya*) de otra cosa, o sea de la sensación (*vedana*)², y esta surge por medio del contacto (*phassa*); así sucesiva y dependientemente, actúa el ciclo conocido como génesis condicionada (*Paticcasamuppada*), que analizaremos más adelante³.

De este modo, *tanha*, la "sed", no es ni la primera ni la única causa del surgimiento de *dukkha*. Pero es la causa más palpable e inmediata, "la cosa principal" y "la cosa que penetra todo"⁴. De aquí que la definición de *samudaya* u origen de *dukkha*, dada en ciertos pasajes de los textos originales pali, incluye, además de *tanha*, siempre mencionada en primer lugar, otras máculas e impurezas (*kilesa sasava dhamma*)⁵. Dentro del marco necesariamente limitado de nuestro análisis, bastará con que recordemos que esta "sed" tiene su centro en la falsa idea del "yo" que proviene de la ignorancia.

El término "sed" incluye aquí no solamente deseo y apego por los placeres de los sentidos, riqueza y poder, sino también deseo y apego por las ideas, ideales, opiniones, teorías, concepciones y creencia (*dhamma-tanha*)⁶. Según el análisis del Buddha, todas las desdichas, todos los conflictos del mundo, desde las más pequeñas querellas familiares hasta las grandes guerras entre naciones y pueblos, surgen de esta "sed"⁷. Desde este punto de vista, podemos decir que todos los problemas, tanto políticos cuanto sociales, tienen su raíz en esta "sed" egoísta. Los grandes estadistas que se esfuerzan por solucionar las disputas internacionales, y hablan de la guerra y la paz sólo en sus aspectos económicos y políticos, se ocupan de lo superficial, pero nunca llegan a la verdadera raíz del problema. Como el Buddha

¹. Mhvg. (Alutgama, 1922), pág. 9; S. V (PTS), pág. 421 y pássim.

². *Vedanasamudaya tanhasamudayo*. M. I (PTS), pág. 51.

³. Véanse págs. 78 y 79.

⁴. Abhisamuc, pág. 43; *pradhanyartha, sarvatragartha*.

⁵. Véase Vibh. (PTS), pág. 106 y sigs.

⁶. M. I (PTS), pág. 51; S. II, pág. 72; Vibh., pág. 380.

⁷. M. I, pág. 86.

le dijera a Ratthapala: "El mundo padece de frustración, ansia y es esclavo de la "sed" (*tanha-daso*)".

Todos admitirán que la totalidad de los males del mundo son engendrados por el deseo egoísta. No es difícil entender esto. Pero no es tan fácil captar cómo esta "sed" puede producir la existencia y el devenir reiterados (*ponobhavika*). Y es aquí donde debemos examinar el aspecto filosófico más profundo de la segunda Noble Verdad, en relación con el de la primera Noble Verdad. Debemos también tener una idea acerca de la teoría del karma, así como del renacimiento.

Hay cuatro pábulos (*ahara*) en el sentido de "causa" o "condición", necesarios para la existencia y la continuidad de los seres: 1) los alimentos materiales (*kabalinkarahara*); 2) el contacto de los sentidos (incluida la mente) con el mundo exterior (*phassahara*); 3) la conciencia (*viññanahara*), y 4) la volición mental o voluntad (*manosañcetanahara*)⁸.

De los cuatro, el mencionado en último término o "volición mental", es la voluntad de vivir, de existir y volver a existir, de continuar, de seguir reiteradamente en el devenir⁹. Este pábulo engendra la raíz de la existencia y la continuidad, proyectándose por medio de las acciones buenas y malas (*kusalakusalakamma*)¹⁰; y es lo mismo que la volición (*cetana*)¹¹. Como ya hemos visto, según la definición del Buddha, la volición es *karma*¹². Refiriéndose a la "volición mental" arriba mencionada, dice el Buddha: "Cuando uno comprende el pábulo de la volición mental, comprende también las tres clases de "sed" (*tanha*)¹³". En consecuencia, los términos "sed", "volición", "volición mental" y karma significan lo mismo: el deseo, la voluntad de ser, de existir y volver a existir, de devenir, de acrecentar más y más, de acumular incesantemente. Esta es la causa del surgimiento de *dukkha*, la cual se halla incluida en la agrupación de las formaciones mentales, esto es, uno de los cinco grupos que constituyen el ser¹⁴.

He aquí uno de los puntos más importantes y esenciales de la enseñanza del Buddha; por consiguiente, debemos tomar buena nota y recordar que la causa, el germen del surgimiento de *dukkha* está en *dukkha* mismo, y no fuera de él; e igualmente tener bien presente que la causa, el germen de la cesación, la destrucción de *dukkha* se halla también en *dukkha* mismo, y no fuera de él. Este es el significado de la bien conocida fórmula que encontramos a menudo en los textos originales pali: *Yad kiñci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhamman* "Todo lo que tenga por naturaleza el surgimiento, todo eso, tiene por naturaleza la cesación¹⁵". Ya sea un ser, una cosa o un sistema, si tiene en sí mismo la naturaleza de surgir, la naturaleza de venir a la vida, tiene también en sí mismo la naturaleza, el germen de su cesación, su destrucción. De este modo, *dukkha* (los cinco agregados) tienen en sí mismo tanto la naturaleza de su propia aparición cuanto la naturaleza de su cesación. Sobre este tema nos explayaremos nuevamente en el análisis de la tercera Noble Verdad o *Nirodha*.

⁸. *Ibid.*, pág. 48.

⁹. Resulta interesante comparar esta "volición mental" con la libido de la psicología moderna.

¹⁰. MA. I (PTS), pág. 210.

¹¹. *Manosañcetaṇa'ṭṭi cetana eva vuccati*. MA. I (PTS), pág. 209.

¹². Véase pág. 42.

¹³. S. III (PTS), pág. 100. Las tres clases de "sed" son: 1) sed por los placeres de los sentidos; 2) sed de existencia y de devenir, y 3) sed de no-existencia; según ello ha sido expuesto más arriba en la definición de *samudaya* "el surgimiento de *dukkha*".

¹⁴. Véanse págs. 42 y 43.

¹⁵. M. (PTS), pág. 280; S. IV, págs. 47, 107; V, pág. 423 y pássim.

Ahora bien, la voz pali *kamma* (*karma*, en sánscrito; de la raíz *kr*: hacer) significa literalmente "acción", "actuar". Pero en la teoría budhista del *karma* tiene un sentido específico: expresa únicamente la "acción volitiva", y no todas las acciones. Además, esta palabra no significa, como muchos suelen emplearla errónea y libremente, el resultado del *karma*, pues, en la terminología budhista, el *karma* no significa nunca su propio efecto, sino que este es conocido con el nombre de "fruto" o "resultado" del *karma* (*kamma-phassala* o *kamma-vipaka*).

La volición puede ser relativamente buena o mala; del mismo que un deseo puede ser relativamente bueno o malo. Por tanto, el *karma* puede ser relativamente bueno o malo. El buen *karma* (*kusala*) genera buenos efectos, y el malo (*akusala*), genera malos efectos. La "sed", la volición, el *karma*, ya sean buenos o malos, tienen como efecto una sola fuerza: la fuerza de continuar - continuar en una buena o mala dirección. Todo lo que haya de bueno o malo es relativo, y se halla dentro del ciclo de la continuidad (*samsara*). Aunque obra, el *Arahant* no acumula karma, pues está libre de la "sed" de continuar y del llegar a ser, así como exento de todas las máculas e impurezas (*kilesa*, *sasava dhamma*). Para él ya no habrá más renacimiento.

Esto sentado, surge aquí otra pregunta: ¿Si no hay una entidad o sustancia permanente, inmutable, un Yo o alma (*Atman*), que renace después de la muerte? Antes de tomar en consideración la vida posterior a la muerte, permítasenos analizar primeramente qué es la vida presente y cómo opera su proceso de continuidad. Hemos repetido a menudo que la llamada vida consiste en la combinación de los cinco agregados; una combinación de energías físicas y mentales que cambian sin cesar y no son las mismas ni siquiera durante dos momentos inmediatamente sucesivos. Nacen y mueren a cada momento. "Cuando surgen, decaen y mueren los agregados, vosotros, oh *bhikkhus*, surgís, decaéis y morís a cada momento¹⁶." Así, mismo en el transcurso de la presente vida, nacemos y morimos a cada momento y, no obstante, continuamos existiendo. Si nos es posible comprender que en esta vida podemos existir continuamente sin una sustancia permanente, llámese alma o Yo, ¿por qué no comprendemos entonces que dichas fuerzas pueden seguir actuando después de la detención del cuerpo, sin tener detrás de ellas un alma?

Cuando el cuerpo físico ya no puede funcionar más, tales energías no mueren con él, sino que continúan manifestándose bajo otra forma o figura distinta llamada otra vida. Las facultades físicas, mentales o intelectuales de un niño son tiernas y débiles, empero, poseen en sí mismas la potencialidad para producir un adulto. Las energías físicas y mentales que integran el denominado ser, tienen en sí mismas el poder de adoptar una nueva forma, de crecer gradualmente y acopiar energía hasta su total plenitud.

Ya que no existe una sustancia permanente e inmutable, nada pasa de un momento a otro. En consecuencia, es por demás obvio que nada permanente o inmutable puede pasar de una vida a la otra. Consiste en una serie sin solución de continuidad, que cambia a cada momento. A decir verdad, esta serie es sólo movimiento, y se asemeja a una llama que arde durante toda la noche: no es la misma llama, ni tampoco es otra. Un niño crece hasta llegar a ser un hombre de 60 años, por ejemplo, y, ciertamente, este no es el niño de 60 años ha, más tampoco es otra persona. De igual manera, el ser que muere aquí y renace allá, no es el mismo, empero, tampoco es otro ser (*na ca so na ca añño*). Es una continuidad de la misma serie. La diferencia entre la vida y la muerte estriba en que únicamente un momento de

¹⁶. Prmj. I (PTS), pág. 78. *Khandhesu jayamanesu jiyamanesu miyamanesu ca khane tvan bhikkhu jayase ca jiyase ca miyase ca*. Esta frase es citada en el comentario al *Paramatthajotika* como las propias palabras del Buddha; sin embargo, hasta el presente no he podido hallar este pasaje en el texto original.

pensamiento, el último momento de pensamiento en esta vida, condiciona el primer momento de pensamiento de la llamada vida siguiente que, en realidad, es la continuación de la misma serie. Así, durante esta misma vida, un momento de pensamiento condiciona el momento de pensamiento inmediatamente sucesivo. Por tanto, desde el punto de vista budhista, la cuestión de la vida después de la muerte no constituye un gran misterio, y el budhista nunca está preocupado acerca de este problema.

Mientras hay "sed" de existir y de devenir, el ciclo de la continuidad (*samsara*) prosigue. Sólo podrá detenerse cuando su fuerza directriz, es decir, est "sed" sea desarraigada mediante la sabiduría que ve la Realidad, la Verdad, el *Nirvana*.

Capítulo IV

LA TERCERA NOBLE VERDAD

Nirodha: La Cesación de Dukkha

La tercera Noble Verdad, denominada la Noble Verdad de la cesación de *dukkha* (*Dukkhanirodha-ariyasacca*), establece que uno puede emanciparse, liberarse del sufrimiento, de la continuidad de *dukkha*; y esta cesación es el *Nibbana*, más conocido popularmente por *Nirvana*, en sánscrito.

Como hemos visto, para lograr la completa eliminación de *dukkha*, es preciso eliminar la raíz principal de este, o sea la "sed" (*tanha*). Por eso el *Nirvana* es llamado también *Tanhakkhaya* o "extinción de la sed".

Y ahora preguntarán: ¿qué es el *Nirvana*? Se han escrito volúmenes contestando a esta pregunta absolutamente natural y simple; sin embargo, en lugar de aclarar el problema lo han tornado cada vez más confuso. La única respuesta razonable es declarar que esta pregunta no puede ser contestada total y satisfactoriamente, porque el lenguaje humano es demasiado pobre para expresar la naturaleza de la Verdad absoluta o Realidad última que es el *Nirvana*. El lenguaje fue creado y utilizado por la masa de los seres humanos para expresar cosas e ideas experimentadas con sus órganos sensitivos y sus mentes. Pero una experiencia supermundana como la Verdad absoluta no pertenece a tal categoría. En consecuencia, del mismo modo que al pez le fue imposible hallar en su vocabulario las palabras apropiadas para expresar la naturaleza de la tierra firme, así, tampoco existen palabras capaces de manifestar dicha experiencia: la tortuga díjole a su amigo el pez que retornaba al lago después de haber paseado por la tierra firme. "Claro - contestole el pez -, quieres decir nadar." La tortuga hizo cuanto pudo para hacerle comprender la imposibilidad de nadar sobre la tierra; le explicó que esta es sólida y que sobre ella se camina. Empero, el pez insistió en la inexistencia de tal cosa, aduciendo que la tierra debía ser tan líquida como su lago, con olas, y que allí también uno debería zambullirse y nadar.

Las palabras son símbolos que representan las cosas y las ideas que nos son familiares; mas estos símbolos no traducen ni pueden expresar siquiera la verdadera naturaleza de las cosas corrientes. Por tanto, cuando se trata de la comprensión de la Verdad, el lenguaje es considerado como decepcionante y engañoso. Y es así que el *Lankavatara-sutra* dice: "La gente se atasca en palabras, cual un elefante en el fango¹".

Con todo, no podemos prescindir de las palabras. Pero si intentamos expresar y explicar el *Nirvana* por medio de términos positivos, corremos el riesgo de concebir una idea que, por estar relacionada con estos, puede ser diametralmente opuesta a la realidad. Es por ello que, en general, se emplean expresiones negativas² - que acaso sea el método menos peligroso. De ahí que al referirse a él se recurra a menudo a términos negativos tales como *Tanhakkhaya*, "extinción de la sed"; *Asamkhata*, "no compuesto" o "incondicionado"; *Virago*,

¹. Lanka, pág. 113.

². Sin embargo, a veces suelen emplearse términos positivos para indicar el *Nirvana*, por ejemplo, *siva*, "auspicioso", "bueno"; *khema*, "seguridad"; *suddhi*, "pureza"; *dipa*, "isla"; *sarana*, "refugio"; *tana*, "protección"; *para*, "la otra orilla", "del otro lado"; *santi*, "paz", "tranquilidad". En el *Asamkhata-samyutta* del *Samyutta-nikaya*, se mencionan 32 sinónimos de *Nibbana*, pero en su mayoría son metafóricos.

"ausencia de deseo" o "desapego"; *Nirodha*, "cesación"; *Nibbana*, "apagamiento" o "extinción".

Permítasenos ahora citar algunas definiciones y descripciones del Nirvana, consignadas en los textos originales pali:

"Es la completa cesación de esta mismísima "sed" (*tanha*); es desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de ella³."

"Es calmar todas las cosas condicionadas, el apartamiento de las corrupciones, la extinción de la "sed", el desapego, la cesación, el *Nibbana*⁴."

"Oh *bhikkhus*, ¿qué es el Absoluto (*Asamkhata*, el Incondicionado)? Es, oh *bhikkhus*, la extinción del deseo (*ragakkhayo*), la extinción del odio (*dosakkhayo*), la extinción de la ilusión (*mohakkhayo*). Esto, oh *bhikkhus*, es llamado el Absoluto⁵."

"Oh Radha, la extinción de la "sed" (*tanhakkhayo*) es el *Nibbana*⁶."

"Oh *bhikkhus*, todo lo que haya de cosas condicionadas o incondicionadas, entre todas ellas, el más elevado es el desapego (*viraga*). Es decir, la liberación del engreimiento, la destrucción de la "sed"⁷, el desarraigo del apego, la destrucción de la continuidad, la extinción de la "sed" (*tanha*), el desapego, la cesación, el *Nibbana*⁸."

La respuesta de Sariputta, el discípulo más eminente del Buddha, a la pregunta: "¿Qué es el *Nibbana*?", que le formulara un *parivrajaka*⁹, es idéntica a la defunción mencionada más arriba de la voz *Asamkhata*, dada por el Buddha: "Es la extinción del deseo, la extinción del odio, la extinción de la ilusión¹⁰".

"El abandono y la destrucción del deseo y la aidez por esos cinco agregados del apego: esto es la cesación de *dukkha*¹¹."

"La cesación de la continuidad y del devenir (*bhava-nirodha*) es el *Nibbana*¹²."

Y en otra parte, refiriéndose al *Nibbana*, dice el Buddha: "Oh *bhikkhus*, existe un no-nacido, no-causado, no-condicionado. Si no existiese ese no-nacido, no-causado, no-condicionado, no habría posibilidad alguna de evasión para lo nacido, causado y condicionado. Pero dado que existe un no-nacido, no-causado, no-condicionado, existe la emancipación para lo nacido, causado y condicionado¹³."

"Aquí no tienen cabida los cuatro elementos: solidez, fluidez, calor y movimiento; las nociones de longitud y latitud, de sutil y basto, del bien y el mal, de mente y cuerpo son totalmente destruidas; y no pueden ser hallados ni este ni el otro mundo, ni un venir, ni un partir, ni estar de pie, ni la muerte, ni el nacimiento, ni los objetos de los sentidos¹⁴."

En virtud de que el *Nirvana* es expresado de esta manera, mediante términos negativos, muchas personas tienen una idea errónea del mismo, en el sentido de que es negativo y da a entender la aniquilación del yo. Pero el *Nirvana* no es de ninguna manera la

³. Mhvg. (Alutgama, 1922), pág. 10; S. V, pág. 421. Resulta interesante comprobar que esta definición de *nirodha*, "cesación de *dukkha*", que hallamos en el primer sermón del Buddha en Sarnath, no contiene la voz *Nibbana*, aunque la definición lo especifica.

⁴. S. I, pág. 136.

⁵. S. IV, pág. 359.

⁶. *Ibid.*, pág. 190.

⁷. Aquí la palabra usada es *pipasa*, que significa literalmente sed.

⁸. A. II (PTS), pág. 34.

⁹. Asceta errante o vagabundo. (*N. del T.*)

¹⁰. S. IV (PTS), pág. 251.

¹¹. Palabras pronunciadas por Sariputta. M. I (PTS), pág. 191.

¹². Palabras dichas por otro discípulo del Buddha, llamado Musila. S. II (PTS), pág. 117.

¹³. Ud. (Colombo, 1929), pág. 129.

¹⁴. *Ibid.*, pág. 128; D. I (Colombo, 1929), pág. 172.

aniquilación del yo, porque en realidad no existe un yo que deba ser aniquilado. Si es algo, es la aniquilación de la ilusión, de la falsa idea del yo.

Se incurre en un error cuando se dice que el *Nirvana* es negativo o positivo, pues las ideas de "negativo" y de "positivo" son relativas e inherentes al reino de la dualidad. Por consiguiente, ambos términos son inaplicables al *Nirvana*, la Verdad absoluta que está más allá de la dualidad y la relatividad.

Una palabra negativa no indica necesariamente un estado negativo. La voz pali o sánscrita para salud es *arogya*, término negativo que significa literalmente "ausencia de enfermedad". Sin embargo, *arogya* (salud) no expresa un estado negativo. La palabra "inmortal" (sánscrito: *amrta*; pali: *amata*), que es también sinónimo de *Nirvana*, es negativa; empero, no denota un estado negativo. La negación de los valores negativos no es negativa. Otro conocido sinónimo de *Nirvana* es "libertad" (sánscrito: *mukti*; pali: *mutti*). Nadie diría que esta es negativa; sin embargo, la libertad tiene un aspecto negativo: es siempre liberación de algo obstructivo, nocivo, negativo. Pero la libertad no es negativa. De ahí que el *Nirvana*, *Mutti* o *Vimutti*, la libertad absoluta, sea estar libre, de todo mal, de la avidez, del odio, de la ignorancia; estar libre de los conceptos de dualidad, relatividad, tiempo y espacio.

A través del *Dhatuvibhanga-sutta*, N.º 140 del *Majjhima-nikaya*, podemos tener cierta idea del Nirvana como Verdad absoluta. En este importantísimo discurso que tuvo lugar en la quietud de la noche, en el cobertizo de un alfarero, el Buddha le dirige la palabra a Pukkusati (a quien ya hemos conocido), cuya inteligencia y sinceridad fueron advertidas por el Maestro. La esencia de las partes principales de este *sutta* es la siguiente:

Seis son los elementos que constituyen el hombre: solidez, fluidez, calor, movimiento, espacio y conciencia. Él (el discípulo) los analiza comprende que en lo que a ellos atañe le es imposible decir "mío" o "yo". Comprende cómo surge y desaparece la conciencia; cómo surgen y desaparecen las sensaciones agradables, desagradables y neutras. Mediante este conocimiento su mente se desapega. Percibe entonces en sí mismo una ecuanimidad pura (*upekkha*) que puede dirigir hacia el logro de cualquier estado elevado, y sabe que esta ecuanimidad durará largo tiempo. Pero he aquí que piensa: "Si dirijo esta pura y clara ecuanimidad hacia la esfera del espacio infinito y desarrollo una mente afín, esto es una creación mental (*samkhatam*)¹⁵. Si dirijo esta pura y clara ecuanimidad hacia la esfera de la conciencia infinita... hacia la esfera de la Nada... o hacia la esfera donde no existe percepción ni no-percepción y desarrollo una mente afín, estas son creaciones mentales". En consecuencia, no crea mentalmente ni desea la continuidad y el devenir (*bhava*), ni la aniquilación (*vibhava*)¹⁶. Dado que ya no crea más, ni desea la continuidad, ni el devenir, ni la aniquilación, por ende no se apega a nada inherente a este mundo. Al no sentir apego, no está ansioso; como está libre de toda ansiedad, está completamente apaciguado, "apagado interiormente de un modo total" (*paccattam yeva parinibbati*)¹⁷. Sabe que para él "ya no habrá más renacer, que la vida pura ha sido vivida, ha consumado lo que debió hacerse, y nada queda por hacer"¹⁸.

Después de esto, cuando experimenta una sensación agradable, desagradable o neutra, él sabe que todas ellas son impermanentes; a ellas no se liga, ni tampoco las experimenta con

¹⁵. Nótese que por más elevados y puros que sean, todos los estados espirituales y místicos son formaciones mentales, creaciones mentales, condicionados y compuestos (*samkhata*). No constituyen la Realidad, la Verdad (*sacca*).

¹⁶. Esto quiere decir que no produce más *karma*, pues ya se ha liberado de la "sed" y de la volición.

¹⁷. Soplado o apagado cual una llama o sea que en él no hay más factores condicionantes del renacer. (N. del T.)

¹⁸. Estas expresiones significan que ahora es un *Arahant*.

pasión. Cualquiera sea la sensación, la experimenta sin apego (*visamyutto*). Él sabe que con la disolución del cuerpo todas las sensaciones serán pacificadas, cual la llama de una lámpara cuando el combustible y la mecha se han consumido.

"Por lo tanto, oh *bhikkhu*, la persona que está así dotada, está dotada de la sabiduría absoluta, porque el conocimiento de la extinción total de *dukkha* es la noble y absoluta sabiduría.

Su liberación fundada en la Verdad, es inquebrantable. Oh *bhikkhu*, lo irreal (*mosadhamma*) es falso; lo real (*amosadhamma*), el *Nibbana*, es la Verdad (*Sacca*). Por consiguiente, oh *bhikkhu*, una persona así dotada, está dotada de la Verdad absoluta, porque la Noble Verdad absoluta (*paramam ariyasaccam*) es el *Nibbana*, el cual es la Realidad."

Y en otra parte, el Buddha emplea en forma inequívoca la palabra Verdad en reemplazo de *Nibbana*: "Os enseñaré la Verdad y el Sendero que conduce a la Verdad"¹⁹. No cabe duda que Verdad significa aquí *Nirvana*.

Esto sentado, ¿qué es la Verdad absoluta? Según el buddhismo, esta consiste en que en el mundo no hay nada absoluto; todo es relativo, condicionado, e interdependiente, y no existe una sustancia absoluta inmutable, imperecedera denominada Yo, alma o *Atman*. Esta es la Verdad absoluta. A pesar de que existe la expresión popular "verdad negativa", la Verdad no es nunca negativa. La aprehensión de esta Verdad, es decir, ver las cosas tal como son (*yathabhutam*), sin ilusión o ignorancia (*avijja*)²⁰, constituye tanto la extinción de la avidez o "sed" cuanto la cesación (*nirodha*) de *dukkha*, y esto es el *Nirvana*. Resulta interesante y útil recordar aquí el punto de vista del *Mahayana* de que entre el *Nirvana* y el *samsara* no existe la más mínima diferencia²¹. Según consideréis esto, subjetiva u objetivamente, el *Nirvana* y el *samsara* son una misma cosa. Y es probable que esta concepción del *Mahayana* haya sido elaborada con las ideas provenientes de los textos originales pali del *Theravada*, a que nos hemos referido en nuestro breve análisis.

Es un error pensar que el *Nirvana* es el resultado natural de la extinción de la avidez, pues el *Nirvana* no es el resultado de nada. Si fuese un resultado, entonces sería un efecto producido por una causa; sería *samkhata*: "producido" y "condicionado". El *Nirvana* no es ni causa ni efecto; está más allá de las causas y de los efectos. La Verdad no es ni un resultado ni un efecto. No es producida como los estados místicos, espirituales o mentales llamados *dhuana* o *samadhi*. LA VERDAD ES. EL *NIRVANA* ES. Lo único que podéis hacer respecto de él, es verlo por percepción directa, experimentarlo. Hay un Sendero que conduce a la experiencia del *Nirvana*, pero este no es el resultado del Sendero²². Podéis llegar a la cima de la montaña siguiendo una senda; empero, la montaña no es ni el resultado ni el efecto de la senda; podéis ver la luz, más la luz no es el resultado de vuestra vista.

La gente suele preguntarse frecuentemente: ¿Qué hay después del *Nirvana*? Esta pregunta no puede ser formulada, porque el *Nirvana* es la Verdad última. Si es la Verdad última nada puede haber después de él. Si hay algo más allá del *Nirvana*, será la Verdad última y no el *Nirvana*. Un monje llamado Radha le formuló al Buddha esta pregunta, de distinta manera: "¿Para qué propósito (o fin) existe el *Nirvana*?". Esta pregunta presupone que hay algo después del *Nirvana*, por cuanto se da por sentado que este lleva en sí un

¹⁹. S. V (PTS), pág. 369.

²⁰. Cf. Lanka, pág. 200: "Oh Mahamati, el *Nirvana* significa ver el estado de las cosas tal cual son".

²¹. Dice Nagarjuna claramente que el *samsara* no es de ningún modo diferente al *Nirvana*, y que tampoco el *Nirvana* se diferencia en lo más mínimo del *samsara*. (Madhya. Kari XXV,19)

²². Es conveniente recordar aquí que entre los nueve *dhammas* supermundanos (*navalokuttara dhamma*), el *Nirvana* está más allá del *magga* (el sendero) y del *phala* (el fruto).

propósito, un fin. Por tanto, el Buddha le respondió: "Oh Radha, esta pregunta no puede alcanzar su límite (es decir, que es inconducente). Uno vive la vida santa teniendo al *Nirvana* como inmersión final (en la Verdad absoluta), como meta, como fin definitivo²³".

Algunas frases popularizadas que contiene expresiones incorrectas han dado lugar a imaginarias especulaciones acerca del *Nirvana*: por ejemplo, "después de la muerte, el Buddha entró en el *Nirvana* o en el *Parinirvana*²⁴". En el instante en que oís que "el Buddha entró en el *Nirvana* o *Parinirvana*", interpretáis el *Nirvana* como un estado, un reino o lugar donde hay una suerte de existencia y tratáis de imaginarlo en función del sentido de la palabra "existencia", conforme esta os es conocida. No existe un "entrar en el *Nirvana* después de la muerte". Tenemos la voz *parinibbuto* que se emplea para indicar la muerte de un Buddha o la de un *Arahant* que ha experimentado el *Nirvana*; pero no tiene la significación de "entrar en el *Nirvana*". *Parinibbuto* sólo significa "totalmente muerto", "enteramente soplado"²⁵, "totalmente extinguido", porque tanto el Buddha cuanto el *Arahant* no renacen después de la muerte.

Ahora surge otra pregunta: ¿Qué le ocurre al Buddha o a un *Arahant* después de la muerte, el *parinirvana*? Esta pregunta entra en la categoría de las que no pueden ser contestadas (*avyakata*)²⁶. Cuando habló sobre esto, el Buddha dijo que ninguna palabra de nuestro vocabulario podía expresar qué le ocurre a un *Arahant* después de la muerte. Contestándole a un *parivrajaka* llamado Vaccha, el Buddha manifestó que los términos "nacido" y "no-nacido" son inaplicables a un *Arahant*, porque esas cosas - materia, sensación, percepción, actividades mentales y conciencia - relacionadas con lo "nacido" y "no-nacido" fueron completamente destruidas, desarraigadas y nunca jamás volverán a surgir después de la muerte²⁷.

El *Arahant* suele ser comparado después de la muerte con un fuego que se extingue cuando se ha terminado la provisión de leña, o con la llama de una lámpara cuando la mecha y el aceite se han consumido²⁸. Hay que comprender, claramente y sin ninguna confusión, que lo que aquí se compara con un fuego o una lámpara extinguidos no es el *Nirvana*, sino el ser constituido por los cinco agregados que ha experimentado el *Nirvana*. Es conveniente hacer hincapié en esto porque mucha gente, aun eminentes eruditos, ha comprendido mal este símil referente al *Nirvana*. El *Nirvana* no es nunca comparado con un fuego o una llama que ya no arde.

Y he aquí otra pregunta corriente: ¿Si no existe el Yo, el *Atman*, quien aprehende el *Nirvana*? Más arriba hemos visto que quien piensa es el pensamiento, y que detrás de este no hay un pensador. De la misma manera, es la sabiduría o aprehensión (*pañña*) quien aprehende; detrás de la aprehensión no hay otro Yo. En la discusión sobre el origen de *dukkha* vimos que fuere lo que fuere - un ser, una cosa o un sistema -, si tiene por naturaleza el surgimiento, tiene igualmente en sí mismo la naturaleza, el germen de su cesación, su destrucción. Ahora bien, *dukkha*, el *samsara*, el ciclo de la continuidad tiene por naturaleza el surgimiento; conque ha de tener también por naturaleza el cesamiento. *Dukkha* surge a causa

²³. S. III (PTS), pág. 189.

²⁴. Hay quienes escriben "después del *Nirvana* del Buddha" en vez de "después del *Parinirvana* del Buddha"; "después del *Nirvana* del Buddha" carece de significado y es una expresión desconocida en la literatura budhista. Siempre se emplea la segunda expresión.

²⁵. Es la imagen de la llama que se apaga soplándola. (*N. del T.*)

²⁶. S. IV (PTS), pág. 375 y sgs.

²⁷. M. I (PTS), pág. 486.

²⁸. *Ibid.*, I, pág. 487, pág. 245; Sn. (PTS), verso 232, pág. 41.

de la "sed" (*tanha*) y cesa debido a la sabiduría (*pañña*). Y como hemos visto, la "sed" y la sabiduría se hallan incluidas en los cinco agregados²⁹.

Así, pues, ambos gérmenes: tanto el del surgimiento cuanto el de la cesación de ellas, están en los cinco agregados. Este es el verdadero significado de la conocida declaración del Buddha: "En este cuerpo sensitivo de seis pies de altura enuncio el mundo, el surgimiento del mundo, la cesación del mundo y el Sendero que conduce a la cesación del mundo"³⁰. Esto significa que las cuatro Nobles Verdades se hallan en los cinco agregados, es decir, en nosotros mismo. (La voz "mundo" (*loka*) es empleada aquí en reemplazo de *dukkha*). Además, esto quiere decir que no existe ninguna potencia externa productora del surgimiento y la cesación de *dukkha*.

Cuando la sabiduría es desarrollada y cultivada conforme lo prescribe la cuarta Noble Verdad (que estudiaremos en el próximo capítulo), ella ve el secreto de la vida, ve las cosas tal cual son en realidad. Cuando este secreto es descubierto, cuando la Verdad es aprehendida, todas las fuerzas que producen febrilmente la continuidad del *samsara* en la ilusión, se apaciguan y tornan incapaces de engendrar nuevas formaciones kármicas; pues ya no existen ni la ilusión, ni la "sed" de continuidad. Esto se asemeja a una enfermedad mental que es curada cuando el paciente descubre o ve la causa o el secreto de la misma.

En casi todas las religiones sólo después de la muerte es posible alcanzar el *summum bonum*. Pero el *Nirvana* puede ser experimentado en esta vida; no es necesario esperar la muerte para "alcanzarlo"³¹.

Aquel que ha experimentado la Verdad, el *Nirvana*, es el más feliz de los seres. Hállase libre de todos los complejos, obsesiones, zozobras y turbaciones que atormentan a los demás. Su salud mental es perfecta. No se arrepiente del pasado ni cavila acerca del futuro, sino que vive completamente en el presente³². Por tanto, aprecia todas las cosas y goza de ellas en el sentido más puro, sin autoproyecciones. Es feliz, está alborozado, disfruta de la vida pura, sus facultades están satisfechas, está libre de la ansiedad, es sereno y pacífico³³.

Dado que está libre de todos los deseos egoístas, del odio, del engreimiento, del orgullo, así como de otras "máculas" similares, por ende, es puro, apacible, está colmado de amor universal, compasión, bondad, simpatía, comprensión y tolerancia. Asiste a sus semejantes con la mayor pureza, pues no piensa egocéntricamente. No busca ninguna ganancia, no acumula nada, ni siquiera algo espiritual, porque está libre de la ilusión del Yo y de la "sed" de devenir.

El *Nirvana* está más allá de las ideas de dualidad y de relatividad; por tanto, está más allá de nuestras concepciones del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, de existencia y de no-existencia. Aun la palabra "felicidad" (*sukha*), que suele ser empleada para describir el *Nirvana*, tiene aquí un significado completamente distinto. Cierta vez, dijo Sariputta: "Oh amigo, el *Nirvana* es felicidad; sí, el *Nirvana* es felicidad". Entonces Udayi le preguntó: "Pero amigo Sariputta, ¿qué felicidad puede ser él si no hay sensación?". La contestación de Sariputta es altamente filosófica y sobrepasa los límites de la comprensión corriente: "Que no haya sensación, eso mismo es la felicidad".

²⁹. Véase el agregado de las formaciones mentales, págs. 43 y 53.

³⁰. A. (Colombo, 1929), pág. 218.

³¹. En lo referente a la experiencia del *Nirvana*, encontramos en los textos pali la expresión *ditthe dhamme*: aquí y ahora. (N. del T.)

³². S. I (PTS), pág. 5.

³³. M. II (PTS), pág. 121.

El *Nirvana* hállase más allá de la lógica y el razonamiento (*atakkavacara*). Por consiguiente, por más que entablemos discusiones especulativas, a veces como un pasatiempo intelectual, acerca del *Nirvana*, la Verdad última o la Realidad, nunca lo comprenderemos de este modo. No es propio de un niño que asiste a la escuela de párvulos disputar sobre la ley de la relatividad. Pero si continúa estudiando paciente y diligentemente, quizá llegue el día en que pueda comprenderla. El *Nirvana* "debe ser experimentado por los sabios en el interior de sí mismos" (*paccattam veditabbo viññuhi*). Si seguimos es Sendero con paciencia y diligencia, si nos adiestramos y purificamos seriamente y si alcanzamos el desarrollo espiritual necesario, llegará el día en que nos será posible experimentar el *Nirvana* en nosotros mismos, sin necesidad de abrumarnos con palabras enigmáticas y altisonantes.

Por lo tanto, analicemos ahora el Sendero que conduce a la experiencia del *Nirvana*.

Capítulo V

LA CUARTA NOBLE VERDAD

Magga: El Sendero

La cuarta Noble Verdad es el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha* (*Dukkhanirodhagaminipatipada-ariyasacca*), el cual es también conocido con el nombre de "Sendero Medio" (*Majjhima Patipada*), pues evita dos extremos: uno, es la búsqueda de la felicidad por medio de los placeres de los sentidos, "lo cual es bajo, vulgar, vano y la senda de la gente común"; el otro, es la mortificación de sí mismos mediante distintas formas de ascetismo, "lo cual es doloroso, innoble y vano". El Buddha probó estos dos extremos y habiendo reconocido la inutilidad de los mismos, descubrió, por propia experiencia, el Sendero Medio "que confiere la visión interior, el conocimiento, conduce a la calma, a la penetración intuitiva, a la Iluminación, al *Nirvana*". Este Sendero Medio es denominado generalmente Noble Óctuple Sendero, porque consta de ocho factores o divisiones, a saber:

- 1) Recta comprensión (*samma ditthi*).
- 2) Recto pensamiento (*samma sankappa*).
- 3) Rectas palabras (*samma vaca*).
- 4) Recta acción (*samma kammanta*).
- 5) Rectos medios de vida (*samma ajiva*).
- 6) Recto esfuerzo (*samma vayama*).
- 7) Recta atención (*samma sati*).
- 8) Recta concentración (*samma samadhi*).

Prácticamente, toda la enseñanza del Buddha, a la cual él le consagrara 45 años de su vida, trata, de una manera u otra, de este Sendero. El Buddha explicó su enseñanza de diversas maneras, empleando distintas palabras según las personas a quién se dirigía, y de acuerdo con el desarrollo y la capacidad de estas para comprenderlo y seguirlo. Pero la esencia de esos millares de discursos, esparcidos en las escrituras budhistas, se halla en el Noble Óctuple Sendero.

No hay que pensar que los ocho factores del Sendero deben ser seguidos y practicados uno después del otro, en el orden numérico en que has sido expuestos en la lista que antecede, sino que, en la mayor medida posible, deben ser desarrollados más o menos simultáneamente, de acuerdo con la capacidad de cada individuo. Tales factores están estrechamente relacionados entre sí, y cada uno contribuye a la cultivación de los otros.

La finalidad de estos ocho factores es desarrollar y perfeccionar los tres principios capitales del adiestramiento y la disciplina budhistas, a saber: 1) conducta ética (*sila*); 2) disciplina mental (*samadhi*); 3) sabiduría (*pañña*)¹. En consecuencia, para una comprensión justa y coherente de las ocho divisiones del Sendero, resultará mucho más provechoso si las agrupamos y explicamos según tales principios.

La conducta ética (*sila*) está basada en la vasta concepción del amor universal y la compasión hacia todos los seres vivientes, que constituye el fundamento de la enseñanza del

¹. M. I (PTS), pág. 301.

Buddha. Desgraciadamente, cuando hablan o escriben sobre el buddhismo, muchos eruditos olvidan este gran ideal de la enseñanza del Buddha, dedicándose sólo a áridas divagaciones filosóficas y metafísicas. El Buddha predicó su enseñanza "para el bien y la felicidad de la mayoría, por compasión del mundo" (*bahujanahitaya bahujanasukhaya lokanukampaya*).

Según el buddhismo, para que un hombre sea perfecto debe cultivar interiormente dos cualidades: compasión (*karuna*) y sabiduría (*pañña*). La compasión incluye el amor, la caridad, la bondad, la tolerancia, así como todas las demás nobles cualidades del corazón; en cuanto a la sabiduría representa el aspecto intelectual, o sea, las cualidades de la mente. Si uno desarrolla únicamente la parte afectiva y descuida la intelectual, es posible que llegue a ser un mentecato bonachón. Si, por el contrario, uno desarrolla sólo la parte intelectual y desdeña el cultivo de la afectiva, es probable que se convierta en un intelectual insensible, sin sentimientos hacia sus semejantes. Por consiguiente, ambas cualidades deben ser desarrolladas de una manera uniforme, pues, como veremos más adelante, esta es la meta de la senda buddhista, donde la sabiduría y la compasión están estrechamente ligadas.

Ahora bien, la conducta ética (*sila*), basada en el amor y la comprensión, consta de tres factores del Noble Óctuple Sendero: rectas palabras, recta acción y rectos medios de vida (números 3, 4 y 5 de la nómina).

Rectas palabras significa: 1) abstenerse de decir mentiras; 2) abstenerse de difamar, de calumniar, así como de pronunciar palabras que puedan promover el odio, la enemistad y la discordia entre los individuos o los grupos sociales; 3) no hablar ni ruda, ni descortés, ni ofensivamente, y 4) abstenerse de entablar conversaciones sin sentido y no chismorrear. Si uno se abstiene de emplear estas formas de lenguaje erróneas y perniciosas, en natural que diga la verdad, pronuncia palabras amistosas, benévolas, agradables, dulces, significativas y útiles. No hay que hablar negligentemente, sino con conveniencia de tiempo y lugar. Cuando uno no tiene la oportunidad de decir algo útil, debe "guardar el noble silencio".

La recta acción tiende al cultivo de la conducta moral, honorable y pacífica, la cual nos exhorta a abstenernos de destruir vidas, de robar, de los tratos deshonestos, de tener relaciones sexuales ilegítimas, y asimismo que debemos ayudar a otros a llevar, en la senda recta, una vida pacífica y honorable.

Rectos medios de vida significa que hay que abstenerse de ganarse la vida mediante una profesión u ocupación que pueda ser nociva para otros seres vivientes, por ejemplo, comerciar con armas o instrumentos mortíferos, bebidas espirituosas, venenos, destruyendo vidas, vivir del juego, etcétera; y que debemos tener medios de vida honorables, irreprochables e inofensivos. Es harto evidente que, cuando se dice que el comercio de las armas es un medio de vida engañoso e injusto, el buddhismo se opone categóricamente a la guerra.

Los tres factores mencionados del Noble Óctuple Sendero: rectas palabras, recta acción y rectos medios de vida constituyen la conducta ética. Hay que comprender que la conducta ética y moral enseñada por el buddhismo aspira a asegurar una existencia feliz y armoniosa, tanto individual cuanto socialmente. Esta conducta moral es considerada como el fundamento indispensable de las realizaciones espirituales más elevadas. Sin tal base moral no es posible desarrollo espiritual alguno.

Viene luego la disciplina mental que incluye tres factores del Noble Óctuple Sendero: recto esfuerzo, recta atención y recta concentración (números 6, 7 y 8 de la lista).

El recto esfuerzo consiste en lo siguiente: 1) la enérgica voluntad de impedir el surgimiento de los pensamientos malos y demeritorios; 2) la enérgica voluntad de apartar los pensamientos demeritorios que ya han surgido en la mente; 3) la enérgica voluntad de dar

cabida y acrecentar el surgimiento de los pensamientos buenos y meritorios; 4) la enérgica voluntad de desarrollar y mejorar al máximo los pensamientos buenos y meritorios.

La recta atención es: 1) prestar diligente atención al cuerpo (*kaya*); 2) prestar diligente atención a las sensaciones y las emociones (*vedana*); 3) prestar diligente atención a las actividades de la mente (*citta*), y 4) prestar diligente atención a las ideas, pensamientos, concepciones y cosas (*dhamma*).

La práctica de la concentración en la respiración (*anapanasati*) es uno de los ejercicios bien conocidos, relacionados con el cuerpo, para lograr el desarrollo mental. Existen otras maneras de desarrollar la atención del cuerpo, adoptadas como medios para meditar.

Con respecto a las sensaciones y las emociones, es necesario tener clara conciencia de ellas, distinguiendo si son agradables, desagradables o neutras, e igualmente ver cómo surgen y desaparecen. En lo referente a las actividades de la mente, es preciso darse cuenta si en esta se hallan presentes la codicia, el odio, la duplicidad, la distracción, la concentración, etcétera. Así, hay que estar atentos a todos los movimientos mentales y ser consciente de cómo surgen y desaparecen.

En lo que atañe a las ideas, pensamientos, concepciones y cosas, uno debe conocer la naturaleza de los mismos; ver cómo aparecen, se desarrollan, son suprimidos, destruidos y así sucesivamente.

Los cuatro modos de desarrollo mental o temas de meditación mencionados, son tratados detalladamente en el *Satipatthana-sutta* (el discurso sobre las elevaciones de la atención)².

El tercer y último factor de la disciplina mental es la recta concentración conducente a las cuatro etapas de *dhyana*, que es llamado generalmente "trance" o absorción. En la primera etapa de *dhyana* son descartados todos los deseos apasionados y los pensamientos impuros tales como la codicia sensual, la mala voluntad, la torpeza, la congoja, la agitación y la duda escéptica; mas están presentes sentimientos de alegría y de dicha, así como ciertas actividades mentales. En la segunda etapa, desaparecen todas las actividades mentales y son desarrolladas la tranquilidad y la "fijación unificadora" de la mente, pero aun se hallan presentes los sentimientos de alegría y de dicha. En la tercera etapa desaparece la alegría, que es un sentimiento, no así la dicha que persiste junto con una ecuanimidad consciente. Finalmente, en la cuarta etapa desaparecen todas las sensaciones tanto de dicha y de desdicha cuanto de alegría y de pesar, quedando solamente la ecuanimidad y la lucidez mental.

Así es adiestrada, disciplinada y desarrollada la mente por medio del recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración.

Los factores restantes, esto es, recto pensamiento y la recta comprensión constituyen la sabiduría.

El recto pensamiento significa pensamientos de renunciamiento, de desapego no egoísta, de amor y no-violencia, los cuales son difundidos hacia todos los seres vivientes. Resulta muy interesante e importante advertir que los pensamientos de renunciamiento, de desapego no egoísta, de amor y no-violencia son agrupados en la sabiduría; pues esto demuestra claramente que la verdadera sabiduría comprende tales cualidades nobles, y que todo apego egoísta, malevolencia, odio, violencia, en cualquier esfera de la existencia, ya sea individual, social o políticamente, son el resultado de la carencia de sabiduría.

². Véase capítulo VII sobre la meditación. (Y en el apéndice el lector hallará una versión abreviada de este discurso.- (N. del T.)

La recta comprensión consiste en comprender las cosas tal cual son; y las cuatro Nobles Verdades las explican en su verdadera luz. Por consiguiente, la recta comprensión se reduce finalmente a la comprensión de las cuatro Nobles Verdades. Esta comprensión es la sabiduría más elevada que penetra en la Realidad última. Según el buddhismo, hay dos clases de comprensión: lo que llamamos generalmente comprensión es conocimiento, memoria acumulada, captación intelectual de un asunto con arreglo a ciertos datos. Esto es denominado en el buddhismo "conocer según" (*anubhoda*), y no es muy profundo. La comprensión verdaderamente profunda es conocida con el nombre de "penetración" (*pativevha*), y consiste en ver una cosa en su verdadera naturaleza, sin nombre ni marbete. Esta penetración es sólo posible cuando la mente está libre de todas las impurezas y es desarrollada al máximo por medio de la meditación³.

A través de esta exposición del Sendero, resulta evidente que este es un modo de vida que puede ser seguido, practicado y desarrollado por cada individuo. Es disciplina corporal, verbal y mental, así como autodesarrollo y autopurificación; y esto no tiene nada que ver con creencias, plegarias, adoración o ceremonias. Por tanto, en este sentido, no contiene nada que popularmente pueda ser llamado "religioso". Se trata de un Sendero que conduce a la aprehensión de la Realidad última, al logro de la liberación, de la felicidad y la paz, mediante la perfección moral, espiritual e intelectual.

En los países budhistas existen costumbres y ceremonias sencillas y bellas, que suelen realizarse con motivo de acontecimientos religiosos. Indudablemente, estas tienen muy poco que ver con el verdadero Sendero; pero, hasta cierto punto son válidas, pues satisfacen ciertas emociones y necesidades religiosas de los menos adelantados, a la vez que constituyen para ellos una ayuda gradual a lo largo del Sendero.

Con respecto a las cuatro Nobles Verdades debemos ejecutar cuatro funciones:

La primera Noble Verdad es *dukkha*, la naturaleza de la vida, su sufrimiento, sus penas y alegrías, su imperfección e insatisfacción, su impermanencia e insustancialidad. Al respecto, nuestra función consiste en comprender esto clara y completamente (*pariññeyya*).

La segunda Noble Verdad es el origen de *dukkha*, que es el deseo o "sed", acompañado de todas las pasiones, máculas e impurezas. La mera comprensión de este hecho no basta. Nuestra función aquí es descartar, eliminar, destruir y arrancar la raíz de este deseo (*pahatabba*).

La tercera Noble Verdad es la cesación de *dukkha*, el *Nirvana*, la Verdad absoluta, la Realidad última. Nuestra función aquí es experimentarlo (*sacchikatabba*).

La cuarta Noble Verdad es el Sendero que conduce a la experiencia del *Nirvana*. El simple conocimiento del Sendero, por más completo que fuere, no es suficiente. En este caso, nuestra función es seguirlo y adherirnos a él estrictamente (*bhavetabba*)⁴.

³. Vism. (PTS), pág. 510.

⁴. Mhvg. (Alutgama, 1922), pág. 10.

Capítulo VI

LA DOCTRINA DE LA INEXISTENCIA DEL ALMA: *ANNATA*

Por alma, Yo, ego o empleando la expresión sánscrita *Atman*, se da a entender, generalmente, que en el hombre existe una entidad permanente, eterna, absoluta; una sustancia inmutable detrás del cambiante mundo fenoménico. Según algunas religiones, cada ser humano tiene tal alma individual creada por Dios, la cual, después de la muerte, vive eternamente, ora en el infierno, ora en el cielo, y cuyo destino depende del fallo de su Creador. Otras sostienen que esta entidad pasa por numerosas vidas hasta alcanzar su completa purificación y se une finalmente con Dios o Brahma, el alma universal o *Atman*, de donde emana originalmente. Esta alma o Yo en el hombre es el pensador de los pensamientos quien siente las sensaciones y recibe las recompensas y los castigos de todas las acciones buenas o malas. Tal concepción es denominada la idea del Yo.

Al negar la existencia del alma, Yo o *Atman*, el buddhismo es único en la historia de la humanidad. Según la enseñanza del Buddha, la idea del Yo es una creencia falsa e imaginaria que carece de una realidad correspondiente, y la causante de los dañosos pensamientos de "yo" y "mío", así como los deseos egoístas, de la avidez del apego, del odio, de la mala voluntad, del engreimiento, del orgullo, del egoísmo y de otras máculas, impurezas y problemas. Es la fuente de todas las perturbaciones existentes en el mundo, desde los conflictos individuales hasta la guerra entre naciones. En suma, en esta falsa creencia es posible determinar el origen de todos los males del mundo.

Hay dos ideas psicológicamente arraigadas en el hombre: autoprotección y autopreservación. Como autoprotección creó a Dios de quien depende, cual un niño de sus padres, para su propia protección, salvaguardia y seguridad. En cuanto a la autopreservación, concibió la idea de un alma o *Atman* inmortal que vive eternamente. En su ignorancia, debilidad, temor y deseo, el hombre necesita de estas cosas para consolarse a sí mismo. De ahí que se apegue a ellas profunda y fanáticamente.

La enseñanza del Buddha no apoya esta ignorancia, esta debilidad, este temor y este deseo, sino que aspira a la Iluminación del hombre mediante la remoción de los mismos, atacándolos en su propia raíz. Según el buddhismo, las ideas de Dios y del alma son falsas y vacuas. Aunque altamente desarrolladas como teorías son, no obstante, proyecciones mentales en extremo sutiles, exornadas con una intrincada fraseología metafísica y filosófica. Ambas ideas están tan arraigadas en el hombre, le son tan íntimas y caras, que no le agrada oír ni desea comprender ninguna enseñanza que se oponga a ellos.

El Buddha sabía esto muy bien y dijo explícitamente que su enseñanza iba "contra la corriente" (*patisotagami*); contra los deseos egoístas del hombre. A las cuatro semanas de su Iluminación, hallándose sentado al pie de un *banyan*¹, el Buddha tuvo este pensamiento: "Aprehendí esta Verdad que es profunda, difícil de captar, difícil de comprender... sólo comprensible para los sabios... Los hombres envueltos por las pasiones y rodeados de una inmensa oscuridad no pueden ver esta Verdad que va contra la corriente, que es excelsa, profunda, sutil y difícil de comprender".

¹. El *banyan* o *nigrodha* (*Ficus indica* ó *bengalensis*) que se encontraba en las inmediaciones del árbol Bodhi o Bo (*Ficus religiosa*), en Buddha Gaya, debajo del cual Siddhattha Gotama alcanzó la Iluminación. (*N. del T.*)

Pensando así, el Buddha vaciló un instante, preguntándose si no fuese un acto vano tratar de explicarle al mundo la Verdad que acababa de aprehender. Entonces comparó al mundo con una fuente de lotos: algunos lotos permanecen debajo del agua, otros llegan hasta el nivel del agua, y aun los hay que crecen sobrepasando dicho nivel y el agua no los toca. Así también es el mundo, distintos son los niveles de desarrollo de los hombres; algunos comprenderían la Verdad. En consecuencia, el Buddha resolvió enseñarla².

La doctrina del *anatta*, la inexistencia del alma o no-yo, es el resultado natural o corolario del análisis de los cinco agregados y de la enseñanza de la génesis condicionada (*Pattica-samuppada*).

Como ya hemos visto en la exposición de la primera Noble Verdad o *dukkha*, eso que llamamos un ser o un individuo consiste sólo en los cinco agregados y que cuando estos son analizados, resulta evidente que detrás de ellos no se escuda algo que pueda ser interpretado como el "Yo" o *Atman* o alguna sustancia que permanece inmutable. Este es el método analítico. Al mismo resultado llega la precitada doctrina de la génesis condicionada, que es el método sintético, según el cual en el mundo ni hay nada absoluto; todo es condicionado, relativo e interdependiente. Esta es la teoría budhista de la relatividad.

Antes de abordar la cuestión del *anatta* propiamente dicha, es conveniente tener por lo menos una idea sumaria de la génesis condicionada, cuyo principio se halla expuesto en esta breve fórmula de cuatro renglones:

Cuando hay esto, hay aquello (*Imasmin sati idam hoti*).

Al surgir esto, surge aquello (*Imassuppada idam uppajjati*).

Cuando no hay esto, no hay aquello (*Imasmin asati idam na hoti*).

Cesando esto, cesa aquello (*Imassa nirodha idam nirujjhati*)³.

Partiendo de este principio de condicionalidad, relatividad e interdependencia, tanto la continuidad de la vida y su cesación, son explicadas detalladamente en la fórmula denominada *Pattica-samuppada* o "génesis condicionada" que consta de doce factores, a saber:

- 1) Por la ignorancia son condicionadas las acciones volitivas o formaciones kármicas (*avijjapaccaya samkhara*).
- 2) Por las acciones volitivas es condicionada la conciencia (*samkharapaccaya viññanam*).
- 3) Por la conciencia son condicionados los fenómenos mentales y físicos (*viññanapaccaya namarupam*).
- 4) Por los fenómenos mentales y físicos son condicionadas las seis facultades (es decir, los cinco órganos sensitivos más la mente) (*namarupaccaya salayatanam*).
- 5) Por las seis facultades es condicionado el contacto (sensorio y mental) (*salayatanapaccaya phasso*).
- 6) Por el contacto es condicionada la sensación (*phassapaccaya vedana*).

². Mhvg. (Alutgama, 1922), pág. 4 y sgs.; M. I (PTS), pág. 167 y siguientes.

³. M. III (PTS), pág. 63; S. II (PTS), págs. 28, 95, etc. O expresándolo de una manera moderna:

Cuando está A está B.

Surgiendo A surge B

Cuando no está A no está B.

Al cesar A cesa B.

- 7) Por la sensación es condicionado el deseo (la sed) (*vedanapaccaya tanha*).
- 8) Por el deseo (la sed) es condicionado el apego (*tanhapaccaya upadanam*).
- 9) Por el apego es condicionado el proceso del devenir (*upadanapaccaya bhavo*).
- 10) Por el proceso del devenir es condicionado el nacimiento (*bhavapaccaya jati*).
- 11) Por el nacimiento son condicionados:
- 12) La vejez, la muerte, la aflicción, las penas, etcétera (*jatipaccaya jaramaranam...*).

Así surge, existe y continúa la vida. Si analizamos esta fórmula en sentido opuesto, obtenemos la cesación del proceso: por la completa cesación de la ignorancia cesan las acciones volitivas o formaciones kármicas; por la cesación de las acciones volitivas cesa la conciencia... por la cesación del nacimiento cesan la vejez, la muerte, la aflicción, las penas.

Pero hay que comprender claramente que cada uno de estos factores es condicionado (*paticcasamuppanna*) y condicionante (*paticcasamuppada*)⁴. Por tanto, todos son relativos, interdependientes e interrelacionados, y no existe nada que sea absoluto o independiente. Por eso - como hemos visto - el buddhismo no acepta una primera causa⁵. La génesis condicionada no debe ser considerada como una cadena, sino como un círculo⁶.

La cuestión del libre albedrío ha ocupado un lugar importante en el pensamiento y la filosofía occidentales; pero, según la génesis condicionada, tal asunto no tiene ni puede tener cabida en la filosofía budhista. ¿Si la totalidad de la existencia es relativa, condicionada e interdependiente, cómo es posible que únicamente el albedrío sea libre? Así como cualquier otro pensamiento es condicionado, así, la voluntad depende de condiciones. Mismo la llamada "libertad" es condicionada y relativa. Y puesto que todo es interdependiente y relativo, nada hay tanto físico como mental que sea absolutamente libre. El libre albedrío implica la facultad de obrar con independencia de las condiciones, con independencia de la causa y el efecto. ¿Cómo puede un acto de voluntad, o cualquier otra cosa, surgir sin condiciones, apartado de la causa y el efecto, cuando el caudal de la existencia es condicionado, relativo y está sometido a la ley de causa y efecto? También aquí la idea del libre albedrío está básicamente relacionada con las ideas de Dios, alma, justicia, recompensa y castigo. No sólo el llamado libre albedrío no es libre, sino que la idea misma de libre albedrío tampoco está libre de las condiciones.

Según la doctrina de la génesis condicionada y el análisis del ser como constituido por cinco agregados, la idea de una sustancia permanente e inmortal en el hombre, tanto interior cuanto exteriormente, llámese *Atman*, Yo, alma o ego, es considerada como una creencia falsa, una proyección mental. Esta es la doctrina budhista del *anatta*, la inexistencia del alma o no-yo.

Con el fin de evitar toda confusión, es preciso decir aquí que hay dos verdades: la verdad convencional (*sammuti-sacca*, en pali y *samvrti-satya*, en sánscrito) y la verdad última (*paramattha-sacca*, en pali y *paramartha-satya*, en sánscrito⁷). Cuando en nuestra vida cotidiana empleamos expresiones tales como "yo", "tú", "ser", "individuo", etcétera, no mentimos a causa de que no hay un "yo" o un "ser", sino que decimos una verdad acorde con las convenciones del mundo. Pero la verdad última significa que en realidad el "yo" o "ser", no existe. Como expresa el *Mahayana-sutralankara*: "Una persona (*puggala*) debe

⁴. Vism. (PTS), pág. 517.

⁵. Véanse págs. 47 y 48.

⁶. Razones de espacio nos impiden analizar aquí esta importantísima doctrina, pero en una obra futura sobre filosofía budhista, el presente autor presentará un estudio crítico, comparativo y detallado de la misma.

⁷. *Sarattha*. II (PTS), pág. 77.

mencionarse como existente sólo en cuanto designación (*prajñapti*) (es decir, el ser existe convencionalmente), pero no en cuanto realidad (o sustancia *dravya*⁸).

"La negación de un *Atman* imperecedero es la característica común de todos los sistemas dogmáticos, tanto del Pequeño como del Gran Vehículo, y, por consiguiente, no hay razón alguna para suponer que la tradición budhista, que está totalmente de acuerdo sobre este punto, se haya desviado de la enseñanza primigenia del Buddha⁹".

En consecuencia, resulta curioso que exista desde hace poco, por parte de algunos eruditos¹⁰, un intento vano de introducir la idea del Yo en la enseñanza del Buddha, la cual es absolutamente contraria al espíritu del budhismo. Tales eruditos respetan, admiran y veneran tanto al Buddha cuanto a su enseñanza. Pero no pueden imaginar que el Buddha, a quien consideran como el más preclaro y profundo de los pensadores, haya podido negar la existencia de un *Atman*, Yo o alma que necesitan tanto. Buscan inconscientemente el apoyo del Buddha para esta necesidad de existencia eterna - claro está, no en un pequeño yo individual con "y" minúscula, sino con un gran Yo con "Y" mayúscula.

Más vale decir con franqueza que uno cree en el *Atman* o Yo; o aun hasta declarar que el Buddha estaba equivocado al negar la existencia del *Atman*. Pero esto no basta, ciertamente, para que quienquiera que fuere trate de introducir en el budhismo una idea que, según podemos ver en los textos originales existentes, el Buddha nunca aceptó.

Las religiones que creen en Dios y en el alma, no ocultan estas dos ideas; por el contrario, las proclaman constante y repetidamente, de la manera más elocuente. Si el Buddha hubiese aceptado estas dos ideas, tan importantes en todas las religiones, no cabe duda que las habría declarado públicamente, del mismo modo que procedió cuando habló sobre otras cosas, y no las habría mantenido ocultas para que fuesen descubiertas 25 siglos después de su muerte.

La gente se exacerba ante la idea de que según la enseñanza del Buddha sobre el *annata*, será destruido el Yo que creen poseer; y él no ignoraba esto.

Cierta vez, un *bhikkhu* le formuló la siguiente pregunta:

- Señor, ¿existe en caso en que uno se siente atormentado cuando no encuentra en sí mismo algo permanente?

- Sí *bhikkhu* - respondióle el Buddha - tal caso existe. Un hombre piensa así: "El universo es el *Atman*; eso será después de la muerte, permanente, imperecedero, inmutable y como tal existirá eternamente". Pero luego oye al Tathagata o a algunos de sus discípulos predicar la doctrina cuyo fin es la completa destrucción de todas las opiniones especulativas... cuyo fin es la extinción de la "sed"... cuyo fin es el desapego, la cesación, el *Nirvana*. Y cuando oye esto ese hombre piensa: "Seré aniquilado, destruido, no existirá más". Entonces gime, está atormentado, se lamenta, llora, se golpea el pecho y es embargado por la perplejidad. Este es, oh *bhikkhus*, el caso en que uno se siente atormentado cuando no encuentra en sí mismo algo permanente¹¹.

Y en otro lugar, dice el Buddha: "Oh *bhikkhus*, estas ideas de que no existirá y no tendré, son atemorizantes para el hombre mundano y no instruido¹²".

⁸. Mh. Sutralankara, XVIII, 92.

⁹. H. von Glasenapp en un artículo sobre la cuestión del *anatta*, titulado "Vedanta and Buddhism", publicado en *The Middle Way*, febrero de 1957, pág. 154.

¹⁰. La señora Rhys Davis y otros. De la señora Rhys Davis ver: "*Gotama The Man, Sakya or Buddhist Origins, A Manual of Buddhism, What was the Original Buddhism*, etc.

¹¹. M. I (PTS), págs. 136-137.

¹². Citado en la M. A. II (PTS), pág. 112.

Los que desean hallar un "Yo" en el buddhismo arguyen así: "Es verdad que cuando analiza el ser, el Buddha lo describe como materia, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia, y dice que ninguna de estas es el Yo; empero, no declara en forma absoluta que no existe el Yo ni en el hombre ni en ningún otro lugar al exterior de estos agregados".

Este argumento es insostenible por dos razones. La una es que, según la enseñanza del Buddha, el ser consiste únicamente en los mencionados agregados y nada más. En ningún discurso, el Buddha dijo que además de ellos había otra cosa en el ser. La otra razón es que más de un pasaje el Buddha negó de un modo categórico e inequívoco la existencia del *Atman*, alma, Yo o ego, ya sea internamente en el hombre, o en cualquier otra parte del universo. Permítasenos dar algunos ejemplos.

En el *Dhammapada* hay tres versos extremadamente importantes y esenciales en la enseñanza del Buddha. Son los versos números 5, 6 y 7 del capítulo XX (o versos 277, 278 y 279). Los dos primeros dicen:

"Todas las cosas condicionadas son impermanentes" (*Sabbe SAMKHARA anicca*).

"Todas las cosas condicionadas son *dukkha*" (*Sabbe SAMKHARA dukkha*).

Y el tercero expresa:

"Todos los *dhammas* carecen de alma" (*Sabbe DHAMMA annata*¹³).

Obsérvese, cuidadosamente, que en los dos primeros versos encontramos la palabra *samkhara* "cosas condicionadas", pero que en el tercero esta es reemplazada por *dhamma*. ¿Por qué en el tercer verso no se empleó también la voz *samkhara* como en los dos versos que lo preceden? Y, ¿por qué se usó la palabra *dhamma* en lugar de *samkhara*? Este es el punto crucial de todo el asunto.

El término *samkhara*¹⁴ comprende los cinco agregados y asimismo todas las cosas y los estados condicionados, impermanentes, relativos tanto físicos como mentales. Si en el tercer verso leyéramos: "Todos los *samkharas* (cosas condicionadas) carecen de alma", entonces sí cabría pensar que¹⁵ aunque en las cosas condicionadas no hay un alma, esta podría existir en el exterior de las mismas, en el exterior de los cinco agregados. Pero con el fin de evitar esta falsa interpretación es que en el tercer verso fue empleada la palabra *dhamma*.

Dhamma es un término mucho más lato que *samkhara*. En la terminología budhista no hay un término más lato que *dhamma*, pues no sólo comprende las cosas y los estados condicionados sino también lo incondicionado, el Absoluto, el *Nirvana*. Nada hay en el universo o fuera de él, ya sea bueno o malo, condicionado o in condicionado, relativo o absoluto, que no esté incluido en este término. Por lo tanto, con la declaración de que "todos los *dhammas* carecen de alma", queda totalmente aclarado que el Yo, *Atman* o alma no existe ni en los agregados, ni tampoco en ninguna otra parte al exterior o independiente de ellos.

Esto significa, según la enseñanza del *Theravada*, que no hay un Yo o alma no en el individuo (*puggala*) ni en los *dhammas*. Sobre este punto, la filosofía budhista del

¹³. La traducción de F. L. Woodward de la voz *dhamma* por "todos los estados compuestos", es totalmente errónea (*The Buddha's Path of Virtue*, Adyar. Madras. India, 1929, pág. 69) "Todos los estados compuestos" significa únicamente *samkhara*, y no *dhamma*.

¹⁴. En la lista de los cinco agregados, *samkhara* significa "formaciones mentales". Pero aquí incluye todas las cosas condicionadas o compuestas; por consiguiente, comprende los cinco agregados. Son numerosas las acepciones de *samkhara*, las cuales varían según los distintos contextos.

¹⁵. Cf. También "*Sabbe samkhara anicca*" (Todas las cosas condicionadas son impermanentes); "*Sabbe dhamma anatta*" (Todos los *dhammas* carecen de alma). M. I (PTS), pág. 228; S. II, págs. 132-133.

Mahayana adopta exactamente la misma posición, son la mínima diferencia, y hace hincapié tanto en *dharma-nairatmya* como en *pudgala-nairatmya*¹⁶.

En el *Alagaddupama-sutta* del *Majjhima-nikaya* el Buddha se dirige a sus discípulos, diciendo: "Oh *bhikkhus*, aceptad una teoría del alma (*attavada*) que no engendre penas, aflicciones, lamentaciones, sufrimiento, angustias y tribulaciones en aquel que la acepte. Pero, oh *bhikkhus*, ¿veis vosotros una teoría del alma que no engendre penas, aflicciones, lamentaciones, sufrimiento, angustias y tribulaciones en aquel que la acepta?"

- No, ciertamente, Señor.

- Bien, oh *bhikkhus*, yo tampoco veo una teoría del alma que no engendre penas, aflicciones, lamentaciones, sufrimiento, angustias y tribulaciones en aquel que la acepta¹⁷.

Si hubiera existido una teoría del alma aceptada por el Buddha, es ciertamente aquí donde la habría explicado, porque les pide a sus discípulos que acepten una teoría del alma que no engendre sufrimiento. Pero, según el Buddha, tal teoría no existe, y cualquier teoría del alma, por más sutil y sublime que fuere, es falsa e hija de la imaginación, así como la creadora de múltiples problemas y cuya secuela es el surgimiento de penas, lamentaciones, sufrimiento, angustias y tribulaciones.

Prosiguiendo su discurso, el Buddha dice en este mismo *sutta*; "Oh *bhikkhus*, cuando ni un Yo ni algo perteneciente al Yo puede ser hallado verdaderamente y con certeza, esta opinión especulativa: "El universo es el *Atman* (alma); eso seré después de la muerte, permanente, imperecedero, inmutable y como tal existirá eternamente" - ¿no es acaso total y completamente insensata¹⁸?"

El Buddha dice aquí de un modo explícito que el *Atman*, alma o Yo no puede ser hallado en la realidad, y que es una necesidad creer que tal cosa existe.

Quienes buscan un Yo en la enseñanza del Buddha, citan algunos ejemplos que primero traducen mal y luego interpretan erróneamente. Uno de ellos es la bien conocida frase: *Atta hi attano natho* del *Dhammapada* (capítulo XII, 4 o sea verso 160), que traducen por "el Yo es el Señor del yo", y la interpretan en el sentido de que el gran Yo es el Señor del pequeño Yo.

Primeramente, esta traducción es incorrecta. *Atta* no significa aquí Yo en el sentido de alma. En pali, la voz *atta* es usada generalmente como pronombre reflexivo o indefinido, excepto en muy pocos casos donde se la menciona específica y filosóficamente en cuanto teoría del alma, como hemos visto más arriba. Pero, en general, tanto en el capítulo XII del *Dhammapada* donde se halla la frase que nos ocupa cuanto en muchos otros pasajes, esta palabra es usada como pronombre reflexivo o indefinido y significa "yo mismo", "vosotros mismos", "él mismo", "uno", "uno mismo", etcétera¹⁹.

¹⁶. Véase glosario: *nairatmya*; *pudgala* y *dharma* son las formas sánscritas de *puggala* y *dhamma* en pali. (*N. del T.*)

¹⁷. M. I (PTS), pág. 137.

¹⁸. *Ibid.*, pág. 138. Refiriéndose a este pasaje, dice S. Radhakrishnan: "Lo que el Buddha refuta es la falsa opinión que clama por la perpetua continuidad del pequeño yo" (*Indian Philosophy*, vol. I, pág. 485, Londres, 1949). No estamos de acuerdo con este concepto. Al contrario, lo que el Buddha refuta realmente aquí es el *Atman* o alma universal. Como hemos visto más arriba, el Buddha no acepta "yo" alguno, ya sea grande o pequeño. Para él todas las teorías del *Atman* son falsas, nada más que proyecciones mentales.

¹⁹. En el artículo mencionado "Vedanta and Buddhism" (*The Middle Way*, febrero de 1957), H. von Glasenapp explica esto claramente.

En segundo lugar, la palabra *natho* no significa "Señor" sino "refugio", "soporte", "ayuda", "protección"²⁰. Por consiguiente, el verdadero significado de *atta hi attano natho* es: "cada cual es refugio de sí mismo" o "cada cual es ayuda o soporte de sí mismo". Esto no tiene nada que ver con un alma o Yo metafísico, pues sólo quiere decir que uno tiene que depender de sí mismo y no de los demás.

Otro ejemplo de la tentativa de introducir la idea del Yo en la enseñanza del Buddha se halla en la bien conocida frase: *Attadipa viharatha, attasarana anaññarasana*, que es extraída del contexto del *Mahaparinibbana-sutta*²¹. Esta frase significa literalmente: "Vivid siendo vosotros mismos vuestra isla (soporte), siendo vosotros mismos vuestro refugio, y no busquéis refugio en nadie fuera de vosotros mismos"²². Los que desean ver un Yo en el buddhismo, interpretan las palabras *attadipa* y *attasarana* por "teniendo al Yo como una lámpara" y "teniendo al Yo como un refugio", respectivamente²³.

Es imposible comprender totalmente el sentido y la significación de esta advertencia del Buddha a Ananda, si no se hace revista tanto de las circunstancias del entorno cuanto del contexto en que dichas palabras fueron pronunciadas.

Tres meses antes de su muerte, su *Parinirvana*, el Buddha moraba en una villa llamada Buleva; y en aquel entonces ya contaba ochenta años de edad y fue atacado por una grave dolencia que casi le produjo la muerte (*maranantika*). Mas pensó que no era justo de su parte morir sin comunicárselo a sus discípulos más cercanos y más caros. Por consiguiente, con denuedo y determinación soportó los dolores que le abatían, doblegó la enfermedad y recobró la salud; pero esta era aun precaria. Cuando se hubo restablecido completamente, salió de su albergue y fue a sentarse a la sombra. Entonces, Ananda, el devoto servidor del Buddha, se aproximó al lugar donde se hallaba su amado Maestro, tomó asiento a su lado, y díjole: "Señor, he cuidado de la salud del Sublime, le he atendido en su enfermedad. Y aunque a la vista de la enfermedad del Sublime el horizonte tornose anublado para mí y mis sentidos se turbaron, tuve, sin embargo, una pequeña consolación al pensar que el Sublime no se extinguiría antes de darnos sus instrucciones acerca de la Orden del *Sangha*".

Entonces, colmado de compasión y humanos sentimientos, el Buddha le habló bondadosamente a su devoto y querido discípulo: "Oh Ananda, ¿qué espera de mí la Orden del *Sangha*? He enseñado el *Dhamma* (la Verdad) sin hacer ninguna distinción como lo exotérico y lo esotérico. Con respecto a la Verdad, el *Tathagata* no se asemeja en nada al

²⁰. El comentario del *Dhammapada* dice *Natho'ti patittha*. "*Natho* significa soporte" (refugio, ayuda, protección). (Dhp. A. III (PTS), pág. 148). El antiguo *Sannaya* cingalés al *Dhammapada* parafrasea la palabra *natho* como *pihita vanneya* "es un soporte" (refugio, ayuda). (*Dhammapada Puranasannaya*, Colombo, 1926, pág. 77). Si consideramos la forma negativa de *natho*, esta significación se confirma más aun: *anatha* no significa "sin Señor", sino "sin ayuda", "sin soporte", "sin protección", "pobre". Mismo el *Pali Dictionary* de la Pali Text Society explica la voz *natha* como "protector", "refugio", "ayuda", pero no le da la acepción de "Señor". La traducción de la palabra *Lokanatha* (s. v.) por "Salvador del mundo", utilizando la popular expresión cristiana, no es del todo correcta, porque el Buddha no es un salvador. Este epíteto significa "Refugio del mundo".

²¹. S. II (Colombo, 1929), pág. 62.

²². Rhys Davis tradujo este pasaje por "Sed lámparas para vosotros mismos. Sed un refugio para vosotros mismos. No recurráis a los refugios exteriores" (traducción del *Digha-nikaya*, II, pág. 108).

²³. *Dipa* no significa aquí "lámpara", sino que su significado preciso es "isla". Comentando la voz *dipa*, el comentario al *Digha-nikaya* (DA., edición de Colombo, pág. 38) dice: *Mahasamuddagatam dipam viya attanom dipam patittham katva viharatha* "Vivid haciendo de vosotros mismos una isla, un soporte (un lugar de descanso), del mismo modo que una isla en el gran océano". El *samsara*, la continuidad de la existencia, es comparado a menudo con un océano (*samsara, sagara*); lo que uno necesita para protegerse en el océano es una isla, tierra firme, y no una lámpara.

puño cerrado de un maestro (*acariyamutthi*²⁴). En verdad, Ananda, si alguien piensa que dirigirá el *Sangha* y que el *Sangha* le estará subordinado, será él quien habrá de dictar instrucciones al *Sangha*. Pero el *Tathagata* nunca pensó tal cosa; ¿por qué, entonces, habría de daros él instrucciones acerca del *Sangha*? Ya soy muy viejo, Ananda, tengo ochenta años; y del mismo modo que un carro gastado puede seguir funcionando sólo mediante reparaciones, así también, pienso yo, el cuerpo del *Tathagata* sólo puede funcionar por medio de reparaciones. *Por tanto, Ananda, vivid siendo vosotros mismos vuestra isla (soporte), siendo vosotros mismos vuestro refugio, y no busquéis refugio en nadie fuera de vosotros mismos. Vivid teniendo al Dhamma como vuestra isla (soporte), teniendo al Dhamma como vuestro refugio y no otro refugio*²⁵".

Lo que el Buddha deseaba comunicarle a Ananda es harto claro: este estaba triste y deprimido. Pensaba que después de la muerte del gran Maestro, los discípulos quedarían solos, sin ayuda, sin refugio, sin guía. El Buddha le consoló e infundió coraje y confianza, diciéndole que debían depender de sí mismos y del *Dhamma* que él les había enseñado, y que no buscaran refugio en nadie ni en nada fuera de sí mismos. Aquí, la cuestión de un *Atman* o Yo metafísico es totalmente impertinente.

Además, el Buddha le explicó a Ananda cómo uno mismo puede ser su isla o refugio y cómo puede tener al *Dhamma* como isla o refugio: mediante la cultivación de la atención en el cuerpo, las sensaciones, la mente y los objetos mentales (es decir, las cuatro *satipatthanas*²⁶). Tampoco aquí se hace mención de un *Atman* o Yo.

Otra referencia citada frecuentemente y utilizada por aquellos que están empeñados en hallar un *Atman* en la enseñanza del Buddha, es la siguiente: En cierta ocasión, viajando de Benarés a Uruvela, el Buddha se detuvo en un bosque y se sentó al pie de un árbol. Ese mismo día fueron allí 30 amigos, todos jóvenes príncipes, en compañía de sus jóvenes esposas, salvo uno, quién por ser soltero, llevó consigo una prostituta. Mientras los otros se divertían, esta hurtó algunos objetos de valor y desapareció. Yendo en su búsqueda, los jóvenes principies divisaron al Buddha sentado debajo de un árbol y le preguntaron si había visto una mujer. El Buddha inquirió acerca de lo ocurrido, y cuando los príncipes le hubieron informado, se dirigió nuevamente a ellos, preguntando: "¿Qué piensan jóvenes? ¿Qué es mejor para vosotros? ¿Buscar a una mujer o buscaros a vosotros mismos²⁷?"

He aquí una pregunta simple y natural, y no existe razón alguna para que se introduzca en el asunto ideas traídas por los cabellos acerca de un *Atman* o Yo metafísico. Los príncipes le contestaron al Buddha que lo mejor para ellos era buscarse a sí mismos; entonces el Buddha les dijo que se sentasen y los explicó el *Dhamma*. En el relato de que disponemos, o sea el texto original donde está consignado lo que el Buddha les predicó, no se dice ni una palabra sobre el *Atman*.

Mucho se ha escrito acerca del silencio del Buddha en cierta ocasión en que un *parivrajaka* (asceta errante), llamado Vacchagotta, le preguntó si había o no había un *Atman*; el relato es como sigue:

Vacchagotta se aproxima al Buddha y le pregunta:

- Venerable Gotama, ¿existe el *Atman*?

El Buddha permanece silencioso.

²⁴. Es decir, que no se asemeja a un maestro que mantiene ocultas ciertas cosas. (*N. del T.*)

²⁵. S. II (Colombo, 1929), págs. 61-62. Sólo la última parte fue traducida literalmente; el resto del relato lo exponemos en forma sumaria, según el *Mahaparinibbana-suta*.

²⁶. *Ibid.*, pág. 62. Sobre *satipatthana*, véase el capítulo que trata de la meditación.

²⁷. Mhvg. (Alutgama, 1922), págs. 21-22.

- ¿Cómo pues, venerable Gotama? ¿No existe el *Atman*?

Por segunda vez el Buddha guarda silencio. Entonces Vacchagotta se levanta de su asiento y se marcha.

Cuando el *parivrajaka* se hubo marchado, Ananda le preguntó al Buddha por qué no había respondido a las interrogaciones formuladas por Vacchagotta, y el Buddha le explicó el motivo:

- Ananda, si cuando el errante me preguntó: "¿Existe el Yo?" yo le hubiese contestado: "El Yo existe", eso habría significado adherirse a los reclusos y brahmanes adictos a la teoría de eternalismo (*sassata-vada*).

- Y, Ananda, si cuando el errante me preguntó: "¿No existe el Yo?" yo le hubiese contestado: "El Yo no existe", eso habría significado adherirse a los reclusos y brahmanes adictos a la teoría de aniquilamiento (*uccheda-vada*²⁸).

Por otra parte, Ananda, si cuando Vacchagotta me preguntó "¿Existe el Yo?" yo le hubiese contestado: "El Yo existe", ¿eso habría estado de acuerdo con mi conocimiento de que todos los *dhammas* carecen de Yo (o alma²⁹)?

- Ciertamente, no, Señor.

- Además, Ananda, si cuando el errante me preguntó: "¿No existe el Yo?" yo le hubiese contestado: "El Yo no existe", eso habría acrecentado la confusión que ya embargaba a Vacchagotta³⁰, haciéndole pensar: "Antes tenía un *Atman* (Yo o alma), pero he aquí que no lo tengo más³¹".

Debería quedar ahora completamente aclarado por qué el Buddha permaneció silencioso. Pero ello resultará más evidente aun, si tomamos en consideración todo el trasfondo del asunto, así como el modo en que el Buddha trataba las preguntas y a quienes las formulaban - lo cual fue totalmente desconocido para los que discutieron este problema.

El Buddha no era una máquina de calcular que contestaba sin examinar atentamente a cualesquiera preguntas formuladas por quienquiera que fuese, sino que era un maestro práctico colmado de compasión y sabiduría. No respondía a las preguntas para demostrar su saber e inteligencia, sino para ayudar al interrogador en la Senda de la experiencia espiritual. Cuando le dirigía la palabra a la gente, siempre tenía presente el grado de desarrollo, las

²⁸. En otra ocasión, el Buddha le dijo a este mismo Vacchagotta que el Tathagata no sustentaba ninguna teoría, porque había penetrado en la naturaleza de las cosas. (M. I [PTS], pág. 486). Aquí tampoco desea adherirse a teoría alguna.

²⁹. *Sabbe dhamma anatta*, o sea las mismas palabras del *Dhammapada*, XX, 7, que hemos analizado. La traducción de Woodward de estas palabras por "todas las cosas son impermanentes" (*Kindred sayings*, IV, pág. 282) es quizá por inadvertencia, totalmente incorrecta. Pero es un error gravísimo y, acaso, el motivo de que se hable excesiva e innecesariamente acerca del silencio del Buddha. La voz más importante en este contexto es *anatta* (sin yo) que ha sido vertida por "impermanentes". Las traducciones inglesas de los textos pali contienen grandes y pequeños errores de esta índole; algunos por descuido, otros por impericia en el tratamiento de la lengua original. Sea cual fuere la causa, es conveniente decir aquí con la debida deferencia a los pioneros en este campo, que dichos errores han sido los responsables de ideas falsas sobre el buddhismo, difundidas entre quienes no tienen acceso a los textos originales. Por tanto, es una buena noticia saber que la presidenta de la Pali Text Society de Londres, señorita I. B. Horner, planea la publicación de traducciones nuevas y revisadas de tales textos.

³⁰. En otra oportunidad, evidentemente anterior a esta, luego que el Buddha le hubo explicado una pregunta profunda y sutil - sobre lo que le ocurre a un Arahant después de la muerte -, Vacchagotta replicó: "Venerable Gotama, aquí me domina la ignorancia, me embarga la confusión; sea cual haya sido la fe que tenía al comienzo de esta conversación con el venerable Gotama, ahora ella también ha desaparecido". (M. I [PTS], pág. 487). Por consiguiente, el Buddha no deseaba turbarlo nuevamente.

³¹. S. IV (PTS), págs. 400-401.

tendencias, la manera de pensar, el carácter y la capacidad de esta para comprender un asunto particular³².

Según el Buddha, existen cuatro modos de tratar las preguntas: 1) algunas deben ser contestadas directamente; 2) otras deben ser contestadas analizándolas; 3) otras más que deben ser contestadas mediante repreguntas; 4) y finalmente, hay preguntas que deben ser desechadas³³.

Es posible que haya diversas maneras de desechar preguntas. Una de ellas consiste en decir que una pregunta particular carece de respuesta o de una explicación, lo cual hizo el Buddha en más de una ocasión con este mismo Vacchagotta, con respeto a las célebres preguntas sobre si el universo es o no es eterno, etcétera³⁴; y del mismo modo les contestó a Malunkyaputta y a otros. Pero en lo que atañe a la pregunta si hay o no un *Atman* (Yo o alma), no podía proceder así, pues ya había analizado y explicado este asunto. Por ser contrario a su conocimiento de que "todos los *dhammas* carecen de Yo (alma)", no podía decir: "El Yo existe"; y no quiso decir: "El Yo no existe", porque ello habría confundido y turbado más aun, sin necesidad ni motivo, al pobre Vacchagotta, quien como lo admitiera antes, ya estaba confuso a causa de una pregunta similar³⁵. En consecuencia, desechar dicha pregunta por medio del silencio, fue, en este caso particular, el proceder más sensato.

Tampoco debemos olvidar que el Buddha conocía muy bien y desde mucho tiempo a Vacchagotta. No era la primera vez que este errante interrogador venía a verle. El sabio y compasivo Maestro pensó mucho en este desconcertado buscador, quien es mencionado frecuentemente en los textos pali: sus repetidas visitas tanto al Buddha cuanto a sus discípulos para formularles siempre preguntas de la misma índole, que lo atormentaban y obsesionaban³⁶. Pero, al parecer, el silencio del Buddha produjo mayor efecto en Vacchagotta que cualquier discusión o contestación elocuente³⁷.

Algunas personas entienden por "Yo" aquello que, en general, es denominado "mente" o "conciencia". Pero el Buddha dijo que sería más justo que el hombre considerase su cuerpo como el "Yo" en vez de la mente, el pensamiento o la conciencia, porque aquél parece ser más consistente que estos; porque la mente, el pensamiento o la conciencia (*citta, mano, viññana*) cambian sin cesar día y noche, y con mayor rapidez que el cuerpo (*kaya*)³⁸.

La vaga sensación del "YO SOY" es la creadora de esta idea del Yo, que carece de una realidad correspondiente. Ver esta verdad significa experimentar el Nirvana, y esto no es

³². Este conocimiento del Buddha es denominado *Indriyaparopariyattañana*. (M. I [PTS], pág. 70; Vibh. [PTS], pág. 340).

³³. A. (Colombo 1929), pág. 216.

³⁴. Por ejemplo, S. IV (PTS), págs. 393, 395; M. I (PTS), pág. 484.

³⁵. Véase pág. 48, nota 30.

³⁶. Véase, por ejemplo, S. III (PTS), págs. 257-263; IV, pág. 391 y sgs.; 395 y sgs.; 398 y sgs.; 400; M. I, pág. 481 y sgs.; A. V, pág. 193.

³⁷. Pues comprobamos que después de cierto tiempo, Vacchagotta fue de nuevo a ver al Buddha, pero en lugar de formularle las preguntas habituales, se dirigió a él, diciendo: "Tiempo ha mantuve una conversación con el venerable Gotama. Sería conveniente que el venerable Gotama me instruyera brevemente acerca de lo bueno y lo malo (*kusalakusalam*)". El Buddha le respondió que le explicaría ambas cosas: lo bueno y lo malo, tanto breve como detalladamente, y así lo hizo. Finalmente, Vacchagotta se convirtió en discípulo de Buddha, comprendió la Verdad, experimentó el *Nirvana* y, entonces, ya no le obsesionaron más ni las cuestiones acerca del *Atman*, ni ningún otro problema. (M. I [PTS], pág. 489 y sgs.).

³⁸. S. II (PTS), pág. 94. Hay quienes creen que el *Alayavijñana* "receptáculo de la conciencia" (*Tathagatagarbha*) del buddhismo mahayanista es algo que se asemeja al Yo; pero el *Lankavatara-sutra* expresa categóricamente que el *Atman* no existe (Lanka, págs. 78-79).

una tarea fácil. En el *Samyutta-nikaya*³⁹ encontramos una conversación entre un *bhikkhu* llamado Khemaka y un grupo de *bhikkhus*, que ilumina con singular claridad este asunto.

Los *bhikkhus* le preguntan a Khemaka si ve un Yo en los cinco agregados o algo perteneciente al Yo. Khemaka contesta: "No". Aquellos le dicen entonces que si es así, él ha de ser un *Arahant* exento de todas las impurezas. Pero Khemaka les confiesa que aunque no haya un Yo, no es por ello un *Arahant* exento de todas las impurezas, y agrega: "Oh amigos, con respecto a los cinco agregados del apego tengo la sensación "YO SOY", empero, no veo claramente: "esto es YO SOY". Luego les explica que lo que él llama "YO SOY" no es materia, ni sensación, ni percepción, ni formaciones mentales, ni conciencia, ni tampoco algo al exterior de estas. Mas, a pesar de que tiene la sensación "YO SOY", respecto de los cinco agregados del apego, no puede ver claramente: "esto es YO SOY"⁴⁰.

Dice Khemaka que esto es como el perfume de una flor: el perfume no es ni de los pétalos, ni del color, ni del polen, sino de la flor. Declara, además, que aun en la persona que ha alcanzado las primeras etapas de la experiencia espiritual, persiste esta sensación del "YO SOY". Pero, más tarde, cuando es mayor el grado de su progreso, dicha sensación desaparece totalmente de ella, tal como desaparece, después de cierto tiempo, el olor químico de la ropa recién lavada, que es guardada en un cofre.

Leemos en el texto que esta conversación resultó tan instructiva y útil para ellos que, al final de la misma, todos, incluso Khemaka, se convirtieron en *Arahant* exentos de todas las impurezas y, así, se libraron del "YO SOY".

Según la enseñanza del Buddha, es un error tanto sostener "no tengo un Yo" (teoría del aniquilamiento) cuanto "tengo un YO" (teoría del eternalismo), porque ambos juicios son lazos y surgen de la falsa idea del "YO SOY". Con respecto a la cuestión del *anatta*, lo correcto es no sustentar opiniones o puntos de vista, sino tratar de ver las cosas tal cual son, de un modo objetivo, sin ideaciones; ver que lo que suele llamarse "Yo" o "ser" es tan sólo una combinación de agregados físicos y mentales que actúan conjunta e interdependientemente en un flujo de cambios momentáneos, dentro de la ley de causa y efecto, y que en la totalidad de la existencia no hay nada permanente, imperecedero, inmutable o eterno.

Naturalmente surge aquí otra pregunta: ¿Si no existe el *Atman* o Yo, quién recibe el resultado del *karma* (acciones)? Nadie puede contestar mejor esta pregunta que el Buddha mismo, pues cierta vez en que un *bhikkhu* le preguntó esto, el Buddha le dijo: "Os he enseñado, oh *bhikkhus*, a ver la condicionalidad en todas partes y en todas las cosas"⁴¹.

La enseñanza del Buddha sobre *anatta*, la inexistencia del alma o no-yo, no debe ser considerada como negativa o nihilista, pues del mismo modo que el Nirvana es la Verdad, la Realidad, así también ella es la Verdad, la Realidad; y la Realidad no puede ser negativa. Lo negativo es la falsa creencia en un Yo imaginario e inexistente. La enseñanza del *anatta* disipa la oscuridad de las falsas creencias y engendra la luz de la sabiduría. No es negativa, porque como dijera Asanga pertinentemente: "Existe el hecho de la no-yoidad (*nairatmyastita*)"⁴².

³⁹. S. III (PTS), pág. 126 y sgs.

⁴⁰. Esto es lo que piensa actualmente mucha gente acerca del Yo.

⁴¹. M. III (PTS), pág. 19; S. III, pág. 103.

⁴². *Abhisamuc.*, pág. 31.

Capítulo VII

"MEDITACIÓN" O CULTURA MENTAL: *BAHAVANA*

Dijo el Buddha: "Oh bhikkhus, existen dos clases de enfermedad. ¿Cuáles son esas dos? Una, es enfermedad física; la otra enfermedad mental. Por lo que parece, hay personas que tienen la dicha de estar libres de la enfermedad física durante un año o dos... o aun durante cien o más. Empero, oh bhikkhus, pocos son los que en este mundo gozan un solo instante de la libertad de la enfermedad mental, salvo quienes están exentos de todas las impurezas mentales (esto es, los *Arahants*)¹".

La enseñanza del Buddha, particularmente su senda de la "meditación", aspira a proporcionar un estado de perfecta salud mental, de equilibrio y tranquilidad. Lamentablemente, ninguna parte de la enseñanza del Buddha ha sido más mal comprendido que la "meditación", tanto por los budhistas como por los no-budhistas. Cuando la palabra "meditación" es mencionada, al pronto se piensa en un escape de las actividades cotidianas de la vida, y que apartado del concurso de la gente, uno adopta una posición particular, cual una estatua, permaneciendo absorto en pensamientos de tipo místico o misterio, o en estado de hipnosis. La verdadera "meditación" budhista no significa de ningún modo esta clase de evasión. Pero la enseñanza del Buddha sobre este tema fue tan mal comprendida que, más tarde, la senda de la "meditación" perdió su brillo inicial y degeneró en una suerte de ritual (o ceremonia) casi técnico en su rutina².

Mucha gente se interesa por la meditación o el yoga para lograr poderes espirituales o místicos que otros no poseen, como ser el "tercer ojo". ¡Hace tiempo hubo en la India una monja budhista que trataba de desarrollar el poder de ver con los oídos, a pesar de que poseía el "poder" de una vista perfecta! Siempre se trata de un deseo o "sed" de poder.

La palabra "meditación" es un pobrísimo sustituto del término original *bhavana*, que significa "cultura" o "desarrollo", es decir, cultura o desarrollo mental. Hablando apropiadamente, la *bhavana* es cultura mental en el sentido más amplio de la palabra. Su propósito es limpiar la mente de toda suerte de impurezas y perturbaciones tales como el deseo sensual, el odio, la mala voluntad, la indolencia, las preocupaciones, la inquietud y las dudas escépticas; y cultivar cualidades tales como la concentración, la atención, la inteligencia, la voluntad, la energía, la facultad de analizar, la confianza, la alegría y la calma, para conducir finalmente al logro de la sabiduría más elevada que ve las cosas tal cual son y aprehende la Verdad última, el *Nirvana*.

Hay dos clases de meditación. La una, es desarrollo de la concentración mental (*samatha* o *samadhi*) o fijación unificadora de la mente (*cittekaggata*, en pali; *cittaikagrata*, en sánscrito) que, mediante diversos métodos prescritos en los textos, conduce a los estados místicos más elevados, por ejemplo, "la esfera de la Nada" o "la esfera donde no existe ni percepción ni no-percepción". Pero, según el Buddha, todos estos estados místicos son

¹. A. (Colombo, 1929), pág. 276.

². Un texto sobre la meditación intitulado *The Yogavacara's Manual* (editado por Rhys Davis, Londres, 1896), escrito en Ceilán, probablemente hacia el siglo XVIII, demuestra que ya en aquel entonces la meditación había degenerado en un ritual de recitación de fórmulas, encendido de velas, etc. Véase también sobre el ideal ascético en *History of Buddhism in Ceylon*, cap. XII, pág. 199 y sgs., Colombo, 1956, por el presente autor.

creados y producidos por la mente (*samkhata*)³. No tienen nada que ver con la Realidad, la Verdad, el *Nirvana*. Esta forma de meditación ya existía antes del Buddha. Consiguientemente, no es puramente budhista, pero no es por ello excluida del campo de la meditación budhista. Sin embargo, no es esencial para experimentar el *Nirvana*. Antes de su Iluminación, el propio Buddha estudió dichos ejercicios yóguicos bajo la dirección de distintos maestros y alcanzó los más elevados estados místicos; empero, dado que no le proporcionaban ni la completa liberación, ni le facilitaban la penetración profunda en la Realidad última, en ninguno de ellos halló satisfacción. El Buddha juzgó a estos estados místicos sólo como "un feliz vivir en esta existencia" (*ditthadhammasukhavihara*) o "un vivir apacible" (*santavihara*), pero nada más⁴.

Él descubrió entonces la otra clase de "meditación" conocida con el nombre de *vipassana* (sánscrito: *vipasyana* o *vidarsana*), o sea "penetración" en la naturaleza de las cosas, la cual conduce a la completa liberación, a la percepción directa de la Verdad última, al *Nirvana*. Esta es la "meditación" esencialmente budhista, consistente en un método analítico basado en la atención, la toma de conciencia, la vigilancia y la observación.

No es posible, en algunas páginas, hacerle justicia a un tema tan vasto. Sin embargo, vamos a tratar de bosquejar aquí, de una manera práctica, la verdadera "meditación" budhista, o sea cultura o desarrollo mental.

El discurso más importante que el Buddha pronunciara acerca del desarrollo mental ("meditación") lleva el título de *Satipatthana-sutta*, "elevaciones de la atención" (discurso N.º 22 del *Digha-nikaya* y N.º 10 del *Majjhima-nikaya*). Tan venerado es este discurso en la tradición, que no sólo es recitado regularmente en los monasterios sino también en los hogares budhistas, donde sentados en círculo, los miembros de la familia lo escuchan con profunda devoción. Asimismo, suele ser recitado con frecuencia por los *bhikkhus* junto al lecho de un moribundo, con el fin de purificar sus últimos pensamientos⁵.

Las maneras de "meditar" indicadas en el discurso mencionado, no se apartan de la vida ni la evitan, sino que, por el contrario, todas están relacionadas con nuestra vida, nuestras actividades cotidianas, nuestras penas y alegrías, nuestras palabras y pensamientos, nuestras ocupaciones morales e intelectuales.

Por ello el mismo está dividido en cuatro secciones principales: la primera guarda relación con nuestro cuerpo (*kaya*), la segunda con nuestras emociones y sensaciones (*vedana*), la tercera con nuestra mente (*citta*) y la cuarta con diversos asuntos morales e intelectuales (*dhamma*).

Téngase bien presente que cualquiera sea la forma de "meditación", lo esencial es la atención, la toma de conciencia (*sati*) y la observación (*anupassana*).

Uno de los ejemplos de "meditación" más conocidos, difundidos y prácticos, relacionados con el cuerpo, es "la atención a la inspiración y la espiración de la respiración" (*anapanasati*). Sólo para esta meditación el texto prescribe una posición especial y definida. En lo que atañe a las otras formas de "meditación" expuestas en el *sutta* de que se trata, podéis sentaros, permanecer de pie, caminar, acostaros o como más os agrade. Pero, según el texto, para practicar la atención a la inspiración y la espiración de la respiración, uno debe sentarse "con las piernas cruzadas, mantener el cuerpo erecto y estar alerta". Sin embargo, sentarse con las piernas cruzadas no es fácil ni cómodo para toda la gente, especialmente para los occidentales. Por consiguiente, a quienes les resulte difícil adoptar dicha postura,

³. Véase pág. 62.

⁴. Véase el *Sallekha-sutta*, N.º 8 del M.

⁵. Véase en el apéndice, págs. 122-132, traducción abreviada de este *sutta*. (*N. del E.*)

pueden sentarse en una silla "con el cuerpo erecto y permanecer alertas". Para practicar este ejercicio es absolutamente necesario que el meditador se sienta con el busto derecho, pero no tenso, dejando descansar cómodamente sus manos en el regazo. Habiendo adoptado esta posición, podéis ya sea cerrar los ojos o dirigir la mirada hacia la punta de la nariz; proceded como más os convenga.

Día y noche inhaláis y exhaláis el aire, empero, nunca tenéis conciencia de ello; nunca, ni siquiera un instante, concentráis vuestra mente en esta función. Pero ahora lo haréis: inspirad y espirad tal como soléis hacerlo habitualmente; luego concentrad vuestra mente en la inspiración y la espiración. Vuestra respiración puede ser ora profunda, ora corta. Esto no tiene ninguna importancia. Respirad normal y naturalmente. Lo único importante es que cuando las respiraciones son profundas tengáis conciencia de ello, y asimismo cuando estas son cortas. Dicho de otra manera, vuestra mente debe estar totalmente concentrada en la respiración, con el fin de que seáis conscientes de todos sus movimientos y cambios. Olvidad todo lo demás, lo que os rodea, el ambiente; no levantéis la vista, no miréis nada. Tratad de practicar este ejercicio durante cinco o diez minutos.

Al principio os resultará extremadamente difícil concentraros en la respiración y quedaréis atónitos comprobando cuán mudable es vuestra mente; no se está quieta. Empezáis a pensar en distintas cosas, oís los sonidos exteriores, y quizá os desaniméis y desilusionéis. Pero si continuáis practicando este ejercicio dos veces por día, por la mañana y la tarde, durante cinco o diez minutos cada vez, poco a poco, vuestra mente se concentrará en la respiración. Así, después de cierto tiempo, experimentaréis esa fracción de segundo en que vuestra mente está concentrada en la respiración de un modo total, y ya no oiréis los ruidos cercanos, ni ningún mundo exterior existirá para vosotros. Esta fracción de segundo será una experiencia tan grande, tan colmada de alegría, de felicidad y de tranquilidad, que desearéis prolongarla; mas aun no podréis. Empero, si seguís practicando este ejercicio con regularidad, lograréis repetir muchas veces esta experiencia, durante períodos de progresiva duración. Este es el momento en que os sumergís completamente en la atención a vuestra respiración. Tener presente que mientras seáis conscientes de vosotros mismo no podréis concentraros en nada.

Este ejercicio de la atención a la respiración, que es una de las prácticas más simples y fáciles, tiene por objeto desarrollar la concentración que conduce a realizaciones altamente mística (*dhyana*). Además, el poder de la concentración es de capital importancia para cualquier comprensión profunda, penetración, percepción directa de la naturaleza de las cosas, incluso para la experiencia del *Nirvana*.

A más de todo esto, los resultados de dicho ejercicio son inmediatos: resulta benéfico tanto para vuestra salud física, laxitud, sueño profundo, cuanto para la eficiencia en la tarea cotidiana. Os sosiega y tranquiliza. Mismo cuando estáis nerviosos y excitados, si lo practicáis durante alguno minutos, comprobaréis que os calmáis y apaciguáis inmediatamente. Tendréis la impresión de despertar de un sueño reparador.

Otra forma de "meditación" (desarrollo mental) muy importante, práctica y útil, consiste en permanecer alertas a todo lo que hacéis; ya sea verbal o físicamente, durante la rutina de vuestra vida privada, pública o profesional. Cuando camináis, estáis de pie, sentados, acosados o durmiendo; cuando miráis en torno, os vestís, habláis o guardáis silencio, coméis o bebéis, y aun respondiendo a los llamados de la naturaleza; cuando realizáis estas o cualesquiera otras actividades o acciones, debéis tener plena conciencia de la acción que ejecutáis a cada momento. Es decir, debéis vivir en el momento presente, en la acción presente. Esto no significa que no debáis pensar en el pasado o en el futuro; por el

contrario, pensaréis en ellos relacionándolos con el momento presente, con la acción presente.

Por lo general, la gente no vive en sus acciones, no vive en el presente, sino que vive en el pasado o en el futuro. Aunque parezca que está realizando algo aquí y ahora, mentalmente está viviendo en otra parte: en sus imaginarios problemas y preocupaciones; y, generalmente, en los recuerdos del pasado o los deseos y especulaciones acerca del futuro. Por tanto, no vive en lo que hace a cada momento, ni disfruta de ello. De ahí que se sienta infeliz y disconforme con el momento presente, con la tarea que realiza; por ende, no puede entregarse de un modo total a lo que aparentemente está haciendo.

Es un espectáculo muy común ver en un restaurante a un hombre que lee mientras come; y tenéis la impresión que es una persona tan ocupada que ni siquiera tiene tiempo para comer, y os preguntáis si está leyendo o está comiendo. Acaso pueda pensarse que hace ambas cosas a la vez; pero, en realidad, no hace ni la una ni la otra, ni tampoco disfruta de ellas. Su mente está tensa y turbada; no disfruta de lo que está haciendo en ese momento ni vive en el presente, sino que, inconsciente y tontamente, trata de huir de la vida. Sin embargo, esto no quiere decir que uno no deba conversar con un amigo durante el almuerzo o la cena.

Por más que tratéis os será imposible eludir la vida. En tanto que vivís, ya sea en la ciudad o en una gruta lejos de la sociedad, debéis afrontarla y vivirla. La verdadera vida es el momento presente, y no los recuerdos del pasado que ya se ha esfumado, ni los sueños sobre el futuro que aun no ha nacido. Quienquiera que viva en el momento presente, ese vive la verdadera vida y es el más feliz de los seres.

Cuando en cierta ocasión le preguntaron al Buddha por qué sus discípulos, quienes llevaban una vida simple, tranquila y comían una sola vez al día, eran tan radiantes, el Buddha respondió: "No se arrepienten del pasado, ni cavilan acerca del futuro, sino que viven en el presente. Por tanto, están radiantes. Al cavilar sobre el futuro y arrepintiéndose del pasado, los tontos se secan cual junquillo cortado (al sol)⁶".

Atención o toma de conciencia no significa que debáis pensar "yo hago esto" o "yo hago aquello" y tener conciencia de ello. Todo lo contrario, pues tan pronto como pensáis "yo hago esto", os volvéis consciente de vosotros mismos y no vivís en la acción, sino en la idea del "yo hago" y, consecuentemente, vuestra tarea se malogra. Debéis olvidaros completamente de vosotros mismos y sumergiros en lo que hacéis. En el instante en que un orador tiene conciencia de sí mismo y piensa: "Le estoy dirigiendo la palabra a un auditorio", surge en él la turbación y pierde el hilo de la narración. Pero cuando se olvida de sí mismo en el discurso, en el tema, entonces obra con su máxima habilidad, habla bien y explica claramente el asunto. Todas las grandes obras -artísticas, poéticas, intelectuales y espirituales- son realizadas cuando sus creadores se hallan completamente sumergidos en sus acciones; cuando se olvidan de sí mismos y están libres de la autoconciencia.

Dicha atención, dicha toma de conciencia, con respecto a nuestras acciones, que el Buddha enseñara, es vivir en el momento presente. (Esta es también la senda del Zen, el cual está esencialmente basado en esta enseñanza.) Aquí, en esta forma de "meditación", para desarrollar la atención, no es necesario que realicéis algo especial, sino únicamente estar atentos y vigilantes a todo lo que hacéis. No debéis perder ni un solo minuto de vuestro precioso tiempo en esta "meditación" particular: debéis cultivar siempre, día y noche, la atención, la toma de conciencia, acerca de todas las actividades que ejecutáis durante vuestra existencia cotidiana. Las dos clases de "meditación" analizadas están relacionadas con nuestro cuerpo.

⁶. S. I (PTS), pág. 5.

Luego tenemos un modo de practicar el desarrollo mental ("meditación") respecto de todas nuestras emociones y sensaciones, ya sean agradables, desagradables o neutras. Permítasenos citar solamente un ejemplo: cuando experimentáis una sensación de infelicidad vuestra mente está sombría, confusa, deprimida y de ella desaparece toda lucidez. En algunos casos, ni siquiera os dais cuenta por qué os embarga esa sensación de infelicidad; a no preocuparos por vuestras penas, sino tratar de ver con claridad por qué ha surgido en vosotros la sensación de tristeza, de preocupación e infelicidad. Tratad de examinarla como si lo hicierais desde el exterior, sin ninguna reacción subjetiva; es decir de la misma manera que procede un científico cuando observa un objeto. Esto es, que aquí tampoco debéis considerar la sensación subjetivamente como "mi sensación", sino objetivamente como "una sensación". A más de esto, es preciso que olvidéis nuevamente la falsa idea del "yo". Cuando veis tanto su naturaleza cuanto cómo surge y desaparece, vuestra mente tórnase imparcial con respecto a esta sensación; vuélvese desapegada y libre. Óbrese de la misma manera en lo que atañe a todas las emociones y sensaciones.

Analicemos ahora la "meditación" relacionada con nuestras mentes. Debéis ser totalmente conscientes si vuestra mente es apasionada o desapasionada; si está dominada por el odio, la mala voluntad o los celos; si está colmada de amor y compasión y así sucesivamente. Es menester reconocer que muchas veces tenemos miedo o vergüenza de mirar nuestras mentes; por tanto, preferimos evitar tal examen. Uno debería ser suficientemente valiente y sincero para mirar su mente del mismo modo que mira su cara en el espejo⁷.

No es esta una actitud de ponerse a criticar, juzgar o discriminar entre lo verdadero y lo falso o lo bueno y lo malo, sino se trata simplemente de observar, vigilar y examinar, pues aquí actuáis como científicos, y no como jueces. Cuando observáis vuestra mente y veis con claridad su verdadera naturaleza, os volvéis imparciales acerca de sus emociones, sentimientos y estados, así, os desapegáis y llegáis a ser libres; con que podéis ver las cosas tal cual son.

Permítasenos dar un ejemplo. Supongamos que estáis verdaderamente coléricos, dominados por la ira, la mala voluntad y el odio. Ahora bien, resulta curioso y paradójico que la persona colérica no tenga realmente conciencia de que está colérica, ni le preste atención a su cólera. Pero en el instante en que se torna consciente de la presencia de este estado en su mente, cuando ve su cólera, se vuelve, por decir así, tímida y avergonzada y comienza a apaciguarse. Debéis examinar su naturaleza, cómo surge y desaparece ese odio. Asimismo, recordad que aquí tampoco hay que pensar "estoy colérico" o "en mi cólera", sino tener conciencia del estado de una mente colérica y estar atento al mismo. Sólo observáis y examináis, de un modo objetivo, una mente dominada por la cólera. Esta es la actitud que se debe adoptar en lo tocante a todos los sentimientos, emociones y estados mentales.

Luego hay una forma de "meditación" sobre temas éticos, espirituales e intelectuales. Todos nuestros estudios, lecturas, discusiones, conversaciones y reflexiones acerca de tales temas, están incluidos en esta meditación. Leer este libro y pensar profundamente en los temas en él expuestos, constituye una forma de meditación. Ya hemos visto que la conversación entre Khemaka y un grupo de *bhikkhus* fue un tipo de meditación que los condujo a la experiencia del *Nirvana*⁸.

Por lo tanto, según esta forma de meditación, podéis estudiar los cinco impedimentos (*nivarana*), así como pensar y reflexionar en ellos, que son:

⁷. M. I (PTS), pág. 100.

⁸. Véase más arriba pág. 49.

- 1) Codicia sensual, sensualidad (*kamacchanda*).
- 2) Mala voluntad, odio o cólera (*vyapada*).
- 3) Torpeza y pereza (*thina-middha*).
- 4) Agitación y congoja (*uddahacca-kukkucca*).
- 5) Dudas escépticas (*vicikiccha*).

Tales elementos son considerados como obstáculos para el logro de cualquier clara comprensión y, en realidad, de todo progreso. Cuando uno es dominado por estos obstáculos y no sabe cómo librarse de ellos, es imposible que distinga lo verdadero de lo falso o el bien del mal.

Asimismo, se puede "meditar" en los siete factores de la Iluminación (*Bojjhanga*), a saber:

- 1) Atención (*sati*), es decir, estar atento a todos los actos y acciones, tanto físicos como mentales, y tener conciencia de ellos; de acuerdo con lo expresado más arriba.
- 2) Investigación y busca de los diversos problemas sobre la doctrina (*dhamma-vicaya*). Este factor incluye nuestros estudios, lecturas, investigaciones, discusiones y conversaciones sobre temas religiosos, éticos y filosóficos.
- 3) Energía (*viriya*), o sea trabajar con determinación hasta alcanzar la meta.
- 4) Alegría (*piti*). Esta cualidad es totalmente contraria a la actitud mental pesimista, sombría y melancólica.
- 5) Relajación (*passadhi*) física y mental. No hay que ponerse tenso ni física ni mentalmente.
- 6) Concentración (*samadhi*); conforme ya la hemos analizado.
- 7) Ecuanimidad (*upekka*), es decir, ser capaz de afrontar todas las vicisitudes de la vida con calma mental y sin turbación.

Lo esencial para cultivar estas cualidades es un deseo genuino, voluntad o inclinación. En los textos se describen otras condiciones, tanto materiales como espirituales, que contribuyen al desarrollo de cada una de dichas cualidades.

También se puede "meditar" sobre temas como los cinco agregados, analizando la pregunta: "¿Qué es el ser?" o esta otra "¿Qué es eso que llamo yo?" o bien en las cuatro Nobles Verdades, de acuerdo como las hemos expuesto más arriba. El estudio y la investigación de tales temas, constituyen esta cuarta forma de meditación que conduce a la aprehensión de la Verdad última.

Además de los aquí expuestos, hay muchos más temas de meditación que, según la tradición, son cuarenta en total. Entre ellos cabe mencionar, en particular, los cuatro estados sublimes (*Brahma-vihara*): 1) esparcir amor y benevolencia (*metta*)⁹ universales, sin límite ni discriminación, hacia todos los seres vivientes, "como una madre ama a su único hijo"; 2) compasión (*karuna*) por todos los seres que sufren, padecen tribulación y están afligidos; 3) simpatía, dicha (*mudita*) por la felicidad de los demás, y 4) ecuanimidad (*upekka*) ante todas las vicisitudes de la vida.

⁹. Véase el *Mettasutta* en el apéndice, pág. 112. (*N. del E.*)

Capítulo VII

LO QUE EL BUDDHA ENSEÑÓ Y EL MUNDO ACTUAL

Hay quienes creen que el buddhismo es un sistema tan excelso y sublime, que su puesta en práctica por los hombres y las mujeres comunes es imposible en este nuestro mundo del trabajo cotidiano; y, por consiguiente, si uno desea ser un verdadero buddhista, debe alejarse del mundo, retirándose en un monasterio o en un lugar donde reine la tranquilidad.

Esta concepción totalmente errónea, es debida, evidentemente, a la carencia de un conocimiento cabal de la enseñanza del Buddha. La gente se apresura a sacar tales conclusiones precipitadas y falsas, ya sea de lo que oye o de la lectura ocasional de un libro sobre el buddhismo, cuyo autor, por no haber captado el tema bajo todos sus aspectos, lo presenta de un modo parcial y superficial. Pero la enseñanza del Buddha no sólo está destinada a los monjes que habitan los monasterios, sino también a los hombres y a las mujeres comunes que viven la vida en familia. El Noble Óctuple Sendero, la norma de vida buddhista, es accesible a todos, sin distinción alguna.

La mayoría de la gente no puede convertirse en monje, ni retirarse en una gruta o un bosque. Por consiguiente, por más noble y puro que sea el buddhismo, carecería de todo significado para las grandes masas de la humanidad, si estas no pudiesen seguirlo en su vida cotidiana, en el corazón del mundo moderno. Mas si comprendéis correctamente el espíritu del buddhismo (y no sólo su letra), podéis, por cierto, seguirlo y practicarlo al mismo tiempo que vivís la vida de un hombre común.

Quizá a algunos les resulta más fácil y conveniente aceptar el buddhismo, si viven en un lugar distante y apartado del concurso de la gente. Empero, otros pueden juzgar que tal retiro embota a todo su ser, tanto física cuanto mentalmente y, por ende, que el mismo es desfavorable para el desarrollo de su vida espiritual e intelectual.

El verdadero renunciamiento no consiste en huir físicamente del mundo. Sariputta, el discípulo principal del Buddha, dijo que aunque un hombre viva en un bosque consagrado a las prácticas ascéticas, es posible que esté colmado de impurezas y máculas; y que otro, a pesar de vivir en una villa o ciudad, sin practicar ninguna disciplina ascética, puede tener una mente pura y exenta de toda mácula. De los dos, declaró Sariputta, el hombre que vive con pureza en la villa o la ciudad es muy superior y más grande que el que mora en el bosque, teniendo pensamientos impuros¹.

La creencia corriente de que para seguir la enseñanza del Buddha hay que alejarse del mundo, es un concepto erróneo y, en realidad, una defensa inconsciente para no practicarla. La literatura buddhista contiene numerosas referencias acerca de hombres y mujeres que, llevando la común y normal vida de familia, practicaron con buen éxito lo que el Buddha enseñó y experimentaron el *Nirvana*. Cierta vez, el errante Vacchagotta -a quien conocimos en el capítulo sobre la doctrina del *anatta*- le preguntó directamente al Buddha si existían laicos y laicas, quienes a la vez que vivían la vida familiar, seguían con feliz resultado su enseñanza y lograban alcanzar los más elevados estados espirituales. El Buddha le contestó,

¹. M. I (PTS), págs. 30-31.

de un modo categórico, que los hombres y las mujeres en tales condiciones no eran ni uno ni dos, ni cien, ni doscientos, ni quinientos, sino muchos más².

Es probable que a ciertas personas les agrade vivir en el retiro, en un lugar tranquilo, lejos del ruido y la agitación. Empero, es ciertamente más laudable y valiente aquel que practica el buddhismo viviendo con sus semejantes, ayudándoles y sirviéndoles. Quizá en algunos casos, con miras al medro de la mente y el carácter, resulte útil vivir temporalmente en el retiro para un preliminar adiestramiento moral, espiritual e intelectual, con el fin de tener luego la fuerza de ánimo para abandonarlo y ayudar a otros. Pero si uno vive siempre en soledad pensando únicamente en la propia felicidad y "salvación", sin preocuparse por sus semejantes, ello no es obrar según la enseñanza del Buddha, cuyos fundamentos son el amor, la compasión y el servicio de los demás.

Acaso aquí se pregunte: ¿Si es posible practicar el buddhismo llevando la vida común de un laico, por qué el Buddha fundó el *Sangha*, la Orden de los monjes? Los que desean dedicar su vida no sólo al propio desarrollo espiritual e intelectual, sino también a servir a los demás, la Orden les brinda la oportunidad de poder llevarlo a cabo. No se puede esperar que un laico con cargas de familia consagre todo su tiempo a servir a sus semejantes; empero, dado que está libre de dichas responsabilidades, así como de cualquier otra ligadura mundana, el monje puede poner en práctica la advertencia del Buddha, es decir, consagrar totalmente su vida "para el bien de la mayoría, para la felicidad de la mayoría". De este modo, en el curso de la historia, el monasterio buddhista se ha convertido no solamente en un centro espiritual, sino aun en un centro de estudio y cultura.

El *Sigala-sutta*, N.º 31 del *Digha-nikaya*³, demuestra lo grande que es el respeto manifestado por el Buddha hacia la vida del laico, su familia y las relaciones sociales.

Un joven llamado Sigala solía adorar a los seis puntos cardinales del cielo -este, sur, oeste, nadir y cenit⁴- como obediencia a la última voluntad de su padre moribundo. El Buddha se dirigió a este joven diciéndole que en la "noble disciplina" (*ariyassa vinaye*) de su enseñanza, tales regiones tenían otro significado: el este es los padres; el sur es los maestros; el oeste es la esposa y los hijos; el norte es los amigos, los parientes y los vecinos; el nadir es los sirvientes, los obreros y empleados, y el cenit es los religiosos.

Dijo el Buddha: "Uno debe venerar a estas seis regiones". La palabra "venerar" (*namasseyya*), empleada aquí, es muy significativa, porque se "venera" lo sagrado, lo digno de reverencia, amor y respeto. Y los seis grupos familiares y sociales arriba mencionados, son considerados en el buddhismo como sagrados, dignos de respeto y veneración. Pero, ¿cómo hay que "venerarlos"? El Buddha declara que sólo pueden ser "venerados" cumpliendo los deberes que uno tiene para con ellos, los cuales explica en este discurso a Sigala:

Primero: los padres son sagrados para los hijos. Dice el Buddha: "A los padres se les llama Brahma" (*Brahmati matapitaro*). En el pensamiento hindú, el término *Brahma* indica la concepción más elevada y más sagrada, y el Buddha incluye en él a los padres. De ahí que, actualmente, en las buenas familias buddhistas, los niños "adoren" literalmente a sus padres cada día, por la mañana y la noche. Además, de acuerdo con la "noble disciplina" deben cumplir ciertos deberes: cuidar de sus padres en la vejez; hacer por ellos todo lo que sea necesario; conservar la tradición de la familia; proteger los bienes ganados por sus padres y,

². *Ibid.*, (PTS), pág. 490 y sgs.

³. Véase en el apéndice, págs. 116-121, versión abreviada de este discurso. (*N. del E.*)

⁴. La adoración de las potencias celestes es una costumbre antiquísima de los pueblos indoeuropeos, que aun perdura. El rito consiste en reverenciar a los puntos cardinales del cielo con las manos juntas, suplicándoles a las fuerzas divinas una gracia, la prolongación de un bien presente, etc. (*N. del T.*)

después de la muerte de estos, realizar en su memoria los ritos funerarios. Los padres tienen a su vez ciertas responsabilidades para con sus hijos: alejarlos del mal; encaminarlos hacia el bien; darles una buena educación; hacerles contraer matrimonio con descendientes de familias respetables, y en el momento oportuno, ponerlos en posesión de los bienes.

Segundo: relaciones entre maestro y discípulo. El discípulo debe respetar y obedecer a su maestro; si ello es preciso, debe atender a todas sus necesidades y estudiar diligentemente. En cuanto al maestro, debe adiestrar y educar convenientemente a su discípulo; enseñarle bien; introducirle en el círculo de sus amistades, y cuando la educación del discípulo ha finalizado, debe tratar de velar por la seguridad de este o hallarle un empleo.

Tercero: relaciones entre marido y mujer. El amor que une a los esposos es considerado casi como religioso y sagrado. Es llamado *sadara Brahmacariya* "la sagrada vida de familia". Adviértase también aquí el uso de la voz Brahma: indica el elevado respeto tributado a este vínculo. Tanto los esposos como las esposas se deben fidelidad, devoción y respeto mutuos; existen, además, ciertos deberes que han de cumplir el uno para con el otro: el esposo debe honrar siempre a su esposa y nunca faltarle el respeto que esta merece; debe amarla y serle fiel; fijar sólidamente su posición y comodidad, y asimismo hacerla feliz regalándole adornos, vestidos y joyas. (El hecho de que el Buddha ni siquiera olvidó mencionar los regalos que el marido tiene que hacerle a su esposa, demuestra cuán comprensivos y simpáticos eran sus sentimientos hacia las emociones humanas comunes.) La esposa debe a su vez cuidar de todo lo atinente a la casa; debe agasajar a los invitados, los visitantes, los amigos, los parientes y los empleados; debe amar a su esposo y serle fiel; debe proteger lo que este gana, así como obrar hábil y animosamente en la realización de todas sus actividades.

Cuarto: relaciones entre amigos, parientes y vecinos. Estos deben practicar la hospitalidad y la caridad mutuas; deben hablarse afable y cortésmente; deben trabajar recíprocamente para su bienestar; tratarse con igualdad; entre ellos no debe existir la discordia, y tanto en la pobreza como ante el peligro, deben ayudarse los unos a los otros.

Quinto: relaciones entre amo y sirviente. El amo o empleador tiene ciertas obligaciones para con su sirviente o empleado: el trabajo debe ser asignado según la destreza y la capacidad de este; debe pagarle un salario conveniente; proporcionarle asistencia médica y, ocasionalmente, darle donativos y adehalas. Por su parte, el sirviente o empleado, debe ser diligente y no perezoso, honesto, obediente; no debe engañar a su amo y ser activo en el cumplimiento de su trabajo.

Sexto: relaciones entre religiosos (lit. reclusos y brahmanes) y laicos. Estos últimos deben sustentar a los religiosos con bondad y respeto. En cuanto a los religiosos, deben, con amor, comunicar a los laicos el conocimiento y la instrucción, así como guiarlos en la buena senda, alejándolos del mal.

Comprobamos, en consecuencia, que la vida del laico, tanto en lo que atañe a su familia cuanto a sus relaciones sociales, se halla incluida en la "noble disciplina", y encuadrada dentro de la norma de vida budhista, tal como el Buddha la trazó.

Así, en el *Samyutta-nikaya*, uno de los textos pali más antiguos, Sakka, el rey de los dioses (*devas*), declara que no sólo venera a los monjes que lleven una vida santa, sino también a los "discípulos laicos (*upasaka*) que ejecutan acciones meritorias, son virtuosos y sustentan a sus familias con rectitud⁵".

Si uno desea convertirse en budhista, no necesita practicar ceremonias de iniciación, ni recibir bautismo alguno. (Mas para llegar a ser *bhikkhu*, o sea un miembro de la Orden del

⁵. S. I (PYS), pág. 234.

Sangha, es menester someterse a un largo entrenamiento disciplinario y educativo.) Si uno comprende la enseñanza del Buddha, si tiene la convicción de que la misma es la recta Senda y se esfuerza en seguirla, entonces ya es budhista. Pero, según la antigua e ininterrumpida tradición existente en los países budhistas, sólo es considerado como budhista aquel que ha tomado su refugio en el Buddha, en el *Dhamma* (su Enseñanza) y en el *Sangha* (la Orden de los monjes) -llamados generalmente "La Triple Joya"- y se compromete, recitando las fórmulas expuestas en los textos antiguos, a observar "los cinco preceptos" (*pañca-sila*), es decir, las obligaciones mínimas del laico budhista: 1) no destruir vidas; 2) no robar; 3) no cometer adulterio; 4) no decir mentiras, y 5) no tomar bebidas embriagantes. Durante las ceremonias religiosas, unidos en congregación, los budhistas suelen recitar dichas fórmulas bajo la dirección de un monje.

No existen ni ritos ni ceremonias externos que el budhista esté obligado a efectuar. El budhismo es una norma de vida, y lo esencial es seguir el Noble Óctuple Sendero. Pero, naturalmente, en todos los países budhistas hay simples y hermosas ceremonias que tienen lugar durante acontecimientos religiosos⁶. En los monasterios, donde los budhistas van a venerar, ofrendar flores, encender lámparas, así como quemar incienso, hay *stupas* o *dagabas*⁷, árboles Bo y templetos que cobijan estatuas del Buddha. Sin embargo, esto no debe compararse con la adoración de las religiones teístas; es solamente una manera de rendir homenaje a la memoria del Maestro que enseñó la Senda. Aunque estas observancias tradicionales no son esenciales, resultan válidas por el hecho de que satisfacen ciertas emociones y necesidades religiosas de los menos adelantados, tanto intelectual como espiritualmente, y constituyen para ellos una ayuda gradual a lo largo del Sendero.

Los que piensan que al budhismo sólo le interesan las ideas excelsas, la elevada moral y el pensamiento filosófico, e ignora el bienestar social y económico de la gente, están equivocados. El Buddha se interesaba por la felicidad de los hombres. Él sostenía que sin una vida pura basada en principios morales y espirituales, la felicidad era imposible. Mas sabía que era difícil llevar tal vida cuando reinaban condiciones materiales y sociales desfavorables.

El budhismo no considera al bienestar material como un fin en sí mismo, sino únicamente como un medio hacia un fin -un fin más elevado y más noble. Pero es un medio indispensable; indispensable para alcanzar una meta más elevada en la consumación de la felicidad del hombre. Por consiguiente, el budhismo reconoce la necesidad de ciertas condiciones materiales mínimas par el éxito espiritual, aun las del monje que, en un lugar solitario, se halla sumido en la meditación⁸.

El Buddha no separa la vida del contexto de su fundamento tanto social cuanto económico; la considera como un todo, en todos sus aspectos sociales, económicos y políticos. Su enseñanza sobre problemas éticos, espirituales y filosóficos es bastante conocida; empero, poco se sabe, especialmente en Occidente, acerca de su enseñanza relacionada con asuntos sociales, económicos y políticos. Sin embargo, a lo largo de los textos budhistas antiguos hay numerosos discursos que tratan de ellos. Permítasenos dar sólo algunos ejemplos.

⁶. La fiesta budhista más importante es denominada *Vesak*, la cual se lleva a cabo el día de la luna llena del mes de mayo de cada año; en la misma se celebra el nacimiento, la Iluminación y la muerte del Buddha. (*N. del T.*)

⁷. Véase significado de estas voces en el glosario.

⁸. MA. I (PTS), pág. 200. (Los monjes budhistas o miembros de la Orden del *Sangha*, no deben poseer bienes personales, pero tienen derecho a los bienes comunales [*sanghika*].)

El *Cakkavattisihanada-sutta*, N.º 26 del *Digha-nikaya*, afirma claramente que la pobreza (*daliddiya*) es la causa de la inmoralidad y de crímenes tales como el robo, la falsedad, la violencia, el odio, la crueldad, etcétera. Tanto los reyes de la antigüedad cuanto los gobiernos de nuestro días, han buscado la supresión del crimen mediante el castigo. El *Kutadanta-sutta* del *nikaya* citado, expresa cuan fútil es este método y niega que el mismo pueda tener éxito. En lugar de ello, el Buddha sugiere que para erradicar el crimen es preciso mejorar las condiciones económicas del pueblo: proveer de grano y otras facilidades agrícolas a los granjeros y labradores, poner capitales a disposición de los mercaderes y de todos los que negociaren, así como pagar salarios adecuados a los empleados. Cuando el pueblo esté así provisto de los medios para obtener un ingreso suficiente, estará satisfecho, libre del miedo y la ansiedad y, por consiguiente, en el país reinará la paz y desaparecerá el crimen⁹.

Por eso el Buddha les dijo a los laicos cuan importante era que mejorasen su situación económica. Mas ello no significa que haya aprobado el atesoramiento de la riqueza con aidez y apego, lo cual es contrario a su enseñanza fundamental, ni tampoco que haya dado por buenas todas las maneras de ganarse la vida, pues, como hemos visto más arriba¹⁰, existen ciertos comercios que él condenó como medios de vida nocivos, por ejemplo, la fabricación y la venta de armas.

Cierta vez, un hombre llamado Dighajanu fue a visitar al Buddha y se dirigió a él, diciendo: "Venerable Señor, nosotros somos laicos comunes que vivimos la vida de familia con nuestras esposas e hijos. ¿Podría el Sublime darnos algunas enseñanzas conducentes a la felicidad en este y en el otro mundo?"¹¹. El Buddha le respondió que hay cuatro cosas que conducen al hombre a la felicidad en este mundo: 1) sea cual fuere su profesión (u oficio), debe practicarla hábil, eficiente, consciente y enérgicamente, y asimismo, conocerla bien (*utthana-sampada*); 2) debe proteger sus bienes que, así, ha ganado rectamente con el sudor de su frente (*arakkha-sampada*) (se hace referencia a la protección de los bienes contra los ladrones, etc.; todas estas ideas deben ser consideradas como opuestas a la situación existente en aquel entonces); 3) debe tener buenos amigos (*kalyana-mitta*), fieles, instruidos, virtuosos, liberales e inteligentes, que lo ayuden a permanecer en el recto sendero y a alejarse del mal, y 4) debe gastar razonablemente, de acuerdo con sus rentas, ni mucho ni poco; es decir, que no debe acumular avariciosamente ni ser extravagante. Dicho de otro modo, debe vivir según sus medios (*samajivikata*).

El Buddha expone luego las cuatro virtudes que conducen al laico a la felicidad en el otro mundo: 1) *saddha*: debe tener fe y confianza en los valores morales, espirituales e intelectuales; 2) *sila*: debe abstenerse de destruir o dañar vidas, de robar, de trampear, de cometer adulterio, de mentir e ingerir bebidas intoxicantes; 3) *caga*: debe practicar la caridad y la generosidad, sin sentir apego o aidez por su riqueza, y 4) *pañña*: debe desarrollar la sabiduría que conduce a la completa destrucción del sufrimiento, a la experiencia del *Nirvana*¹².

A veces el Buddha se ocupó él mismo de detalles relacionados con el ahorro y el gasto del dinero; por ejemplo, cuando le dijo al joven Sigala que debía gastar un cuarto de sus

⁹. S. I (Colombo, 1929), pág. 101.

¹⁰. Véase pág. 71.

¹¹. En el buddhismo no existe un más allá eterno, sino estados de felicidad o infelicidad momentáneos, intermedios al renacer. (*N. del T.*)

¹². A. (Colombo, 1929), pág. 786 y sgs.

rentas en sus necesidades cotidianas, invertir la mitad en sus negocios y guardar el último cuarto para cualquier emergencia¹³.

En cierta ocasión, el Buddha le dijo al gran banquero Anathapindika, quien fue uno de sus más devotos discípulos laicos y fundó para él el célebre monasterio de Jetavana, en Savatthi, que existen cuatro clases de felicidad para el laico que lleva la común vida de familia: 1) gozar de la seguridad económica o de suficiente riqueza obtenida de una manera recta (*atthi-sukha*); 2) gastar libremente esa riqueza para sí mismo, su familia, sus amigos y parientes, así como en obras meritorias (*bhoga-sukha*); 3) no tener deudas (*anana-sukha*), y 4) llevar una vida recta, pura, sin cometer mal con el pensamiento, la palabra o la acción (*anavajja-sukha*). Es conveniente advertir que las tres primeras felicidades son de orden económico, y que el Buddha le recordó finalmente al banquero que la felicidad económica y material "no vale ni siquiera la decimosexta parte" de la felicidad espiritual resultante de una vida pura y sin faltas¹⁴.

Los pocos ejemplos que anteceden demuestran que el Buddha consideraba al bienestar económico como un requisito de la felicidad humana, pero que no reconocía al progreso como real y verdadero, si este era únicamente material y falto de un fundamento tanto espiritual cuanto moral. Aunque estimula el progreso material, el buddhismo hace hincapié en el desarrollo del carácter moral y espiritual de la felicidad, con el fin de que una sociedad sea feliz, apacible y esté contenta.

El Buddha era equitativo y claro sobre política, la guerra y la paz. Es un hecho harto sabido, para repetirlo aquí, que el buddhismo defiende y predica la no-violencia y la paz como su mensaje universal, y que no aprueba ninguna clase de violencia o destrucción de vidas. Según el buddhismo, ninguna guerra puede ser llamada "justa", porque este es sólo un término falso que ha sido acuñado y puesto en circulación para justificar y excusar el odio, la crueldad, la violencia y las matanzas. ¿Quién decide qué es lo justo o lo injusto? Los poderosos y los victoriosos son "justos"; los débiles y vencidos son "injustos". Nuestra guerra es siempre "justa", pero la guerra de los otros es siempre "injusta". El buddhismo no acepta esta actitud.

El Buddha no enseñó únicamente la no-violencia y la paz, sino que aun fue a los campos de batalla, y mediante su intervención se evitó la guerra; por ejemplo, en la disputa entre los sakyas y los koliyas, quienes estaban prontos a batirse por cuestiones relacionadas con las aguas del Rohini¹⁵. Y en otra oportunidad sus palabras impidieron que el rey Ajatasattu atacara el reino de los vajjis¹⁶.

En tiempos del Buddha -al igual que en nuestros días- había gobernantes que regían sus países injustamente. El pueblo era oprimido, torturado, perseguido, se le imponían cargas excesivas e infligían crueles castigos. Este trato inhumano conmovía profundamente al Buddha. Por tanto, el *Dhamma-padatthakatha* relata que dirigió su atención al problema del buen gobierno; y sus conceptos no deben ser apreciados como contrarios a las condiciones sociales, económicas y políticas reinantes en aquella época. El Buddha demostró de qué manera un país podía tornarse corrupto, degenerado y desdichado, cuando los dirigentes del mismo, esto es, el rey, los ministros y los funcionarios volvíanse corruptos e injustos. Para

¹³. S. III (Colombo, 1929), pág. 115.

¹⁴. A. (Colombo, 1929), págs 232-233.

¹⁵. Los territorios de los sakyas y los koliyas estaban separados por el río Rohini, y esta disputa tuvo como motivo el derecho sobre el uso de las aguas. (*N. del T.*)

¹⁶. Ajatasattu, rey de Magadha, fue hijo del rey Bimbisara. Los vajjis constituyeron una comunidad formada por varios clanes confederados. (*N. del T.*)

que un país sea feliz, debe tener un gobierno justo. En su enseñanza sobre "los diez deberes del rey" (*dasa-raja-dhamma*), expuesta en el texto llamado *Jataka*¹⁷, el Buddha explica cómo esta forma de gobierno justo puede ser llevado a efecto.

Naturalmente, el término "rey" (*raja*) de antigua cuño, debe ser reemplazado en la actualidad por "gobierno". Por consiguiente, "los diez deberes del rey" pueden aplicarse hoy día a todos los que constituyen un "gobierno": el jefe de Estado, los ministros, los dirigentes políticos, los legisladores y los funcionarios administrativos.

El primero de los "diez deberes del rey" significa, literalmente, practicar la generosidad y la caridad (*dana*). El gobernante no debe sentir ni avidez ni apego por la riqueza y la propiedad, sino que debe donarlas para bienestar del pueblo.

Segundo: un elevado carácter moral (*silā*). Nunca debe destruir vidas, trampear, robar, explotar a otros, cometer adulterio, decir mentiras, ni tampoco tomar bebidas intoxicantes. Vale decir, por lo menos debe observar los cinco preceptos del laico.

Tercero: sacrificar todo por el bien del pueblo (*pariccaga*). Tiene que estar dispuesto a sacrificar toda comodidad personal, así como su nombre y fama, y aun la vida en beneficio del pueblo.

Cuarto: honestidad e integridad (*ajjava*). En el desempeño de sus funciones, debe estar libre del miedo y de todo favor; debe ser sincero en sus intenciones y no engañar al público.

Quinto: amabilidad y dulzura (*maddava*). Debe ser afable con todos en su trato.

Sexto: costumbres austeras (*tapa*). Debe llevar una vida simple, no dejarse sojuzgar por el lujo y practicar el autodominio.

Séptimo: ausencia de odio, de mala voluntad y de aversión (*akkodha*). No debe guardar rencor a nadie.

Octavo: no-violencia (*avihimsa*); lo cual no sólo significa que no debe dañar a nadie, sino que también es su obligación esforzarse en promover la paz precautelando la guerra y todo lo que implique violencia o destrucción de vidas.

Noveno: paciencia, indulgencia, tolerancia y comprensión (*khanti*). Debe ser capaz de soportar, sin encolerizarse, toda suerte de penurias, dificultades e insultos.

Décimo: no-oposición y no-obstrucción (*avirodha*). Es decir, no debe oponerse a la voluntad del pueblo, ni obstruir ninguna medida tendiente al bienestar del mismo. En otras palabras, debe gobernar en armonía con su pueblo¹⁸.

Es inútil decir cuán feliz sería un país si fuese gobernado por hombres dotados de tales cualidades. Mas esto no es una utopía, puesto que en el pasado hubo reyes como Asoka de la India, por ejemplo, que establecieron reinos basados en dichas ideas.

El mundo vive hoy día en un estado de temor, de desconfianza y de tensión constantes. La ciencia ha creado armas cuyo grado de destrucción es inconcebible. Blandiendo esos modernos instrumentos de muerte, las grandes potencias se amenazan y desafían mutuamente; la una jactándose de un modo vergonzoso que podría causar más miseria en el mundo que la otra.

¹⁷. *Jataka*, I, 260, 399; II, 400; III, 274, 320; V, 119,378.

¹⁸. Es digno de hacer notar aquí que los "cinco principios" o *Pancha-silā* de la política exterior de la India, están acordes con los principios búddhicos que Asoka, el gran emperador buddhista de este país, aplicó en la administración de su gobierno, en el siglo III a. C. La expresión *Pancha-silā* (cinco preceptos o virtudes) es netamente buddhista.

Ya han avanzado tanto en esta senda de locura, que si dan un paso más hacia tal dirección, el resultado no puede ser otro que una aniquilación mutua, juntamente con la destrucción total de la humanidad.

Temerosos ante la situación por ellos mismos creada, los seres humanos desean hallarle a esta una salida y encontrarle una solución. Pero, fuera de la enunciada por el Buddha, no existe otra solución; es decir, su mensaje de no-violencia, de paz, de amor, de compasión, de tolerancia, de comprensión, de lo que es cierto, de sabiduría, de respeto y consideración hacia todos los seres vivientes, así como de emancipación del egoísmo, del odio y de la violencia.

Dice el Buddha: "El odio no cesa con el odio, sino que cesa con el amor, esta es una verdad eterna¹⁹". "Uno debe vencer la ira mediante el amor, la maldad mediante la bondad, el egoísmo mediante la generosidad y la mentira mediante la verdad²⁰".

El hombre no hallará paz ni felicidad mientras esté deseoso y sediento de conquistar a su vecino, pues como dice el Buddha: "El victorioso engendra odio y el vencido pena. Aquel que ha abandonado a ambas, la victoria y la derrota, ese es feliz y apacible²¹". La única conquista que trae paz y felicidad es la conquista de sí mismo: "Un hombre puede conquistar en la batalla miles y miles de hombres, pero aquel que se conquista a sí mismo, sólo él, ese es el más grande entre los conquistadores²²".

Diréis que todo esto es muy hermoso, noble y sublime, mas que no es práctico. ¿Es práctico odiarse mutuamente? ¿Matarse los unos a los otros? ¿Vivir temiendo y desconfiando eternamente, cual animales salvajes en la selva? ¿Resulta esto otro más práctico y más cómodo? ¿Alguna vez cesó el odio con el odio o el mal fue vencido por el mal? Pero existen ejemplos, al menos individuales, en que el odio cesa con el amor y la dulzura, y el mal es vencido por la bondad. Aduciréis que quizá esto sea verdad y pueda ser llevado a efecto individualmente, pero que nunca tendrá éxito en lo tocante a los asuntos nacionales o internacionales. La gente está hipnotizada, psicológicamente perpleja, cegada y decepcionada por el uso político y la propaganda de términos tales como "nacional", "internacional" y "nación". Sin embargo, ¿qué es una nación sino un gran conglomerado de individuos? Una nación no actúa, sino que quien actúa es el individuo. Aquello que piensa y hace el individuo, eso piensa y hace la nación. Todo lo aplicable al individuo, es igualmente aplicable a la nación. Si el odio puede cesar por medio del amor, en la escala individual, ello es también factible en la escala nacional e internacional. Para ir con la bondad hacia el odio, mismo en el caso de una sola persona, es preciso tener un coraje tremendo, así como arrojo, fe y confianza en la fuerza moral. Y, ¿respecto de los asuntos internacionales no deberían ser dichas cualidades mucho más necesarias? Si por la expresión "no práctico" queréis decir "no fácil", estáis en lo cierto, porque sin duda alguna esto no es fácil. A pesar de ello hay que intentar de llevarlo a cabo. Quizá declararéis que tal empresa implica un riesgo, pero, con toda certeza, no puede haber mayor riesgo que el hacer la prueba de una guerra nuclear.

Es un consuelo y una inspiración poder pensar hoy día que por lo menos hubo un gran soberano, célebre en la historia, que tuvo el coraje, la confianza y la visión de aplicar esta enseñanza de no-violencia, de paz y amor en la administración de su vasto imperio, tanto interior como exteriormente. Nos referimos a Asoka, el gran emperador budhista de la India (siglo III a. C.), llamado "el amado de los dioses".

¹⁹. Dhp., I. 5.

²⁰. *Ibid.*, XVII, 3.

²¹. *Ibid.*, XV, 5.

²². *Ibid.*, VIII, 4.

Asoka siguió primeramente el ejemplo de su padre (Bindusara) y el de su abuelo (Chandragupta), y quiso completar la conquista de la península india. Entonces invadió, conquistó y anexó Kalinga²³. Durante esta guerra varios centenares de miles de hombres perdieron la vida, fueron heridos, torturados y tomados prisioneros. Pero, más tarde, cuando se convirtió al buddhismo, la enseñanza del Buddha lo cambió y transformó completamente. En uno de sus edictos grabados en roca (edicto en roca XIII, como se lo denomina ahora), cuyo original es todavía legible, el emperador hizo público su "arrepentimiento" por la conquista de Kalinga y dijo "cuan doloroso" era para él pensar en esa matanza. Declaró también, públicamente, que nunca jamás desenvainaría su espada para emprender una conquista y "deseaba para todos los seres vivientes la no-violencia, el autodomínio, la práctica de la serenidad y la dulzura". Esta era, naturalmente, para "el amado de los dioses" (Asoka) la mayor de las conquistas, o sea la conquista por medio de la piedad (*dhamma-vijaya*). No sólo renunció personalmente a la guerra, sino que también expresó el siguiente deseo: "que mis hijos y mis nietos no piensen que vale la pena realizar una nueva conquista..., que piensen únicamente en la conquista que es la conquista por la piedad. Esto es bueno en este y en el otro mundo".

Este es el único ejemplo en la historia de la humanidad en que un victorioso conquistador, hallándose en el pináculo de su poder y poseyendo aun las fuerzas militares necesarias para proseguir sus conquistas territoriales, renunció a la guerra y a la violencia para consagrar su vida a la paz y a la no-violencia.

He aquí una lección para el mundo actual. El jefe de un imperio le dio públicamente la espalda a la guerra y a la violencia, y abrazó el mensaje de paz y de no-violencia. No existe evidencia histórica de que, aprovechándose de la piedad de Asoka, algún rey vecino lo haya atacado militarmente, o que mientras vivió hubo en su imperio alguna revuelta o rebelión. Por el contrario, en todo el territorio reinó la paz y, al parecer, aun en países lejanos fuera de su imperio, aceptaron la benigna dirección de Asoka.

Es una locura hablar de mantener la paz mediante la balanza del poder o con la amenaza de los disuasivos nucleares. El poder de los armamentos sólo puede engendrar temor, pero no paz. Por medio del temor es imposible que haya paz genuina y verdadera. Lo único que puede derivar del temor es odio, mala voluntad y hostilidad; acaso sofocados temporalmente, mas pronto a irruir y tornarse violentos en cualquier momento. La paz verdadera y genuina reina únicamente en una atmósfera de *metta* o concordia; libre del odio, de la desconfianza y del peligro.

El buddhismo aspira a crear una sociedad donde se renuncia a la ruinosa pelea por el poder; donde prevalecen la calma y la paz, lejos de la victoria y de la derrota; donde se renuncia a la persecución del inocente; donde aquel que se conquista a sí mismo es más respetado que los que conquistan millones de seres mediante la guerra militar y económica; donde el odio es vencido por el amor y el mal por la bondad; donde todos, incluso los más pequeños seres vivientes, son tratados con justicia, consideración y amor; donde la paz y armonía, en un mundo de contento material, la vida es dirigida hacia la más elevada y la más noble de las metas: la experiencia de la Verdad última, el *Nirvana*.

²³. Reino que se extendía a lo largo de la costa oriental de Madrás. (*N. del T.*)

**BREVE ANTOLOGÍA DE TEXTOS
DEL CANON PALI**

DHAMMA - CAKKAPPAVATTANA - SUTTA

La Puesta en Marcha de la Rueda de la Ley

(Primer discurso del Buddha)

Esto he oído. El Sublime hallábase cierta vez en el Parque de las Gacelas, en Isipatana¹, cerca de Benares; y allí se dirigió a los cinco *bhikkhus* (monjes)², y dijo:

Hay dos extremos, oh *bhikkhus*, que deben ser evitados por el monje. Y, ¿cuáles son? Uno, es apegarse a los placeres de los sentidos, lo cual es bajo, vulgar, vano, la senda de la gente común, innoble y engendra malas consecuencias. El otro, es la mortificación de sí mismo, lo cual es doloroso, innoble, vano y engendra malas consecuencias.

Evitando estos dos extremos, oh *bhikkhus*, el *Tathagata*³ descubrió el Sendero Medio que confiere la visión interior, el conocimiento, conduce a la calma, a la penetración intuitiva, a la Iluminación, al *Nibbana*.

Y, ¿cuál es, oh *bhikkhus*, el Sendero Medio descubierto por el *Tathagata* y que confiere la visión interior, el conocimiento, conduce a la calma, a la penetración intuitiva, a la Iluminación, al *Nibbana*? Es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta comprensión, recto pensamiento, rectas palabras, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

Este es, oh *bhikkhus*, el Sendero Medio descubierto por el *Tathagata* y que confiere la visión interior, el conocimiento, conduce a la calma, a la penetración intuitiva, a la Iluminación, al *Nibbana*.

Y he aquí, oh *bhikkhus*, la Noble Verdad acerca de *dukkha*. El nacimiento es *dukkha*, la vejez es *dukkha*, la enfermedad es *dukkha*, la muerte es *dukkha*, la unión con lo que uno no ama es *dukkha*, no lograr lo que uno desea es *dukkha*; en suma, los cinco agregadas del apego son *dukkha*.

Y he aquí, oh *bhikkhus*, la Noble Verdad acerca de la causa de *dukkha*. Es esa "sed" (deseo, *tanha*) que conduce a la existencia y al devenir reiterados, que está ligada a la codicia pasional, y que halla deleite ora aquí, ora allí, es decir, la sed de los placeres de los sentidos, la sed de existencia y de devenir, y la sed de no-existencia (autoaniquilación).

Y he aquí, oh *bhikkhus*, la Noble Verdad acerca de la cesación de *dukkha*. Es la completa cesación de esta mismísima "sed"; es desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de ella.

Y he aquí, oh *bhikkhus*, la Noble Verdad acerca del Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*. Es el Noble Óctuple Sendero, a saber: recta comprensión, recto pensamiento, rectas palabras, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

¹. En la moderna Sarnath, cerca de Benarés, India.

². Sus antiguos compañeros en la búsqueda de la Verdad.

³. El *Buddha*: véase pág. 17, nota 3.

Con la comprensión: esta es la Noble Verdad acerca de *dukkha*; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Con la comprensión: esta Noble Verdad acerca de *dukkha*; ser comprendida..., la Noble Verdad acerca de *dukkha* ha sido comprendida; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Con la comprensión: esta Noble Verdad acerca de *dukkha* debe ser comprendida..., la Noble Verdad acerca de *dukkha* ha sido comprendida; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Con la comprensión: esta es la Noble Verdad acerca de la causa de *dukkha*. Esta Noble Verdad acerca de la causa de *dukkha* debe ser destruida..., la Noble Verdad acerca de la causa de *dukkha* ha sido destruida; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Con la comprensión: esta es la Noble Verdad acerca de la cesación de *dukkha*. Esta Noble Verdad acerca de la cesación de *dukkha* debe ser comprendida..., la Noble Verdad acerca de la cesación de *dukkha* ha sido comprendida; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Con la comprensión: esta es la Noble Verdad acerca del Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*. Esta Noble Verdad acerca del Sendero que conduce a la cesación de *dukkha* debe ser cultivada y practicada..., la Noble Verdad acerca del Sendero que conduce a la cesación de *dukkha* ha sido cultivada y practicada; y, oh *bhikkhus*, por estas cosas que antes no habían sido oídas, surgieron en mí la visión profunda, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Mientras, oh *bhikkhus*, este conocimiento real de las cuatro Nobles Verdades, en sus tres aspectos y doce modalidades⁴, no se tornó enteramente claro para mí, no proclamé a este mundo con sus dioses Mara y Brahma, sus huestes de ascetas y brahmanes, sus seres celestiales y hombres, que había alcanzado el incomparable y Supremo Despertamiento. Pero, oh *bhikkhus*, cuando este conocimiento real de las cuatro Nobles Verdades, en sus tres aspectos y doce modalidades, se tornó enteramente claro para mí, entonces proclamé a este mundo con sus dioses Mara y Brahma, sus huestes de ascetas y brahmanes, sus seres celestiales y hombres, que había alcanzado el incomparable y Supremo Despertamiento.

Y el conocimiento profundo surgió en mí: indestructible es la liberación de mi mente; esta es mi última existencia, ya no habrá más renacimiento para mí.

Así habló el Sublime, y los cinco *bhikkhus*, felices, loaron sus palabras.

(*Samyutta-nikaya, Sacca-samyutta, II, 1.*)

⁴. El conocimiento de las cuatro Nobles Verdades (*sacca-ñāna*), el conocimiento del funcionamiento de cada una de las cuatro Nobles Verdades (*kicca-ñāna*) y el conocimiento de que la función de cada una de las cuatro Nobles Verdades ha sido cumplida (*kata-ñāna*).

Las doce modalidades es la suma de esta triple comprobación de cada una de las Nobles Verdades.

METTA SUTTA¹

El amor universal

He aquí cómo debe obrar aquel que es sabio, busca el bien y ha alcanzado la Paz:

Que sea aplicado, recto, perfectamente recto², dócil afable, humilde; que esté alegre y fácilmente satisfecho; que no se deje sumergir por los asuntos del mundo, ni se cargue con el fardo de las riquezas; que domine sus sentidos; que sea justo, mas no altivo y no se apegue a lo inherente a la familia.

Que no haga nada mezquino y que los sabios puedan censurar.

Que todos los seres sean felices.

Que todos los seres estén dichosos y libres de todo daño.

Que toda cosa viviente: débil o fuerte, larga, grande o mediana, corta o pequeña, visible o invisible, cercana o lejana, nacida o por nacer, que todos esos seres sean felices.

Que nadie decepciones a otro, ni desprecie a quien fuere en lo más mínimo; que nadie, ya sea por cólera o por odio, desee el mal a otro.

Así como una madre protege y vigila hasta con su vida a su único hijo, así, con un pensamiento ilimitado hay que amar a todos los seres vivientes, amar al mundo en su totalidad, arriba, abajo y en torno de él, sin limitación alguna, con bondad benevolente e infinita.

Ya sea estando de pie o caminando, sentado o acostado, mientras uno esté despierto, debe cultivar dicho pensamiento. Esto es denominado la suprema manera de vivir.

Habiendo abandonado las opiniones erróneas, estando dotado de la visión profunda, virtuoso y libre de los apetitos de los sentidos, aquel que se ha perfeccionado no conocerá más el renacimiento.

(*Suttanipata*, I, 8.)

¹. Este discurso es utilizado como protección y asimismo como tema de meditación. En la primera parte se describen las virtudes propias de aquel que desea su bienandanza. En la segunda, se expone el método para practicar el amor universal.

². *Uju* y *suju*, respectivamente. El primer término se refiere a la rectitud de la palabra y la acción; el segundo, a la rectitud mental. Bhikkhu Narada Thera.

MANGALA-SUTTA

Las bendiciones

Esto he oído. Cierta vez en que el Sublime moraba en el monasterio de Anathapindika, en el Parque Jeta, en la ciudad de Savatthi, un dios de radiante belleza (*deva*) apareció hacia medianoche y, aproximándose al Sublime, le saludó respetuosamente y permaneció de pie a su lado. Luego se dirigió al Sublime, diciendo:

- Numerosos son los dioses y los hombres que discuten acerca de las bendiciones que brindan felicidad. Para aquellos que desean saber cuáles son las cosas verdaderamente benéficas, ruego al Sublime quiera explicar las bendiciones.

Y el Sublime habló como sigue:

- No asociarme con insensatos sino con sabios, rendir homenaje a los que merecen ser honrados. Esta es una gran bendición.

Vivir en un lugar que depara numerosas ventajas, recoger el beneficio de los méritos cumplidos anteriormente y desarrollar el carácter de una manera conveniente. Esta es una gran bendición.

Ser instruido en ciencia y arte, ser disciplinado, culto y decir palabras rectas. Esta es una gran bendición.

Cuidar a los padres, tratar bien a la esposa y a los hijos y realizar rectas acciones. Esta es una gran bendición.

Ser caritativo, conducirse honradamente, ayudar a los parientes y realizar buenas acciones. Esta es una gran bendición.

Abstenerse de cometer el mal, mantenerse libre de los intoxicantes y ser vigilante en la práctica del bien. Esta es una gran bendición.

Conducirse digna y dulcemente, estar contento, ser agradecido y escuchar la Ley (la Enseñanza) en el momento oportuno. Esta es una gran bendición.

Ser paciente, cortés, buscar la compañía de los monjes (sabios) y hablar de la Ley en el momento oportuno. Esta es una gran bendición.

Dominar los sentidos, llevar una vida pura, tener la visión profunda de las Nobles Verdades y la comprensión absoluta del *Nibbana*. Esta es una gran bendición.

Tener una mente imperturbable por las condiciones del mundo¹, y estar libre de penas, apego y temor. Esta es una gran bendición.

Quienes sigan tales principios, nunca serán vencidos sino que irán siempre hacia la felicidad, lo cual significará para ellos una gran bendición.

(*Suttanipata*, II, 4.)

¹. *Loka-dhamma*, es decir, las ocho condiciones mundanas que, principalmente son ocho: ganancia y pérdida, honor y deshonor, pena y alegría, alabanza y vituperación.

SIGALOVADA-SUTTA

Discurso a Sigala sobre los deberes del laico

Esto he oído. El Sublime permanecía cierta vez en el Parque de los Bambúes, en el Campo de Alimentación de las Ardillas, cerca de Rajagaha.

En esa misma ocasión, el joven Sigala, hijo de un rico hacendado, salía temprano de Rajagaha y, con las ropas y los cabellos mojados, saludaba con las manos juntas, a los diversos puntos cardinales del cielo: este, sur, oeste, norte, nadir y cenit.

Y el Sublime, quien luego de vestirse las túnicas y tomar la escudilla, encaminábase a Rajagaha en busca de la limosna, vio al joven rindiendo homenaje a las seis regiones; entonces se dirigió a él, diciendo:

- ¿Por qué, después de haberte levantado tan temprano, sales de Rajagaha y, con las ropas y los cabellos mojados, rindes homenaje a las seis regiones?

- Señor, mi moribundo padre díjome: "Querido hijo, debes saludar a las seis regiones". Como respeto, reverencio y honro la voluntad de mi padre, todos los días vengo aquí por la mañana temprano y saludo a las seis regiones.

- No es así, joven, como, según la noble disciplina, uno debe saludar a las seis regiones.

- Y, ¿cómo, oh Señor, debo hacer esto, con el fin de seguir la noble disciplina? Sería conveniente que el Sublime quisiera exponerme la doctrina.

- Escucha, presta atención y hablaré.

- Así sea, Señor -respondió el joven; y el Sublime habló como sigue:

- Cuando el noble discípulo ha suprimido en sí las cuatro acciones envilecedoras, cuando no comete las cuatro clases de mal, cuando no disipa sus bienes de las seis maneras, entonces, aquel que así evita estas catorce cosas malas, abraza las seis regiones y entra en el sendero que conduce a la victoria en ambos mundos: gana este y el otro mundo. Y cuando su cuerpo se disuelva, después de la muerte, renacerá en uno de los felices mundos celestiales.

¿Cuáles son las cuatro acciones envilecedoras que él ha suprimido? Destruir vidas es una acción envilecedora, e igualmente lo son: el robo, las relaciones sexuales ilegítimas y la mentira. Tales son las cuatro acciones envilecedoras que él ha suprimido.

Y, ¿cuáles son las cuatro maneras de cometer el mal?

Inducido por el deseo uno comete mal.

Inducido por la cólera uno comete mal.

Inducido por la ignorancia uno comete mal.

Inducido por el temor uno comete mal.

Puesto que el noble discípulo no es inducido ni por el deseo, ni por la cólera, ni por la ignorancia, ni por el temor, entonces él ya no comete más el mal de estas cuatro maneras.

Y, ¿cuáles son las seis maneras de disipar los bienes a las que el noble discípulo ha renunciado?

Ingerir bebidas espirituosas que causan el enloquecimiento y la falta de atención; vagabundear por las calles a deshora; frecuentar los espectáculos; entregarse al juego, lo cual

trae preocupaciones; asociarse con malas compañías y abandonarse a la pereza. Estas seis cosas son las que causan la disipación de los bienes.

Y he aquí las seis malas consecuencias para los que ingieren bebidas espirituosas: causan la locura y la falta de atención, la pérdida de la fortuna, hacen aumentar las disputas, así como la predisposición a las enfermedades, la obtención de una mala fama, los escándalos vergonzosos y, por último, la disminución de la inteligencia.

Y he aquí las seis malas consecuencias producidas por vagabundear por las calles a deshora: el hombre queda sin custodia y sin protección y, tanto su mujer, sus hijos cuanto sus bienes se hallan en iguales condiciones; si ocurre algo malo, se sospecha de él, es blanco de falsas acusaciones y encuentra mucho infortunio.

Y he aquí las seis malas consecuencias producidas por los que frecuentan los espectáculos, pues van preguntando: ¿dónde se baila?, ¿dónde se canta?, ¿dónde se toca música?, ¿dónde hay una comedia?, ¿dónde hay una orquesta?, ¿dónde se divierte uno?

Y he aquí las siete malas consecuencias producidas por los jugadores: si ganan suscitan odio, si pierden se desesperan, dilapidan sus bienes, no se cree en su palabra, son despreciados tanto por sus amigos como por sus asociados y no pueden casarse, porque el jugador es incapaz de cuidar a una mujer.

Hay seis malas consecuencias para aquel que se vincula con malas compañías: tiene por amigo o compañero a todo jugador, todo glotón, todo ebrio, todo ladrón, todo embaucador y todo bandido.

Hay seis malas consecuencias para aquel que se abandona a la pereza: no trabaja diciendo que hace mucho frío o mucho calor, que es muy tarde o muy temprano, que tiene mucho apetito o que comió demasiado. Viviendo así deja muchas obligaciones sin cumplir, descuida muchos provechos, no logra nada y pierde lo que posee.

Hay cuatro clases de amigos que deben ser considerados como enemigos: el que se aprovecha de su amigo, el que sólo lo sirve con palabras, el que adula y el que causa la ruina.

Hay cuatro maneras por las cuales el que se aprovecha de su amigo debe ser tenido por enemigo: se apodera de la fortuna de su amigo, espera mucho de lo poco que da, cumple con su deber por temor y se conduce como amigo para su propio interés.

Hay cuatro maneras por las cuales el que sólo sirve con palabras debe ser tenido por enemigo: habla del pasado, habla del futuro, se ocupa de lo que no es provechoso y cuando su ayuda inmediata es necesaria, la niega.

Hay cuatro maneras por las cuales el que adula debe ser tenido por enemigo: aprueba las malas acciones, aprueba las buenas acciones, alaba al amigo cuando este está presente y lo denigra cuando está ausente.

Hay cuatro maneras por las cuales el que causa la ruina debe ser tenido por enemigo: acompaña al que se embriaga, lo acompaña de noche y a los espectáculos y se asocia con él en el juego.

Hay cuatro clases de amigos llamados amigos sinceros: el que ayuda, el que no cambia ni en la prosperidad ni ante el infortunio, el que da un buen consejo y el que demuestra verdadera simpatía.

Para aquel que ayuda existen cuatro maneras de actuar como amigo sincero: protege al aturdido, protege los bienes de su amigo, y si este es dominado por el temor, se convierte en un refugio para él y, si es necesario, le ofrece el doble de lo que le falta.

Para aquel que no cambia ni en la prosperidad ni ante el infortunio, existen cuatro maneras de actuar como amigo sincero: dice sus secretos a su amigo, guarda los secretos de este, no lo abandona en el infortunio y aun sacrifica su vida para el bien de su amigo.

Para aquel que da un buen consejo existen cuatro maneras de actuar como amigo sincero: disuade a su amigo de cometer el mal, le hace seguir el bien, le explica lo que descuidó escuchar y le indica el recto sendero.

Para aquel que demuestra verdadera simpatía existen cuatro maneras de actuar como amigo sincero: no se regocija del infortunio de su amigo, sino de su prosperidad, impide que sea calumniado y alienta a los que lo elogian.

Y he aquí cómo el noble discípulo saluda a las seis regiones, las cuales deben representar: este: los padres; sur: los maestros; oeste: la mujer y los hijos; norte: los amigos y asociados; nadir: los servidores; cenit: los religiosos.

Hay cinco maneras para un niño de rendir homenaje a sus padres como el este: habiendo sido cuidado por ellos, yo cuidaré de ellos, cumpliré con los deberes que tengo para con ellos, conservaré la tradición de la familia, protegeré sus bienes y cuando mueran mis padres, ofreceré limosnas en su honor.

Hay cinco maneras para los padres representados por el este, así honrados por sus hijos, de demostrar su benevolencia hacia estos: los alejan del mal, los encaminan hacia el bien, les enseñan un arte, les eligen una buena esposa y, en el momento oportuno, los ponen en posesión de los bienes.

Tales son las cinco maneras en que, respectivamente, los hijos honran a sus padres y mediante las cuales los padres demuestran su benevolencia hacia sus hijos. Y así, la región del este está protegida y libre de todo peligro.

Hay cinco maneras por las cuales el discípulo debe servir a su maestro como el sur: ponerse de pie ante él, obedecerle, escucharle atentamente, ocuparse personalmente de él y estudiar con diligencia su enseñanza.

El maestro así tratado demuestra su benevolencia a su discípulo: le enseña la mejor disciplina, le imparte el mejor conocimiento, le enseña las artes y las ciencias, lo presenta a sus amigos y vela por su seguridad en toda circunstancia y lugar.

Los maestros bien tratados por sus discípulos muestran de este modo su benevolencia hacia estos; y, así, la región del sur está protegida y libre de todo peligro.

Hay seis maneras por las cuales la esposa como el oeste debe ser honrada por su esposo: es cortés con ella, nunca le falta el respeto que esta merece, le es fiel, le reconoce autoridad y le ofrece adornos.

La esposa así tratada demuestra su benevolencia a su esposo: cumple con sus deberes a la perfección, agasaja a los invitados, los visitantes, los amigos, es fiel a su esposo, protege lo que este gana y es inteligente y activa en el cumplimiento de sus actividades; y, de este modo, la región del oeste está protegida y libre de todo peligro.

Hay cinco maneras de servir a los amigos y asociados como el norte: siendo generoso, hablando afable y cortésmente, siendo servicial, equitativo y leal.

Los amigos y asociados así tratados demuestran su benevolencia: protegen al amigo o al asociado y a sus bienes cuando este está distraído, no lo abandonan cuando está en peligro

y son indulgentes con sus hijos. Así, los amigos y asociados demuestran su benevolencia hacia aquel que manifestó la suya; y, de este modo, la región del norte está protegida y libre de todo peligro.

Hay cinco maneras por las cuales un amo debe tratar a sus sirvientes y empleados como el nadir: dándoles un trabajo acorde con la habilidad y capacidad de estos, proveyéndoles de alimento y salario, cuidándoles cuando están enfermos, compartiendo con ellos los platos escogido y dándoles ocasionalmente donativos y adehalas.

Los sirvientes y empleados así tratados por su amo demuestran su benevolencia: levantándose antes que él, acostándose después que él, tomando solamente lo que les es dado, realizando concienzudamente su trabajo y difundiendo la fama de su amo; y, de este modo, la región del nadir está protegida y libre de todo peligro.

Hay cinco maneras por las cuales se debe servir a los religiosos como el cenit: mediante buenas acciones, mediante palabras agradables, mediante pensamientos amables, no cerrándoles la puerta y satisfaciendo sus necesidades.

Los religiosos así tratados demuestran su benevolencia hacia los laicos: apartándoles del mal, guiándoles hacia el bien, haciéndoles comprender lo que ignoran, explicándoles lo que ya oyeron e indicándoles la senda que conduce a los destinos más elevados; y, de este modo, la región del cenit está protegida y libre de todo peligro.

Aquel que es sabio, virtuoso, dulce, comprensivo, humilde y dócil, ese alcanzará la gloria.

Aquel que es enérgico, activo, permanece imperturbable ante el infortunio, cuyos modales son irreprochables y es inteligente, ese alcanzará la gloria.

Aquel que es hospitalario, tiene amigos, es liberal y no conoce el egoísmo, que es un guía, un instructor y un conciliador, ese alcanzará la gloria.

La generosidad, las palabras amables, servir a los demás y la equidad hacia todos y en todo momento, son las cualidades indispensables en el mundo, cual la clavija del cubo que hace andar la rueda...

Así habló el Sublime, y cuando de este modo él hubo hablado, Sigala exclamó:

- Excelentísimo, oh Señor, son las palabras de tu boca. Esto se asemeja a un hombre que levanta lo que está derribado, o revelare lo que está oculto o indicare el buen camino al que se ha extraviado, o trajere una lámpara en la oscuridad para que los que tengan ojos puedan ver. Así expuso el Sublime la Doctrina. Y yo también, oh Señor, tomo mi refugio en el Buddha, en el *Dhamma* (la Doctrina) y en el *Sangha* (la Comunidad). Quiera el Sublime aceptarme como discípulo laico, desde hoy en adelante y hasta el fin de mi vida.

(*Digha-nikaya*, XXXI.)

SATIPATTHANA- SUTTA

Las elevaciones de la atención

(Abreviado)

Esto he oído. El Sublime moraba cierta vez en la comarca de los kurus, en la aldea llamada Kammassadhamma; y allí el Sublime se dirigió a los monjes, diciendo:

- Monjes.

- Señor -respondieron estos; entonces el Sublime habló como sigue:

- Sólo hay una senda, oh monjes, que conduce a la purificación de los seres, a la conquista del dolor y las penas, a la destrucción de los sufrimientos físicos y morales, a la recta conducta, a la experiencia del *Nibbana*, esto es, las cuatro elevaciones de la atención. Y, ¿cuáles son esas cuatro elevaciones?

Aquí, oh monjes, el monje observa el cuerpo, permaneciendo enérgico, claramente consciente, atento, venciendo la codicia y la pesadumbre inherentes al mundo; observa las sensaciones...; observa la mente...; observa los diversos asuntos¹, permaneciendo enérgico, claramente consciente, atento, venciendo la codicia y la pesadumbre inherentes al mundo.

I

Y, ¿cómo, oh monjes, observa el monje el cuerpo?

Aquí, oh monjes, yendo al bosque, al pie de un árbol o a un lugar aislado, el monje se sienta con las piernas cruzadas, el cuerpo erecto y permanece alerta². Entonces aspira atentamente, espira atentamente. Al aspirar lentamente, sabe: "Aspiro lentamente". Al espirar lentamente sabe: "Espiro lentamente". Al aspirar rápidamente sabe: "Aspiro rápidamente". Al espirar rápidamente sabe: "Espiro rápidamente". "Sintiendo todo el cuerpo, aspiro", así se ejercita. "Sintiendo todo el cuerpo, espiro", así se ejercita. "Calmando las actividades del cuerpo, aspiro", así se ejercita. "Calmando las actividades del cuerpo, espiro", así se ejercita.

Del mismo modo, oh monjes, que un hábil tornero o un aprendiz de tornero, haciendo girar lentamente, sabe: "Hago girar lentamente", y haciendo girar rápidamente, sabe: "Hago girar rápidamente", así también, oh monjes, aspirando lentamente, el monje sabe: "Aspiro lentamente"; espirando lentamente, sabe: "Espiro lentamente"... (lo mismo que más arriba), "calmando las actividades del cuerpo, espiro", así se ejercita.

De esta manera permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente; interior y exteriormente³. Permanece observando la aparición del cuerpo; permanece observando la desaparición del cuerpo; permanece observando la aparición y la desaparición del cuerpo. "He aquí el cuerpo", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano. Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

¹. Es decir, los distintos objetos de la mente (*dhamma*).

². Lit. "fija la atención enfrente de sí".

³. Interiormente: contemplación de la propia respiración; exteriormente: contemplación de la respiración de los demás; interior y exteriormente: contemplación de ambos procesos.

Y, además, oh monjes, cuando camina el monje sabe: "Camino"; cuando está de pie, sabe: "Estoy de pie"; cuando está sentado, sabe: "Estoy sentado": cuando está acostado, sabe: "Estoy acostado". En suma, cualquiera sea la posición de su cuerpo, el monje tiene conciencia de ella.

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... (aquí se repite la misma fórmula citada más arriba). Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje va o viene, mira hacia delante o en torno de sí, tiene plena conciencia de ello; cuando extiende o encoge sus miembros, tiene plena conciencia de ello; cuando viste las túnicas y lleva la escudilla de la cuestación, tiene plena conciencia de ello; cuando come, bebe, mastica, saborea, tiene plena conciencia de ello; cuando evacua u orina, tiene plena conciencia de ello; cuando camina, está de pie, se sienta, duerme, se despierta, habla o guarda silencio, tiene plena conciencia de ello.

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, observando el cuerpo desde la planta de los pies hasta la coronilla, el monje comprueba que está cubierto de piel y lleno de diversas impurezas, y piensa: "En este cuerpo hay cabellos, pelos, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, estómago, excrementos, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, saliva, mocos, sinovia, orina".

Del mismo modo, oh monjes, que si hubiera un saco con dos aberturas conteniendo distintos granos tales como arroz, arroz sin descascarar, garbanzos, habichuelas, sésamo y arroz perlado, y que un hombre con buena vista lo hubiera abierto, examinara los granos diciendo: "Esto es arroz, esto arroz sin descascarar, esto garbanzos, esto habichuelas, esto sésamo y esto arroz perlado"; así también, oh monjes, el monje que observa el cuerpo desde la planta de los pies hasta la coronilla, lo percibe cubierto de piel y lleno de diversas impurezas, y piensa: "En este cuerpo hay cabellos, pelos, uñas, grasa, lágrimas, saliva, mocos, sinovia, orina".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, el monje examina el cuerpo con arreglo a su ordenamiento por elementos: "Hay en el cuerpo el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire".

Así como, oh monjes, un hábil carnicero o un aprendiz de carnicero, luego de haber matado una vaca, la expende en trozos yendo a sentarse en una encrucijada, así, oh monjes, el monje examina el cuerpo con arreglo a su ordenamiento por elementos: "Hay en el cuerpo el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo muerto desde hace uno, dos o tres días, hinchado, azul y putrefacto, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo despedazado por los cuervos, por los buitres, roído por toda clase de gusanos, reflexiona acerca de su propio

cuerpo diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo convertido en una armazón de huesos ligados por tendones, en el cual hay todavía jirones de carne y manchas de sangre, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo convertido en una armazón de huesos ligados por tendones, ya sin carne, pero aun manchado de sangre, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo, cuyos huesos libres de tendones se hallan esparcidos aquí y allá; aquí un hueso de las manos, allá un hueso de los pies; aquí una tibia, allá un fémur; aquí la pelvis, allá vértebras; aquí el cráneo, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo con los huesos blancos como conchillas, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario, luego de transcurrido un año, un cuerpo que no es más que un montón de huesos apilados, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente... Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

Y, además, oh monjes, cuando el monje ve en el osario un cuerpo cuyos huesos están podridos y convertidos en polvo, reflexiona acerca de su propio cuerpo, diciéndose: "Mi cuerpo tiene la misma naturaleza que este, se convertirá en lo mismo, no podrá evitarlo".

De este modo permanece el monje observando el cuerpo interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición del cuerpo; permanece observando la desaparición del cuerpo; permanece observando la aparición y la desaparición del cuerpo. "He aquí el cuerpo", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando el cuerpo.

II

Y, ¿cómo, oh monjes, observa el monje las sensaciones?

Aquí, oh monjes, cuando el monje experimenta una sensación agradable, se dice: "Experimento una sensación agradable". Cuando experimenta una sensación desagradable, se dice: "Experimento una sensación desagradable". Cuando experimenta una sensación ni agradable ni desagradable (neutra), se dice: "Experimento una sensación ni agradable ni desagradable". Cuando experimenta una sensación carnal agradable, se dice: "Experimento una sensación carnal agradable". Cuando experimenta una sensación espiritual agradable, se dice: "Experimento una sensación espiritual agradable". Cuando experimenta una sensación carnal desagradable, se dice: "Experimento una sensación carnal desagradable". Cuando experimenta una sensación espiritual desagradable, se dice: "Experimento una sensación espiritual desagradable". Cuando experimenta una sensación carnal ni agradable ni desagradable, se dice: "Experimento una sensación carnal ni agradable ni desagradable". Cuando experimenta una sensación espiritual ni agradable ni desagradable, se dice: "Experimento una sensación espiritual ni agradable ni desagradable".

De este modo permanece el monje observando las sensaciones interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición de las sensaciones; permanece observando la desaparición de las sensaciones; permanece observando la aparición y la desaparición de las sensaciones. "He aquí las sensaciones", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando las sensaciones.

III

Y, ¿cómo, oh monjes, observa el monje la mente?

Aquí, oh monjes, cuando la mente del monje es apasionada, él sabe que es apasionada; cuando en ella no hay pasión, él sabe que ella está libre de pasión; cuando en su mente hay odio, él sabe que en ella hay odio; cuando está libre del odio, él sabe que esta libre del odio; cuando su mente está turbada, él sabe que está turbada; cuando su mente está absorta, él sabe que está absorta; cuando su mente está distraída, él sabe que está distraída; cuando en su mente hay grandeza, él sabe que en ella hay grandeza; cuando en su mente hay bajeza, él sabe que en ella hay bajeza; cuando en su mente están presentes estados elevados, él sabe que estos están presentes; cuando su mente está concentrada, él sabe que está concentrada; cuando su mente no está concentrada, él sabe que no está concentrada; cuando su mente está liberada, él sabe que está liberada; cuando su mente no está liberada, él sabe que no está liberada.

De este modo permanece el monje observando la mente interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición de la mente; permanece observando la desaparición de la mente; permanece observando la aparición y la desaparición de la mente. "He aquí la mente", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así también, oh monjes, que el monje permanece observando las sensaciones.

IV

Y, ¿cómo, oh monjes, observa el monje los diferentes asuntos?

Aquí, oh monjes, el monje observa los cinco impedimentos; y, ¿cómo los observa? Cuando la codicia sensual está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente la codicia sensual". Cuando la codicia sensual no está presente en él, el monje sabe: "En mí no está presente la codicia sensual". Además, sabe cómo surge la codicia sensual que aun no ha surgido; cómo es desarraigada la codicia sensual que ha surgido y cómo ya no surge más la codicia sensual que ha sido desarraigada.

Cuando el odio está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el odio". Cuando el odio no está presente en él, el monje sabe: "En mí no está presente el odio". Además, sabe cómo surge el odio que aun no ha surgido; cómo es desarraigado el odio que ha surgido y cómo ya no surge más el odio que ha sido desarraigado.

Cuando la torpeza y la pereza están presentes en él, el monje sabe: "En mí están la torpeza y la pereza". Cuando la torpeza y la pereza ya no están presentes en él, el monje sabe: "En mí no están presentes la torpeza y la pereza". Además, sabe cómo surgen la torpeza y la pereza que aun no han surgido; cómo son desarraigadas la torpeza y la pereza que han surgido y cómo ya no surgen más la torpeza y la pereza que han sido desarraigadas.

Cuando la agitación y la congoja están presentes en él, el monje sabe: "En mí están la agitación y la congoja". Cuando la agitación y la congoja ya no están presentes en él, el monje sabe: "En mí no están presentes la agitación y la congoja ". Además, sabe cómo surgen la agitación y la congoja que aun no han surgido; cómo son desarraigadas la agitación y la congoja que han surgido y cómo ya no surgen más la agitación y la congoja que han sido desarraigadas.

Cuando la duda está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente la duda". Cuando la duda no está presente en él, el monje sabe: "En mí no está presente la duda". Además, sabe cómo surge la duda que aun no ha surgido; cómo es desarraigada la duda que ha surgido y cómo ya no surge más la duda que ha sido desarraigada.

De este modo permanece el monje observando los diferentes asuntos interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición de los diferentes asuntos; permanece observando la desaparición de los diferentes asuntos; permanece observando la aparición y la desaparición de los diferentes asuntos. "He aquí los diferentes asuntos", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así, oh monjes, que el monje permanece observando los cinco impedimentos.

Y, además, oh monjes, el monje observa los cinco agregados; y, ¿cómo los observa? Aquí, oh monjes, el monje se dice: "Así es la materia, así el surgimiento de la materia y así la desaparición de la materia". "Así son las sensaciones, así el surgimiento de las sensaciones y así la desaparición de las sensaciones". "Así son las percepciones, así el surgimiento de las percepciones y así la desaparición de las percepciones". "Así son las formaciones mentales, así el surgimiento de las formaciones mentales y así la desaparición de las formaciones mentales". "Así es la conciencia, así el surgimiento de la conciencia y así la desaparición de la conciencia".

De este modo permanece el monje observando los diferentes asuntos interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición de los diferentes asuntos; permanece observando la desaparición de los diferentes asuntos; permanece observando la aparición y la desaparición de los diferentes asuntos. "He aquí los diferentes

asuntos", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así, oh monjes, que el monje permanece observando los cinco agregados.

Y, además, oh monjes, el monje observa las seis esferas interiores y exteriores de los sentidos; y, ¿cómo las observa? Aquí, oh monjes, el monje conoce el ojo, las formas y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

Conoce el oído, los sonidos y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

Conoce la nariz, los olores y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

Conoce la lengua, los sabores y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

Conoce el cuerpo, las cosas tangibles y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

Conoce la mente, los objetos mentales y el vínculo que nace a causa de ellos. Sabe cómo surge el vínculo que aun no ha surgido, cómo este es roto y cómo una vez que ha sido roto ya no surge más.

De este modo permanece el monje observando los diferentes asuntos interiormente, exteriormente; interior y exteriormente. Permanece observando la aparición de los diferentes asuntos; permanece observando la desaparición de los diferentes asuntos; permanece observando la aparición y la desaparición de los diferentes asuntos. "He aquí los diferentes asuntos", se dice, y esta introspección sólo está presente en él para el conocimiento y la reflexión, quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así, oh monjes, que el monje permanece observando las seis esferas interiores y exteriores de los sentidos.

Y, además, oh monjes, el monje observa los siete factores de la Iluminación; y, ¿cómo los observa? Aquí, oh monjes, si el factor de la Iluminación denominado atención está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado atención". Si el factor de la Iluminación denominado atención no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado atención". Además, sabe cuando surge la atención que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la atención ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado investigación de la Ley está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado investigación de la Ley". Si el factor de la Iluminación denominado investigación de la Ley no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado investigación de la Ley". Además, sabe cuando surge la investigación de la Ley que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la investigación de la Ley ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado energía está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado energía". Si el factor de la Iluminación denominado energía no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está

presente el factor de la Iluminación denominado energía". Además, sabe cuando surge la energía que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la energía ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado alegría está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado alegría". Si el factor de la Iluminación denominado alegría no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado alegría". Además, sabe cuando surge la alegría que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la alegría ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado relajación está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado relajación". Si el factor de la Iluminación denominado relajación no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado relajación". Además, sabe cuando surge la relajación que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la relajación ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado concentración está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado concentración". Si el factor de la Iluminación denominado concentración no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado concentración". Además, sabe cuando surge la concentración que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la concentración ya surgida.

Si el factor de la Iluminación denominado ecuanimidad está presente en él, el monje sabe: "En mí está presente el factor de la Iluminación denominado ecuanimidad". Si el factor de la Iluminación denominado ecuanimidad no está presente en él, el monje sabe: "En mí está no está presente el factor de la Iluminación denominado ecuanimidad". Además, sabe cuando surge la ecuanimidad que aun no ha surgido y cuando resplandece plenamente la ecuanimidad ya surgida.

De este modo permanece observando los diferentes asuntos interiormente, exteriormente; interior y exteriormente..., quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así, oh monjes, que el monje observa los siete factores de la Iluminación.

Y, además, oh monjes, el monje observa las cuatro Nobles Verdades; y, ¿cómo las observa? Aquí, oh monjes, el monje comprende exactamente: "Esto es *dukkha*". Comprende exactamente: "Este es el origen de *dukkha*". Comprende exactamente: "Esta es la cesación de *dukkha*". Comprende exactamente: "Este es el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha*".

De este modo permanece observando los diferentes asuntos interiormente, exteriormente; interior y exteriormente..., quedando liberado y desapegado de todo lo mundano.

Es así, oh monjes, que el monje observa las cuatro Nobles Verdades.

Entonces, oh monjes, aquel que practique así estas cuatro elevaciones de la atención, durante siete años, podrá recoger uno de estos dos frutos: el estado de *Arahant* en esta vida o, si aun hay en él algún residuo de apego, el estado del que no retornará más a este mundo⁵.

Pero, oh monjes, dejemos esos siete años.

Aquel que practique así estas cuatro elevaciones de la atención, durante seis, cinco, cuatro, tres, dos o un año, podrá recoger uno de estos dos frutos: el estado de *Arahant* en esta vida o, si aun hay en él algún residuo de apego, el estado del que no retornará más a este mundo.

Pero, oh monjes, dejemos ese año.

⁵. Es decir, el Anagamin; véase nota 22, en la página 10 y glosario.

Aquel que practique así estas cuatro elevaciones de la atención, durante siete meses, podrá recoger uno de estos dos frutos: el estado de *Arahant* en esta vida o, si aun hay en él algún residuo de apego, el estado del que no retornará más a este mundo.

Pero, oh monjes, dejemos esos siete meses.

Aquel que practique así estas cuatro elevaciones de la atención, durante seis, cinco, cuatro, tres, dos, un mes o medio mes, podrá recoger uno de estos dos frutos: el estado de *Arahant* en esta vida o, si aun hay en él algún residuo de apego, el estado del que no retornará más a este mundo.

Pero, oh monjes, dejemos ese medio mes.

Sólo hay una senda, oh monjes, que conduce a la purificación de los seres, a la conquista del dolor y las penas, a la destrucción de los sufrimientos físicos y morales, a la recta conducta, a la experiencia del *Nibbana*, esto es, las cuatro elevaciones de la atención.

Por tal motivo fueron pronunciadas estas palabras.

Así habló el Sublime, y los monjes se sintieron regocijados con las palabras del Sublime.

(*Majjhima-nikaya*, N.º 10.)

VASALA-SUTTA

¿Qué es un paria?

Esto he oído. El Sublime permanecía cierta vez en el monasterio de Anathapindika, en el parque Jeta, en Savatthi. Allí, el Sublime vistiose las túnicas por la mañana temprano y, tomando consigo la escudilla, entró en Savatthi para efectuar su recorrido en busca de la limosna. En ese mismo momento, en la casa del brahmán Aggika Bharadvaja, encendían el fuego de los sacrificios y disponían las ofrendas. Y el Sublime, que iba de casa en casa, se iba aproximando a la morada del brahmán Aggika Bharadvaja y viendo este que el Sublime se acercaba a su morada, se dirigió a él, diciendo:

- No avances cabeza rapada, detente, oh miserable *samana*¹, detente, oh paria.

Al oír esto, el Sublime le respondió:

- Oh brahmán, ¿sabes acaso qué es un paria y cuáles son las cosas que hacen que un hombre sea paria?

- No, venerable Gotama, no lo sé, y sería conveniente que el venerable Gotama me enseñara esto, con el fin de poder reconocer un paria o las cosas que hacen que un hombre sea paria.

- Entonces brahmán escucha, te enseñaré esto. Presta atención y hablaré.

- Así sea, venerable -contestó el brahmán; y el Sublime díjole lo siguiente:

- El hombre que es colérico, rencoroso, malvado e hipócrita, que ha adoptado opiniones erróneas y es engañador, que ese hombre sea considerado como paria.

Aquel que en este mundo hace sufrir a los seres vivientes, hayan estos nacido una o dos veces², y no siente compasión por los seres vivientes, que ese sea considerado como paria.

Aquel que destruye o sitia aldeas y ciudades y se conduce como enemigo, que ese sea considerado como paria.

Aquel que, en la aldea o en el bosque, roba lo que pertenece a otros y no le ha sido dado, que ese sea considerado como paria.

Aquel que habiendo contraído una deuda, engaña a su acreedor, diciéndole: "No le debo nada a usted", que ese sea considerado como paria.

Aquel que por codiciar un objeto, ataca a un viajero para quitárselo, que ese sea considerado como paria.

Aquel que por su propio interés o el de otros, o por dinero, levanta un falso testimonio, que ese sea considerado como paria.

Aquel que toma las mujeres de sus parientes o amigos, ora por la fuerza, ora con el consentimiento de ellas, que ese sea considerado como paria.

Aquel que pudiendo hacerlo, no sustenta a sus padres cuando son ancianos, que ese sea considerado como paria.

Aquel que castiga o lastima con palabras a su madre, su padre, su hermano, su hermana o sus parientes políticos, que ese sea considerado como paria.

¹. Recluso, asceta.

². Las criaturas nacidas dos veces son las que nacen del huevo. La salida del huevo es el primer nacimiento; el segundo, es la salida de la criatura del huevo. Se hace alusión aquí a los pájaros, las tortugas, etc. El huevo es considerado como conteniendo vida.

Aquel que al ser consultado, da malos consejos e intriga secretamente, que ese sea considerado como paria.

Aquel que habiendo cometido una mala acción, espera que nadie lo sepa y hace el mal ocultamente, que ese sea considerado como paria.

Aquel que yendo a la casa de otro recibe alimentos, pero no retribuye esta hospitalidad, que ese sea considerado como paria.

Aquel que por falsedad engaña a un brahmán, a su *samana* o a cualquier mendicante, que ese sea considerado como paria.

Aquel que profiere palabras coléricas, y no le da nada al brahmán o al *samana* que viene a su puerta a la hora de la comida, que ese sea considerado como paria.

Aquel que sumergido en la ignorancia, no da la más mínima limosna sino que denigra los dones modestos, que ese sea considerado como paria.

Aquel que siendo despreciable se vanagloria y, por orgullo, desprecia a los demás, que ese sea considerado como paria.

Aquel que despierta la ira en los demás, cuyos deseos son bajos, es envidioso, astuto y no tiene vergüenza o temor de cometer el mal, que ese sea considerado como paria.

Aquel que injuria al Buddha, a un discípulo de este, a un monje errante o a un laico, que ese sea considerado como paria.

Aquel que pretende hacerse pasar por *Arahant* (santo) es el mayor de los ladrones y, en verdad, el más vil de los parias en todos los mundos, hasta en el mundo de Brahma.

Los que acabo de describir son verdaderos parias. No es por el nacimiento que uno se convierte en paria. No es por el nacimiento que uno se convierte en brahmán. Por las propias acciones uno se convierte en paria; por las propias acciones uno se convierte en brahmán.

Presta atención a este ejemplo. Había un *candala* (paria) llamado Sopaka, quien era también conocido con el nombre de Matanga. A este Matanga le fue posible alcanzar la gloria más elevada, la más difícil de lograr. Muchos nobles y brahmanes fueron sus servidores. Habiendo montado en el vehículo divino y entrado en la senda elevada, libre del polvo³, exento del deseo de los placeres de los sentidos, pudo llegar al mundo de Brahma. Su nacimiento no le impidió renacer en el mundo de Brahma.

Hay brahmanes nacidos en familias consagradas a los encantamientos, cuyo deber es seguir los Vedas y, sin embargo, son sorprendidos continuamente cometiendo malas acciones. Son despreciados en esta vida, y en la siguiente renacen en un estado de sufrimiento: su nacimiento no los salva ni de los infiernos ni del oprobio.

No es por el nacimiento que uno se convierte en paria. No es por el nacimiento que uno se convierte en brahmán. Por las propias acciones uno se convierte en paria; por las propias acciones uno se convierte en brahmán.

Cuando el Sublime hubo así hablado, el brahmán Aggika Bharadvaja exclamó:

- Maravillosas, venerable Gotama, son las palabras de tu boca. Esto se asemeja a un hombre que levanta lo que está derribado, o que revela lo que está oculto, o indicare el buen camino al que se ha extraviado, o trajere una lámpara en la oscuridad para que los que tengan ojos puedan ver. Así esclareció el venerable Gotama la verdad de diversas maneras. Tomo mi refugio en el venerable Gotama, en el *Dhamma* (la Doctrina) y en el *Sangha* (la Comunidad). Quiera el venerable Gotama aceptarme como discípulo laico, desde hoy en adelante y hasta el fin de mi vida, tomándolos como refugio.

(*Suttanipata*, I, 7.)

³. Es decir, el polvo de las pasiones.

SABBASAVA-SUTTA

Todos los obstáculos

Esto he oído. El Sublime moraba cierta vez en el monasterio de Anathapindika, en el parque Jeta, en Savatthi; y allí el Sublime se dirigió a los monjes, diciendo:

- Os enseñaré, oh monjes, cómo vencer todos los obstáculos. Escuchad, prestad digna atención y hablaré.

- Así sea, Señor -respondieron los monjes en asentimiento al Sublime; y el Sublime habló como sigue:

- La destrucción de los obstáculos, oh monjes, os lo digo, es para que aquel que sabe y ve, pero no para aquel que no sabe ni ve. Y, ¿qué debe saber, qué debe ver, oh monjes, aquel que destruye los obstáculos? El pensamiento sabio y el pensamiento sin sabiduría.

Aquel que piensa sin sabiduría, oh monjes, surgen los obstáculos que aun no han surgido y aumentan los obstáculos ya presentes. En aquel que piensa sabiamente, oh monjes, no surgen los obstáculos que aun no han surgido y disminuyen los obstáculos ya presentes.

Hay, oh monjes, obstáculos que deben ser vencidos por el discernimiento; hay obstáculos que deben ser vencidos por la sujeción; hay obstáculos que deben ser vencidos por el uso (justo); hay obstáculos que deben ser vencidos por el aguante; hay obstáculos que deben ser vencidos por evitándolos; hay obstáculos que deben ser vencidos por desechándolos; hay obstáculos que deben ser vencidos por mediante el desarrollo (espiritual).

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el discernimiento?

Aquí, oh monjes, el hombre común y no instruido, que no ve a los seres nobles, que no ha oído ni practicado la Noble Doctrina, que no ve a los sabios, que no ha oído ni practicado la doctrina de los sabios, ese hombre no conoce las cosas en las que hay que pensar, ni tampoco en las que no hay que pensar. Entonces, desconociendo las cosas en las que hay que pensar, así como en las que no hay que pensar, él piensa en las que no hay que pensar y no piensa en las que hay que pensar.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, las cosas en las que no hay que pensar, pero en las cuales él piensa?

Si al pensar en ciertas cosas, oh monjes, surge el obstáculo del deseo sensual que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo del deseo sensual ya presente; surge el obstáculo de la ignorancia que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo de la ignorancia ya presente; surge el obstáculo del deseo de existencia que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo del deseo de existencia ya presente. Estas son las cosas en las que no hay que pensar, pero él piensa en ellas.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, las cosas en las que hay que pensar, pero en las cuales él no piensa?

Si al pensar en ciertas cosas, oh monjes, no surge el obstáculo del deseo sensual que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo del deseo sensual ya presente; no surge el obstáculo del deseo de existencia que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo del deseo de existencia ya presente; no surge el obstáculo de la ignorancia que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo de la ignorancia ya presente. Estas son las cosas en las que hay que pensar, pero él no piensa en ellas.

Así, pensando en las cosas que no hay que pensar y no pensando en las que hay que pensar, así surgen en él los obstáculos que aun no han surgido y aumentan los obstáculos ya presentes.

De este modo, carente de sabiduría, él piensa: "¿Existí en el pasado?" "¿No existí en el pasado?" "¿Qué fui en el pasado?" "¿Cómo fui en el pasado?" "¿Habiendo existido (anteriormente), qué fui en el pasado?" "¿Existiré en el futuro?" "¿No existiré en el futuro?" "¿Qué seré en el futuro?" "¿Cómo seré en el futuro?" "¿Existiendo en ese (futuro), qué seré en un futuro (más lejano)?" También el presente, ahora, lo torna perplejo acerca de sí mismo, pues se pregunta: "¿Existo?" "¿No existo?" "¿Qué soy?" "¿Cómo soy?" "¿De donde viene, adonde irá este ser?"

Así, pensando sin sabiduría, una de las seis opiniones falsas surgirá en él: "Tengo un alma"; esta opinión falsa nace en él como verídica y con firmeza. "No tengo alma"; esta opinión falsa nace en él como verídica y con firmeza. "Por medio del alma conozco el alma"; esta opinión falsa nace en él como verídica y con firmeza. "Por medio del alma conozco la no-alma"; esta opinión falsa nace en él como verídica y con firmeza. O aun esta otra opinión falsa surge en él: "Esta alma mía que se expresa y siente, recibe acá o acullá el resultado de las acciones buenas y malas; esta alma mía que es permanente, fija, eterna e inmutable, así permanece eternamente".

Esto, oh monjes, es denominado especulaciones, agitación de especulaciones y lazos de especulaciones. Ligado por estos lazos de opiniones, os lo digo, oh monjes, el hombre común y no instruido no está liberado del nacimiento, la vejez, la muerte, las aflicciones, las lamentaciones, las dolencias, las penas mentales, las agonías; no está liberado del sufrimiento.

(Pero) el sabio, oh monjes, el noble discípulo que se aproxima a los seres nobles, ha sido instruido y se ejercita en la práctica de la Noble Doctrina, que va a los sabios, ha sido instruido y practica la doctrina de los sabios, ese conoce las cosas en las que hay que pensar, así como en las que no hay que pensar. Entonces, conociendo las cosas en las que hay que pensar y asimismo en las que no hay que pensar, él piensa en aquellas y no en estas.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, las cosas en las que no hay que pensar y en las cuales él no piensa?

Si al pensar en ciertas cosas, oh monjes, surge el obstáculo del deseo sensual que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo del deseo sensual ya presente; surge el obstáculo del deseo de existencia que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo del deseo de existencia ya presente; surge el obstáculo de la ignorancia que aun no ha surgido; aumenta el obstáculo de la ignorancia ya presente. Estas son las cosas en las que no hay que pensar, y él no piensa en ellas.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, las cosas en las que hay que pensar y en las cuales él piensa?

Si al pensar en ciertas cosas, oh monjes, no surge el obstáculo del deseo sensual que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo del deseo sensual ya presente; no surge el obstáculo del deseo de existencia que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo del deseo de existencia ya presente; no surge el obstáculo de la ignorancia que aun no ha surgido; disminuye el obstáculo de la ignorancia ya presente. Estas son las cosas en las que hay que pensar, y él piensa en ellas.

Así, por no pensar en las cosas que no hay que pensar y pensando en las que hay que pensar, así, no surgen en él los obstáculos que aun no han surgido y disminuyen los obstáculos ya presentes.

De este modo, él piensa sabiamente: "Esto es el sufrimiento". Piensa sabiamente: "Esta es la causa del sufrimiento". Piensa sabiamente: "Esta es la cesación del sufrimiento". Piensa sabiamente: "Este es el Sendero que conduce a la cesación del sufrimiento".

Pensando así, él se desliga de tres lazos: la ilusión del yo, la duda y la creencia en la eficiencia de los ritos y ceremonias.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el discernimiento.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por la sujeción?

Aquí, oh monjes, considerando las cosas sabiamente, el monje permanece dominando la facultad de la visión. Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad de la visión, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad de la visión, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Considerando las cosas sabiamente, permanece dominando la facultad de la audición. Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad de la audición, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad de la audición, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Considerando las cosas sabiamente, permanece dominando la facultad del olfato. Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad del olfato, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad del olfato, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Considerando las cosas sabiamente, permanece dominando la facultad del gusto. Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad del gusto, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad del gusto, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Considerando las cosas sabiamente, permanece dominando la facultad del tacto. Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad del tacto, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad del tacto, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Considerando las cosas sabiamente, permanece dominando la facultad de pensar (la mente). Entonces, oh monjes, aquel que permanece sin dominar la facultad de pensar, surgen en él obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando la facultad de pensar, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que permanece sin dominar (los órganos de los sentidos), surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que permanece dominando (los órganos de los sentidos), no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por la sujeción.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el uso (justo)?

Aquí, oh monjes, considerándolas sabiamente, el monje sólo utiliza sus vestiduras para protegerse del frío, del calor, de los tábanos, de los mosquitos, del viento, del sol, de las serpientes; sólo con la finalidad de cubrir su desnudez.

Considerando sabiamente sus alimentos, no los toma con miras al placer, la exageración del vigor, para la estética o la belleza, sino únicamente para mantener la existencia del cuerpo, para suprimir el sufrimiento, para sustentar una vida noble, pensando: "Así pondré fin al sufrimiento pasado, no produciré nuevos sentimientos y, de este modo, mi existencia será recta y feliz".

Considerando sabiamente su morada, sólo la utiliza para protegerse del frío, del calor, del contacto de los tábanos, de los mosquitos, del viento, del sol, de las serpientes;

únicamente para evitar los peligros de las estaciones, así como para procurarse un lugar propicio donde meditar.

Considerando sabiamente todo lo que sea un remedio contra las enfermedades, sólo lo utiliza para hacer cesar las sensaciones de los malestares presentes y con el fin de conservar la salud.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que no practica el uso (justo), surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que practica el uso (justo), no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el uso (justo).

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el aguante?

Aquí, oh monjes, considerándolos sabiamente, el monje aguanta (pacientemente) el frío, el calor, el hambre la sed, el contacto de los tábanos, de los mosquitos, del viento, del sol, de las serpientes, así como los discursos maledicentes y malévolos; aguanta con paciencia las sensaciones corporales que sobrevienen: dolorosas, punzantes, penosas, amargas, desagradables, molestas y mortales.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que carece de aguante, surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que tiene aguante, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el aguante.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos evitándolos?

Aquí, oh monjes, considerándolos sabiamente, el monje evita el elefante, el caballo, el toro y el perro furiosos, así como las serpientes, las raíces de los árboles, las malezas espinosas, los pantanos, los precipicios, los fangales, las cloacas, evita sentarse en asientos incorrectos, visitar malos lugares, convertirse en amigo de personas indignas de amistad y todo lo que los sabios prudentes pueden censurar. Considerando con sabiduría tales asientos incorrectos, tales malos lugares y tales malos amigos, él los evita sabiamente.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que no los evita, surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que los evita, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos evitándolos.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos desechándolos?

Aquí, oh monjes, considerando sabiamente si un pensamiento sensual surge en él, el monje no lo tolera, lo desecha, lo rechaza, le pone fin, no le hace nacer; si surge en él un pensamiento de malevolencia, no lo tolera, lo desecha, lo rechaza, le pone fin, no le hace nacer; si surge en él un pensamiento de odio, no lo tolera, lo desecha, lo rechaza, le pone fin, no le hace nacer. Todas las cosas malas que surgen en él, el monje no las tolera, las desecha, las rechaza, les pone fin, no las hace nacer.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que no los desecha, surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel que los desecha, no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos desechándolos.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el desarrollo (espiritual)?

Aquí, oh monjes, considerando sabiamente, el monje desarrolla el factor de la Iluminación denominado atención, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado investigación de la Ley, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado energía, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamiento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado alegría, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamiento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado relajación, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamiento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado concentración, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamiento.

Considerando sabiamente, desarrolla el factor de la Iluminación denominado ecuanimidad, el cual está acompañado del desapego, de la ausencia del deseo, de la cesación y que conduce al renunciamiento.

Por lo tanto, oh monjes, en aquel que no practica el desarrollo (espiritual), surgen obstáculos opresivos y quemantes, pero en aquel practica el desarrollo (espiritual), no surgen estos obstáculos opresivos y quemantes.

Estos son, oh monjes, los obstáculos que deben ser vencidos por el desarrollo (espiritual).

Y, oh monjes, si los obstáculos que deben ser vencidos por el discernimiento, son vencidos por el discernimiento; si los obstáculos que deben ser vencidos por la sujeción, son vencidos por la sujeción; si los obstáculos que deben ser vencidos por el uso (justo), son vencidos por el uso (justo); si los obstáculos que deben ser vencidos aguante, son vencidos por el aguante; si los obstáculos que deben ser vencidos evitándolos, son vencidos evitándolos; si los obstáculos que deben ser vencidos desechándolos, son vencidos desechándolos; si los obstáculos que deben ser vencidos por el desarrollo (espiritual), son vencidos por el desarrollo (espiritual); entonces, oh monjes, se trata del monje que permanece liberado de todos los obstáculos, que ha destruido la avidez, se ha desligado de los lazos y, quien mediante la recta comprensión de las evaluaciones falsas, ha puesto fin al sufrimiento.

Así habló el Sublime y, felices, los monjes se regocijaron con las palabras del Sublime.

(Majjhima-nikaya, N.º 2.)

VATTHUPAMA-SUTTA

La parábola de la tela

Esto he oído. El Sublime permanecía cierta vez en el monasterio de Anathapindika, en el Parque Jeta, en Savatthi; y allí el Sublime habló como sigue:

- Cuando, oh monjes, una tela sucia y maculosa es sumergida por el tintorero en cualquier color, ya sea azul, amarillo, rojo o anaranjado, conserva un color sucio, sin brillo; y, ¿por qué esto es así? Porque la tela, oh monjes, está sucia. Del mismo modo, oh monjes, cuando la mente es impura se deben esperar consecuencias desdichadas.

Cuando, oh monjes, una tela limpia y sin máculas es sumergida por el tintorero en cualquier color, ya sea azul, amarillo, rojo o anaranjado, tiene un color limpio, neto; y, ¿por qué esto es así? Porque la tela, oh monjes, está limpia. Del mismo modo, oh monjes, cuando la mente es pura se deben esperar consecuencias felices.

Y, ¿cuáles son, oh monjes, las impurezas de la mente?

La codicia y el deseo son impurezas de la mente; la maldad es una impureza de la mente; la cólera es una impureza de la mente; la malevolencia es una impureza de la mente; la hipocresía es una impureza de la mente; la denigración es una impureza de la mente; los celos son una impureza de la mente; el engaño es una impureza de la mente; la astucia es una impureza de la mente; la obstinación es una impureza de la mente; la impetuosidad es una impureza de la mente; la presunción es una impureza de la mente; la arrogancia es una impureza de la mente; la suficiencia es una impureza de la mente; la negligencia es una impureza de la mente.

Entonces, oh monjes, sabiendo el monje que la codicia y el deseo son impurezas de la mente, estas impurezas de la mente, la codicia y el deseo, las rechaza. Sabiendo que la maldad es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la maldad, la rechaza. Sabiendo que la cólera es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la cólera, la rechaza. Sabiendo que la malevolencia es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la malevolencia, la rechaza. Sabiendo que la hipocresía es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la hipocresía, la rechaza. Sabiendo que la denigración es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la denigración, la rechaza. Sabiendo que los celos son una impureza de la mente, esta impureza de la mente, los celos, la rechaza. Sabiendo que el engaño es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, el engaño, la rechaza. Sabiendo que la astucia es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la astucia, la rechaza. Sabiendo que la obstinación es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la obstinación, la rechaza. Sabiendo que la impetuosidad es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la impetuosidad, la rechaza. Sabiendo que la presunción es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la presunción, la rechaza. Sabiendo que la arrogancia es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la arrogancia, la rechaza. Sabiendo que la suficiencia es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la suficiencia, la rechaza. Sabiendo que la negligencia es una impureza de la mente, esta impureza de la mente, la negligencia, la rechaza.

Por el hecho, oh monjes, de que ese monje sabe que la codicia y el deseo son impurezas de la mente, estas impurezas de la mente, la avidez y el deseo, son rechazadas... Sabiendo que la negligencia es una impureza de la mente, la negligencia es rechazada.

Entonces está colmado de una firme confianza en el Buddha (sabiendo): "El Sublime es el *Arahant* perfecta y plenamente Despierto, perfecto en sabiduría y conducta, el Sublime, el Concedor de los mundos, el Incomparable Conductor de los seres que deben ser guiados, el Maestro de los dioses y de los hombres, el Buddha, el Sublime",

Está colmado de una firme confianza en la Doctrina (*Dhamma*), sabiendo: "Bien expuesta por el Sublime es la Doctrina que da resultados aquí mismo, de un modo inmediato, que invita a ser comprendida, conducente a la perfección y comprensible por el sabio, cada uno en sí mismo.

Está colmado de una firme confianza en la Comunidad (*Sangha*), sabiendo: "La Comunidad de los discípulos del Sublime es de conducta pura, la Comunidad de los discípulos del Sublime es de conducta recta, la Comunidad de los discípulos del Sublime es de conducta correcta, la Comunidad de los discípulos del Sublime es de conducta decorosa; ellos son efectivamente los cuatro pares de seres, los ocho seres¹. Así es la Comunidad de los discípulos del Sublime, digna de ofrendas, de hospitalidad, de dones y de respeto; es la mayor sementera de mérito para el mundo".

Así, en virtud de esto, (ese monje) queda desapegado, emancipado, liberado, despojado y desembarazado.

Pensando: "Estoy colmado de una firme confianza en el Buddha", logra el conocimiento de la comprensión, logra el conocimiento de la doctrina, logra la felicidad producida por la doctrina; en aquel que es feliz, nace la alegría; se calma el cuerpo de aquel que está contento; aquel cuyo cuerpo está calmado experimenta bienestar; se concentra la mente de aquel que experimente bienestar.

Pensando: "Estoy colmado de una firme confianza en la Doctrina", logra el conocimiento de la comprensión, logra el conocimiento de la doctrina, logra la felicidad producida por la doctrina; en aquel que es feliz, nace la alegría; se calma el cuerpo de aquel que está contento; aquel cuyo cuerpo está calmado experimenta bienestar; se concentra la mente de aquel que experimente bienestar.

Pensando: "Estoy colmado de una firme confianza en la Comunidad", logra el conocimiento de la comprensión, logra el conocimiento de la doctrina, logra la felicidad producida por la doctrina; en aquel que es feliz, nace la alegría; se calma el cuerpo de aquel que está contento; aquel cuyo cuerpo está calmado experimenta bienestar; se concentra la mente de aquel que experimente bienestar.

Y, entonces, oh monjes, ese monje dotado de tal moralidad, de tales cualidades, de tal sabiduría, come alimentos sin semillas negras, con potajes y platos sazonados con *curry*, pero (su mente) no es afectada por ello. Así como una tela sucia y maculosa, al ser lavada en agua clara se vuelve limpia y neta, o como el oro pasado por el crisol se torna puro y brillante, así, oh monjes, ese monje dotado de tal moralidad, de tales cualidades, de tal sabiduría, come alimentos sin semillas negras, con potajes y platos sazonados con *curry*, pero (su mente) no es afectada por ello.

Permanece esparciendo un pensamiento de benevolencia hacia una dirección (del espacio) y asunción hacia una segunda, una tercera y una cuarta; arriba, abajo, de través, en cada parte y en la totalidad del universo, difunde este pensamiento de benevolencia, amplio, profundo, sin límite, sin odio y exento de enemistad.

¹. Se hace referencia a aquellos que tiene la experiencia espiritual propia de los cuatro senderos hacia el *Nirvana*, la cual es doble: el hecho de hollar cada sendero y el fruto (*phala*) inherente al mismo. Tales seres son denominados *Sotapanna*, *Sakadagami*, *Anagami* y *Arahant*, respectivamente. Véase explicación de estas voces en la nota 22, página 10, así como en el glosario.

Permanece esparciendo un pensamiento de simpatía (por la dicha de los demás) hacia una dirección (del espacio) y asimismo hacia una segunda, una tercera y una cuarta; arriba, abajo, de través, en cada parte y en la totalidad del universo, difunde este pensamiento de simpatía, amplio, profundo, sin límite, sin odio y exento de enemistad.

Permanece esparciendo un pensamiento de ecuanimidad hacia una dirección (del espacio) y asunción hacia una segunda, una tercera y una cuarta; arriba, abajo, de través, en cada parte y en la totalidad del universo, difunde este pensamiento de ecuanimidad, amplio, profundo, sin límite, sin odio y exento de enemistad.

Comprende entonces: "Esto es así, hay decrecimiento, hay realización, hay la ulterior emancipación de este estado consciente". Cuando sabe y ve esto, la mente se libera del obstáculo del deseo sensual, del obstáculo del deseo de existencia y del obstáculo de la ignorancia. Cuando está liberado, llega el conocimiento: "Esto es la liberación" y sabe: "Destruído está el nacimiento, vivida la vida noble, consumado lo que debió hacerse, ya no queda nada por hacer".

Esto es denominado, oh monjes, un monje bañado en el baño interior.

Durante todo ese tiempo el brahmán Sundarikabharadjava estuvo sentado cerca del Sublime. Y entonces, el brahmán Sundarikabharadjava se dirigió al Sublime, diciendo:

- ¿Acaso el venerable Gotama desea bañarse en el río Bahuka?

- ¿Por qué, brahmán, el Bahuka? ¿Qué hará el Bahuka?

- Porque, venerable Gotama, el Bahuka es conocido por muchos seres como sagrado; porque, venerable Gotama, el Bahuka es conocido por muchos seres como purificador. Muchos seres lavan sus malas acciones en el Bahuka.

Entonces el Sublime le dijo estas estancias al brahmán Sundarikabharadjava:

En el Bahuka y en el Adhikakka,
en el Gaya y en el Sundarika,
en el Payaga y en el Sarassati,
en la corriente del Bahumati,
un loco cuyas acciones son negras
por más que en ellos se bañe,
no se purifica.

¿Qué pueden hacer el Sundarika,
el Payaga o el Bahuka?

No purifican al hombre rencoroso,
que cometió malas acciones.

Para aquel que es puro, siempre es el tiempo de Phaggu²;
para aquel que es puro, cada día es sagrado;
para aquel que es puro y actúa puramente,
siempre hay observancia.

Oh brahmán, báñate aquí,
difunde el pensamiento de paz hacia todos los seres;
si no dices palabras falsas,
si no destruyes vidas,
si no tomas lo que no se te da,
si tienes confianza y estás libre de la codicia,

². Mes del calendario hindú que corresponde aproximadamente al mes de mayo del calendario occidental y que es considerado como propicio.

¿qué has de hacer en el Gaya?
Tu pozo es también el Gaya.

Y cuando el Sublime hubo así hablado, el brahmán Sundarikabharadjava dijo:

- Maravilloso, venerable Gotama, maravilloso, venerable Gotama. Esto se asemeja (en verdad), venerable Gotama, a un hombre que levantara lo que está caído, o revelare lo que está oculto, o indicare el camino al que se ha extraviado, o trajere una lámpara en la oscuridad, pensando: "De tal modo que los que tengan ojos puedan ver las formas exteriores", así, de diversas maneras, el venerable Gotama me hizo conocer la Doctrina. Y yo también, venerable Gotama, tomo mi refugio en el venerable Gotama, en el *Dhamma* (la Doctrina) y en el *Sangha* (la Comunidad). Me sentiría dichoso si fuese aceptado cerca del venerable Gotama, con el fin de poder recibir la ordenación.

Y el brahmán Sundarikabharadjava fue admitido cerca del Sublime y recibió la ordenación.

A poco de su ordenación, el venerable Bharadjava, viviendo en soledad y apartamiento, vigilante, lleno de ardor y resuelto, alcanzó, rápidamente, esa meta por cuya aprehensión los hijos de noble estirpe abandonan el hogar por una vida sin hogar; esta incomparable finalidad de la vida santa la comprendió en esta misma vida y supo: "Destruído está el nacimiento, vivida la vida noble, consumado lo que debió hacerse, ya no queda nada por hacer".

Así, el venerable Bharadvaja llegó a ser un *Arahant* entre los *Arahantes*.

(*Majjhima-nikaya*, N.º 7.)

DHAMMAPADA

La Senda de la Verdad

(Versos elegidos)

I

Todos los estados mentales son precedidos por la mente; por ella son dirigidos y creados. Si un hombre habla o actúa con una mente impura, el sufrimiento le sigue como la rueda sigue a la pezuña del buey que tira del carro.

Todos los estados mentales son precedidos por la mente; por ella son dirigidos y creados. Si un hombre habla o actúa con una mente pura, la felicidad le sigue como la rueda sigue a la pezuña del buey que tira del carro.

"Me ha vilipendiado, me ha maltratado, me ha vencido, me ha robado." Nunca se apacigua el odio en aquellos que albergan tales sentimientos.

"Me ha vilipendiado, me ha maltratado, me ha vencido, me ha robado." Está apaciguado el odio en aquellos que no albergan tales sentimientos.

En realidad, el odio no cesa con el odio, sino que cesa con el amor; esta es una verdad eterna.

La mayoría olvida que algún día todos hemos de morir; pero quienes piensan en ello, cejan al punto sus querellas.

Aquellos que toman el error por la verdad, y ven en la verdad el error, se alimentan en los pastizales de los falsos pensamientos y nunca alcanzan lo real.

Aquellos que reconocen lo veraz en la verdad, y lo falso en el error, se alimentan en los pastizales de los rectos pensamientos y alcanzan lo real.

Así como la lluvia penetra en una casa mal bardada, de la misma manera la pasión penetra en una mente no cultivada.

Así como la lluvia no penetra en una casa bien bardada, de la misma manera la pasión no penetra en una mente cultivada.

El que obra mal se lamenta en este mundo, se lamenta en el otro mundo; en ambos estados se lamenta. Gime y padece al ver sus acciones impuras.

El hombre virtuoso se regocija en este mundo, se regocija en el otro mundo; en ambos estados está contento y es extremadamente feliz cuando ve sus acciones puras.

II

La vigilancia (*appamada*) es la senda hacia el Imperecedero¹. La negligencia es la senda de la muerte. Aquellos que practican la vigilancia no mueren. Aquellos que son negligentes ya están muertos².

¹. Es decir, el *Nibbana*.

². Los primeros han experimentado el *Nibbana* y, por tanto, no están más sujetos al renacer. A los otros, en cambio, se los considera muertos, pues al no practicar la vigilancia, o sea la constante atención en el ejercicio del bien y la rectitud, continúan recorriendo el camino de vida tras vida.

Habiendo entendido esto claramente, los sabios que permanecen vigilantes siguen el sendero de los Nobles (*ariya*), y se deleitan en la vigilancia.

Los que son sabios, meditabundos, siempre perseverantes, alcanzan el *Nibbana*, que es la felicidad suprema.

Aquel que es enérgico, atento, cuyos actos son puros, que obra reflexivamente y posee el dominio de sí mismo, ese acrecentará su gloria.

Mediante la diligencia, la vigilancia y el dominio de sí mismo, el hombre sabio debe construirse una isla que las mareas no podrán nunca anegar.

Por la falta de sabiduría, los necios se abandonan a la negligencia, pero el sabio guarda la vigilancia como la riqueza más preciada.

No os abandonéis a la negligencia, ni a los placeres de los sentidos. El que se consagra a la meditación logra el Gran Gozo.

Vigilante entre los negligentes, despierto entre los soñolientos, el sabio avanza como un corcel que deja tras de sí al rocín.

Fue mediante la vigilancia que Indra³ alcanzó el más alto rango entre los dioses. La gente alaba la vigilancia; la negligencia es reprobada.

El *bhikkhu* (monje) que se dedica a la vigilancia y desconfía de la negligencia, avanza como el fuego que quema los lazos, grandes y pequeños⁴.

El *bhikkhu* que se dedica a la vigilancia y desconfía de la negligencia, no puede caer⁵. Se acerca al *Nibbana*.

III

De igual manera que aquel que fabrica flechas se esmera para que estas sean derechas, así endereza el sabio su mente inestable y vacilante; la cual es difícil de vigilar, difícil de dominar.

Tal un pez sacado de su áncuo hogar y tirado sobre el suelo, así tiembla y se agita la mente cuando abandona el reino de Mara (el mundo de las pasiones⁶).

Difícil de refrenar, mudable es la mente, amiga de vagar a su antojo. Por tanto, bueno es dominarla. Una mente domeñada trae felicidad.

Que el sabio sea dueño de su mente, pues esta es sutil, difícil de percibir y siempre amiga de vagar a su antojo. Una mente bien vigilada trae felicidad.

Errando lejos, solitaria, incorpórea y profundamente escondida, así es la mente. Aquellos que logran someterla, están libres de las trabas de Mara.

En aquel cuya mente es inconstante, que ignora la ley verdadera y carece de confianza, la sabiduría no alcanza su plenitud.

Para aquel cuya mente no está agitada ni turbada por el deseo, que ha trascendido el bien y el mal, para ese hombre despierto, el temor ya no existe.

³. Pali: Inda, quien es también conocido con el nombre de Sakka y es el rey de los dioses o devas.

⁴. Hay diez lazos o ligaduras que atan a este mundo, denominados *samyojanas*, a saber: 1) la creencia de que existe un "Yo" o entidad permanente; 2) la duda o incertidumbre; 3) la creencia en la eficiencia de los ritos y ceremonias; 4) el deseo sensual; 5) la malevolencia; 6) el deseo de existencia en los mundos de la forma; 7) el deseo de existencia en los mundos sin forma; 8) el orgullo; 9) el desasosiego, y 10) la ignorancia.

⁵. Esto es, que no puede caer de la altura espiritual que ha alcanzado.

⁶. Mara, lit. "muerte". Es la personificación de todo lo malo, de las pasiones; en suma, de todo lo que ata a un ser al ciclo de existencia o *samsara*.

Por mayor que fuere el daño que el enemigo haga al enemigo, o el rencoroso al rencoroso, siempre será mayor el daño causado por una mente aviesa.

Ni una madre, ni padre, ni pariente alguno harán tanto como una mente bien dirigida.

IV

Tal como una abeja recoge el néctar de la flor sin dañarla ni en su color ni en su perfume, así ha de vivir el sabio en su villa.

No os ocupéis de las faltas de los demás, ni tampoco juzguéis sus actos o negligencias, sino sed conscientes de vuestros actos y negligencias.

Semejantes a una bella flor, llena de colorido, pero falta de aroma, así son estériles las bellas palabras de quien no obra de acuerdo con lo que dice.

Pero semejantes a una bella flor, llena de colorido y de aroma, así son fecundas las bellas palabras de quien obra de acuerdo con lo que dice.

Tan numerosas como las especies de guirnaldas que pueden hacerse con un montón de flores, así deben ser las buenas acciones del hombre que ha nacido en este mundo.

El perfume de las flores, del sándalo, del incienso o del jazmín, no van contra la corriente, pero el perfume de la santidad va contra la corriente. El hombre santo esparce hacia todas las direcciones el perfume (de su santidad).

Ni el perfume del sándalo, ni del incienso, ni el de la flor de loto, exceden al perfume de la virtud.

Modesta es la fragancia que exhala el sándalo o el incienso, pero la excelsa fragancia de la virtud sube hasta el mundo de los dioses.

Así como el lirio crece bello y perfumado sobre un montón de desperdicios tirados a la vera del camino, así, el discípulo del Perfecto Despierto resplandece por su sabiduría en medio de los ciegos del mundo.

V

Larga es la noche para el que vela, largo es el camino para el que está cansado, largo el ciclo de los nacimientos y muertes para los insensatos que ignoran la Sublime Verdad.

Si un buscador (de la Verdad) no encuentra a otro mejor o igual a él, que continúe resueltamente su solitario camino; no hay amistad posible con un insensato.

"Esos hijos son míos, estas riquezas son mías"; con tales pensamientos se atormenta el insensato. En realidad, uno no se pertenece a sí mismo; entonces, ¿de quién son los niños? ¿de quién las riquezas?

El insensato que reconoce su insensatez, es sabio siquiera en eso. Pero el insensato que se cree sabio es verdaderamente un insensato.

Aunque un insensato se asocie con un sabio durante toda su vida, ignorará la verdad como la cuchara el sabor de la sopa.

Pero si un hombre inteligente se asocia con un sabio, aunque no sea más que por un minuto, pronto captará la verdad, como la lengua el sabor de la sopa.

Los insensatos, los mentecatos, se conducen respecto de sí mismos como enemigos, pues ejecutan malas acciones cuyo fruto es amargo.

No es buena la acción cuando uno se arrepiente de haberla cometido, y recoge el fruto con lágrimas y lamentaciones.

Pero es buena la acción cuando uno no se arrepiente de haberla cometido, y recoge el fruto con alegría y júbilo.

"Es dulce como la miel", así piensa el insensato acerca del mal que aun no dio frutos; pero cuando el mal fructifica, el insensato sufre.

En verdad, el conocimiento logrado por el insensato lo conduce a la ruina. Destruye sus buenas acciones al mismo tiempo que le quiebra la cabeza⁷.

VI

Uno no debe asociarse con aquel que muestra los defectos como si mostrase un tesoro. Uno debe seguir al sabio que censura las faltas. En verdad, es un bien y no un mal para aquel que sigue a tal hombre.

No tengáis por amigos a quienes hacen el mal, ni a los viles, sino buscad la compañía de los buenos; tened por amigos a los mejores entre los hombres.

Aquel que bebe en la fuente de la Doctrina vive feliz, con la mente serena. El sabio halla siempre su regocijo en la doctrina enseñada por los *Ariya* (Nobles).

Los constructores de acueductos dirigen el agua hacia donde les place; los fabricantes de flechas elaboran las flechas; los carpinteros doblan la madera (como les place); los sabios se moldean a sí mismos.

Así como la sólida roca no es sacudida por el viento, así, los sabios permanecen inquebrantables ante la censura o el elogio.

Luego de haber oído la Doctrina, los santos se tornan límpidos⁸, como un lago profundo, transparente y calmo.

Pocos son los que alcanzan la otra orilla; la mayoría va y viene en esta orilla⁹.

Pero aquellos que viven de acuerdo con la bien enseñada Doctrina, esos alcanzan la otra orilla, cruzando el reino de la muerte, que es tan difícil de trasponer.

VII

Para aquel que ha terminado su viaje, que está libre de pesares, totalmente desapegado y ha eliminado todas las ligaduras, para ese el fuego de las pasiones ha sido extinguido.

Los dioses mismos envidian a aquel que ha domeñado sus sentimientos, como lo es el corcel por su jinete, y está libre del orgullo y la codicia.

Al igual como la tierra, el hombre constante y culto, no se ofende; es firme como un pilar y transparente como un lago sin limo, y para él ya no existe el ciclo de los nacimientos y las muertes.

Tranquila está la mente, plácidas son las palabras y las acciones de aquel que, mediante el recto conocimiento, ha logrado la liberación total y es perfectamente apacible y equilibrado.

⁷. Es decir, que su vano conocimiento nubla la sabiduría que está latente en él.

⁸. En otras palabras, están libres de toda mácula.

⁹. Llegar a la "otra orilla" significa experimentar el *Nibbana*, y errar en "esta orilla" es estar sujeto al renacer.

Ya sean en una aldea, un bosque, una llanura, una colina o dondequiera vivan los Nobles (*Arahant*), ese es en verdad, un lugar encantador.

Deliciosos son los bosques donde la muchedumbre no halla deleite alguno, mas aquellos que están libres de las pasiones hallan allí su regocijo, porque no buscan los placeres de los sentidos.

VIII

Mejor que mil palabras sin sentido, es una sola que, teniéndolo, puede apaciguar a quien la oiga.

Mejor que mil versos carentes de sentido, es un solo verso (pleno de sentido) que puede apaciguar a quien lo oiga.

Un hombre puede conquistar en la batalla miles y miles de hombres, pero aquel que se conquista a sí mismo, sólo él, ese es el más grande entre los conquistadores.

Tiene más valor un día vivido comprendiendo la Suprema Verdad, que vivir un siglo ignorándola.

IX

Ve con diligencia hacia el bien, aleja tu mente del mal, pues se deleita en el mal la mente de aquel que es desidioso con respecto al bien.

Si un hombre comete malas acciones, que se cuide de recomenzarlas y no se alegre de haberlas cometido, pues dolorosa es la acumulación del mal.

Si un hombre comete buenas acciones, que persevere y se regocije de ello, pues deliciosa es la acumulación del bien.

El malvado puede ser feliz mientras no maduren sus malas acciones, pero cuando estas maduran, entonces el malvado conoce la desdicha.

Aquel que hace el bien puede conocer días malos, mientras no maduren sus buenas acciones, pero cuando estas maduran, entonces el que hace el bien conoce la felicidad.

No consideres ligeramente el mal, diciéndote: "Esto no me alcanzará". Pues así como el cántaro, gota a gota, se llena de agua, así, poco a poco, el insensato se llena de maldad.

No consideres ligeramente el bien, diciéndote: "Esto no me alcanzará". Pues así como el cántaro, gota a gota, se llena de agua, así, poco a poco, el sabio se llena de bondad.

Como el mercader que transporta muchas riquezas y tiene una pequeña escolta, evita los caminos peligrosos, o como el hombre que ama la vida evita el veneno, así debe uno evitar las malas obras.

Quienquiera que ofenda a una persona pura, inocente y sin mancha, se expone a que el mal caiga sobre él, como polvillo arrojado contra el viento.

Ni en el cielo, ni en el profundo océano, ni en las grietas de las rocas, en ninguna parte del mundo, el hombre encontrará un refugio contra la muerte.

X

Todos tiemblan ante el castigo, todos temen a la muerte; recordando que uno es igual a ellos, no debe matar ni ser la causa de un crimen.

Todos tiemblan ante el castigo, todos aman la vida; recordando que uno es igual a ellos, no debe matar ni ser la causa de un crimen.

El que por buscar su propia felicidad, hiere a seres que también desean la felicidad, no hallará la felicidad después de la muerte.

El que en busca de su felicidad, no hiere a otros seres que también desean la felicidad, hallará la felicidad después de la muerte¹⁰.

Ni la costumbre de andar desnudo, ni los cabellos trenzados, ni esparcir polvo sobre el cuerpo, ni el ayuno, ni dormir en el suelo, ni cubrirse con cenizas, ni las posternaciones¹¹; ninguna de estas cosas purifican al mortal que no ha sobrepasado la duda.

Pero, aunque vista con refinamiento, si un hombre cultiva la tranquilidad, es apacible, refrenado, está destinado a la emancipación, es puro y no hace daño a ninguna criatura, ese es brahmán, asceta, *bhikkhu*.

XI

¿Qué es la risa, qué es el placer, cuando el mundo es presa del fuego?¹² Tú que estás rodeado de las tinieblas, ¿no buscas la luz?

Los pomposos carruajes reales se destruyen por el uso. El cuerpo también ha de envejecer, pero la enseñanza del sabio no envejece. Esto es lo que dicen los santos a los buenos.

El hombre ignorante envejece como el buey; aumenta de peso, mas su sabiduría no acrece.

Aquellos que han llevado una vida pura, y que en su juventud no lograron riquezas, mueren como viejas garzas a la orilla de un lago sin peces.

XII

Primero uno debe establecerse en la rectitud, luego podrá instruir a los demás. Que el hombre sabio no ofrezca ocasión a los reproches.

Si un hombre obra de acuerdo con lo que enseña, entonces, poseyendo el completo dominio de sí mismo, puede guiar a otros para que se enfrenen, pues difícil es dominarse (uno solo).

En verdad, cada cual es refugio de sí mismo, ¿qué otro refugio podría haber? Pues con el dominio de sí mismo, uno obtiene un refugio difícil de lograr.

Por sí mismo es cometido el mal, por sí mismo es engendrado y causado; el mal destroza al necio como el diamante quiebra las piedras preciosas.

¹⁰. El estado intermedio al renacer del primero es de sufrimiento; el segundo, debido a su rectitud de vida, goza de un estado de felicidad.

¹¹. Formas externas de ascetismo aun existentes en la India.

¹². Es decir, el fuego de las pasiones.

Fácil es cometer malas acciones, las cuales no son benéficas para uno mismo; pero cuan difícil es hacer lo bueno y lo benéfico.

El insensato que por errónea comprensión desprecia la enseñanza de los Nobles, los Dignos, los Rectos, produce frutos para su propia destrucción, como el bambú (que fructifica para su destrucción).

El hombre se mancilla por sus malas acciones, y se purifica evitando el mal. La pureza y la impureza dependen de uno mismo. Nadie puede purificar a otro.

XIII

Aquel que, luego de haber sido negligente, se torna vigilante, ilumina al mundo como la luna libre de nubes.

Aquel cuyas buenas acciones cubren las malas que ha cometido, ilumina al mundo como la luna libre de nubes.

El mundo es ciego; pocos son los que ven. Como los pájaros que escapan de la red, pocos son los que van a la morada celestial¹³.

XIV

Abstenerse del mal, cultivar el bien y purificar la mente. Esta es la enseñanza de los Buddhas.

La mejor de las prácticas ascéticas es la paciencia, el *Nibbana* es el estado supremo, dicen los Buddhas. Ciertamente, aquel que hace daño a los demás no es recluso, ni tampoco es asceta aquel que turba al prójimo.

XV

Entre los que odian, vivimos felices sin odio. Entre los hombres que odian permanecemos libres del odio.

Entre los que sufren, vivimos felices sin sufrir. Entre los hombres que sufren permanecemos libres del sufrimiento¹⁴.

Entre los ansiosos, vivimos felices sin ansia. Entre los hombres que ansiosos permanecemos libres del ansia.

Ciertamente vivimos felices nosotros a quienes nada pertenece. Nos nutrimos de felicidad como los radiantes devas.

El victorioso engendra odio y el vencido pena. Aquel que ha abandonado a ambas, la victoria y la derrota, ese es feliz y apacible.

No hay fuego más ardiente que la concupiscencia, ni mayor desdicha que el odio. No hay dolor comparable al que proporciona en los elementos de la existencia¹⁵, ni felicidad más elevada que la paz del *Nibbana*.

¹³. Pali: *sagga*, morada o estado de bienaventuranza, pero no felicidad eterna.

¹⁴. Libres del sufrimiento inherente de las pasiones.

¹⁵. Se hace referencia a los cinco agregados que surgen del apego, y cuya característica es el dolor mientras persista la sed de existencia.

La salud es el mayor de los dones, el contentamiento es la mayor riqueza, un amigo fiel es el mejor pariente, pero el *Nibbana* es la felicidad suprema.

Aquel que ha gustado la dulzura de la soledad y de la paz, ese se libera del sufrimiento y del mal, bebiendo la dulzura de la verdad.

XVI

Del deseo de los placeres de los sentidos surgen el pesar y el temor; quien está libre del deseo de los placeres de los sentidos, no conoce ni pesares ni temores.

De la avidez surgen el pesar y el temor; quien está libre de la avidez, no conoce ni pesares ni temores.

XVII

Aquel que detiene la ira naciente, como quien detiene un carruaje que corre velozmente, a ese lo llamo conductor; los demás sólo tienen las riendas en las manos.

Uno debe vencer la ira mediante el amor, la maldad mediante la bondad, el egoísmo mediante la generosidad y la mentira mediante la verdad.

Di la verdad, no te abandones a la cólera y comparte lo poco que posees con aquel que lo solicita, pues por medio de estas tres cualidades, el hombre puede acercarse a los dioses.

No sólo hoy sino desde mucho ha, son criticados los que permanecen sentados en silencio, los que hablan mucho y los que hablan poco. Nadie hay en el mundo que escape a la crítica.

Jamás existió ni existirá, como tampoco hay ahora un hombre que es siempre vituperado o alabado.

Los sabios que son dueños de sus actos, palabras y pensamientos, esos están en verdad refrenados.

XVIII

Así como el orfebre refina la plata nativa, así, poco a poco, el hombre sabio se purifica de sus impurezas.

Cuando la herrumbre aparece en el hierro, el hierro mismo es roído. De igual manera las malas acciones cometidas por el hombre lo conducen al estado de sufrimiento.

Fácil es la vida para el sinvergüenza, el descarado como el cuervo, el malicioso, el fanfarrón presuntuoso y el impuro.

Siempre es ardua la vida para el modesto, para el que busca la pureza, el desinteresado, el humilde y para aquel cuya vida es recta y claro su juicio.

No hay peor fuego que la codicia, peor apretón que el odio, peor red que la ilusión, peor torrente que el deseo.

Fácil es ver las faltas ajenas, mas cuan difícil es advertir las propias. Como una aventadera divulgamos las faltas ajenas, pero las propias las ocultamos cual un jugador taimado sus trampas.

XIX

Un hombre no es sabio porque hable mucho. Aquel que es compasivo, muestra amistad y está libre de la malicia, a ese se lo puede llamar sabio.

Un hombre no es *thera*¹⁶ porque tenga la cabeza gris. Sólo su edad es madura, y puede decirse que envejeció en vano.

Pero en el hombre en que están establecidas la verdad, la rectitud, la no-violencia y el autodomínio, que es sabio y que está exento de toda impureza, a ese en verdad se lo puede llamar *thera*.

Ni la florida verbosidad, ni la bella apariencia física, hacen que el envidioso, el avaro y falso sea digno de respeto.

Pero aquel que ha desarraigado de sí tales imperfecciones, a ese se lo puede llamar respetable.

El hombre indisciplinado y mentiroso no se convierte en asceta por la cabeza rapada. ¿Cómo puede ser asceta si está dominado por el deseo y la codicia?

Aquel que ha logrado la destrucción de las malas acciones, ya sean grandes o pequeñas, a ese se le puede llamar asceta.

El hombre que daña a las criaturas vivientes no es un *Ariya*. Pero aquel que es compasivo con todos los seres vivientes, ese es un *Ariya*.

XX

El mejor de los senderos es el Óctuple Sendero, entre todas las verdades, la mejor es la enunciada en las cuatro Nobles Verdades, el mejor estado es el desapego, el mejor de los hombres es aquel que ve y comprende (la Verdad).

Este es el verdadero Sendero, no hay otro sendero que conduzca a la purificación de la visión, entrad en él y dejaréis perplejo a Mara.

Siguiendo este Sendero pondréis fin al sufrimiento; y cuando lo hube percibido os di a conocer este Sendero que arranca las flechas (del dolor).

Vosotros mismos debéis hacer el esfuerzo, pues los *Tathagatas* (Buddhas) sólo enseñan la senda. Los meditabundos alcanzan la liberación de las trabas de Mara.

Todas las cosas condicionadas son impermanentes (*anicca*); aquel que aprehende esto con sabiduría, siente aversión hacia todo estado de dolor. Este es el Sendero de la Pureza.

Todas las cosas condicionadas son sufrimiento (*dukkha*); aquel que aprehende esto con sabiduría, siente aversión hacia todo estado de dolor. Este es el Sendero de la Pureza.

Todos los *dhammas*¹⁷ carecen de alma; aquel que aprehende esto con sabiduría, siente aversión hacia todo estado de dolor. Este es el Sendero de la Pureza.

Quienquiera que sea joven y fuerte, cuando llega el momento de ser activo y es menester actuar, no cumple con su deber y, entregándose a la pereza se muestra débil, apático e inerte, ese no hallará el camino de la sabiduría.

Vigilar la palabra, ser dueño de la mente y abstenerse del mal, estos son los tres medios de acción mediante los cuales uno ha de purificarse para alcanzar el sendero enunciado por los sabios.

¹⁶. Anciano o antiguo de la Orden budhista, en oposición a novicio.

¹⁷. La voz dhamma comprende todas las cosas sin excepción; véase pág. 84.

XXI

El hombre lleno de confianza y de virtud, que posee fama y riquezas, es respetado en todos los países donde se halla.

XXII

El mentiroso va al infierno¹⁸, y también el que niega su mala acción; después de la muerte ambos son iguales: hombres de bajas acciones.

Mejor es omitir la mala acción, porque esta atormenta después al que la cometió. Mejor es hacer una buena acción, pues esta no atormenta luego al que la hizo.

Quienes se avergüenzan de lo que no deben avergonzarse y no se avergüenzan de lo que deben avergonzarse, esos hollan el sendero de las falsas opiniones, y su destino es un estado de desdicha.

Quienes temen cuando no deben temer y no temen cuando deben temer, esos hollan el sendero de las falsas opiniones, y su destino es un estado de desdicha.

Quienes ven el mal en el bien, y el bien en el mal, esos hollan el sendero de las falsas opiniones, y su destino es un estado de desdicha.

Para los seres que reconocen el mal en el mal, y el bien en el bien, hollan el sendero de las rectas opiniones, y su destino es un estado de felicidad.

XXIII

Así como el elefante de combate soporta las flechas disparadas por el arco, así soportaré pacientemente la lujuria, pues el mundo es malicioso.

El elefante domesticado es conducido a la batalla y el rey monta en él; el mejor de los hombres es aquel que, disciplinado, soporta la injuria.

Excelentes son las mulas domadas, excelentes los pura sangre de Sindh, excelentes los grandes elefantes de combate, pero aquel que se domina a sí mismo es superior a ellos.

Grato es el amigo socorredor; grato es el contentamiento con respecto a todo lo que acontece; grato es, a la hora de la muerte, haber ejecutado buenas acciones; grato es verse libre de todo pesar.

Agradable es la virtud que perdura durante toda la vida; agradable es la confianza firmemente arraigada; agradable es alcanzar la sabiduría; agradable es no hacer el mal.

XXIV

Así como vuelve a crecer el árbol cuyas raíces quedan intactas y firmes al ser talado, así continúa surgiendo el sufrimiento mientras no desarraiguemos de nosotros el deseo.

Acosados por el deseo, la mayoría de los hombres corren de acá para allá como liebres perseguidas; sujetos por los lazos, aun deberán conocer por mucho tiempo el sufrimiento.

¹⁸. Pali: *niraya*, lit. "carente de felicidad", pero téngase presente que en el buddhismo no existe un "infierno" sin fin.

Dicen los sabios que las ligaduras más fuertes no están hechas de hierro, madera o cáñamo, sino del apego a las joyas, los ornamentos, los hijos y las esposas, pues no es fácil librarse de estas fuertes ligaduras que sujetan al hombre a este mundo; sin embargo, algunos logran cortarlas y optan por la vida sin hogar exenta de todo deseo; abandonan los placeres de los sentidos, sin mirar atrás.

Hay quienes se aprisionan en su propia red de furor del placer, como la araña en su tela. Los sabios abandonan aun esto, sin volver la vista hacia atrás y dejan a sus espaldas todos los pesares.

El don de la Verdad es el mayor de todos los dones; el sabor de la Verdad es el mejor de todos los sabores; la felicidad de la Verdad es la mayor de las felicidades; la extinción del deseo pone fin a toda suerte de sufrimiento.

XXV

Bueno es dominar el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo, la palabra y la mente. Benéfico es el dominio de todas las cosas, y el *bhikkhu* que posee esta suerte de dominio está libre del sufrimiento.

Suave es la palabra del *bhikkhu* que domina su lengua, habla mesuradamente, no está henchido de orgullo y divulga la Doctrina aclarándola.

El *bhikkhu* que observa la Doctrina, se regocija en la Doctrina, medita en la Doctrina y no olvida la Doctrina, ese estará siempre establecido en la Doctrina.

El *bhikkhu* que vive en un estado de amor benevolente y halla su felicidad en la Enseñanza del Perfecto Despierto, ese alcanza la paz del *Nibbana*, el apacible y feliz de la existencia condicionada.

Sin sabiduría no hay concentración, sin concentración no hay sabiduría; aquel que está dotado de ambas, concentración y sabiduría, ese está verdaderamente cerca del *Nibbana*.

El *bhikkhu* que se ha retirado a un albergue solitario, cuya mente está apaciguada y percibe claramente la Doctrina, experimenta esa dicha que excede la del común de los hombres.

Cuando reflexiona sobre el nacimiento y la desaparición de los agregados (de la existencia), él experimenta alegría y felicidad. Esto es el néctar de los sabios.

Cada uno es protector de sí mismo, ¿qué otro protector podría haber? Por tanto, domínate a ti mismo como el mercader a su brioso corcel.

Lleno de gozo, embelesado con el mensaje del Buddha, el *bhikkhu* alcanza un estado de quietud, el feliz apaciguamiento de las cosas condicionadas.

Hasta un joven *bhikkhu* que se consagra a la Doctrina del Sublime Despierto, ilumina este mundo como la luna cuando está libre de nubes.

ABREVIATURAS

- A: *Anguttara-nikaya*, ed. Devamitta Thera (Colombo, 1929), y edición de la PTS.
Abhisamuc: *Abbidharma-samuccaya* por Asanga, ed Pradhan (Visvabharati, Santiniketan, 1950).
D: *Digha-nikaya*, ed Nanavasa Thera (Colombo, 1929).
DA: *Digha-nikayatthakatha, Sumangalavilasini* (Simon Hewavitarne, Bequest Series, Colombo).
Dhp: *Dhammapada*, ed. Dhammaratana Thera (Colombo, 1926).
DhpA: *Dhammapadatthakatha*, edición de la PTS.
Lanka: *Lankavatara-sutra*, ed. Nanjio (Kioto, 1923).
M: *Majjhima-nikaya*, edición de la PTS.
MA: *Majjhima-nikayatthakatha, Papañcasudani*, edición de la PTS.
Madhyakari: *Madhyamika-Karika* por Nagarjuna, ed. L. de La Vallée Pousin (Bib. Budd., IV), París.
Mh-Sutralankara: *Mahayana-sutralankara* por Asanga, ed. Sylvain Levy (París, 1907).
Mhvg: *Mahavagga* (del *Vinaya*, o sea las reglas de la disciplina), ed. Saddhatissa Thera (Alutgama, 1922).
PTS: Pali Text Society, Londres.
Prmj: *Paramatthajotika*, edición de la PTS.
S: *Samyutta-nikaya*, edición de la PTS.
Sarattha: *Saratthappakasini*, edición de la PTS.
Sn: *Suttanipata*, edición de la PTS.
Ud: *Udana*. (Colombo, 1929).
Vibh: *Vibhanga*, edición de la PTS.
Vism: *Visuddhimagga*, edición de la PTS.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- ARNOLD, SIR EDWIN, *The Light of Asia* (numerosas ediciones).
- BURTT, EDWIN A., *The Teachings of the Compassionate Buddha*, The New American Library, 1955.
- CONZE, HORNER, SNELGROW, WALEY, *Buddhist Texts Through the Ages*, Bruno Cassirer, Oxford, 1954).
- DALKE, PAUL, *Buddhism*, Macmillan, Londres; *Buddhist Essays*, Macmillan, Londres; *Buddhism and Science*, Macmillan, Londres.
- DHAMMAPALA, BHIKKHU, *Basic Buddhism*, The Associated Newspapers of Ceylon, Ltd., Colombo.
- EVOLA, J., *The Doctrine of Awakening*, Luzac & C°, Londres (versión inglesa de "La Doctrina del Risveglio"; hay también una versión francesa publicada por Editions Adyar, París, 1956).
- HUMPHREYS, CHRISMAS, *Buddhism*, Pelican Series.
- LOUNSBERY, G. CONSTANT, *Buddhism Meditation*, Luzac & C°, Londres (título del original francés: "La Meditation Bouddhique" -Étude de sa théorie et de sa pratique selon l'École du Sud-, Adrien-Maisonneuve, París, 1947).
- LUDOWYK, E. F. C., *The Footprint of the Buddha*, George Allen & Unwin, Londres, 1958.
- MALALASEKERA, G. P., *The Buddha and His Teaching*, The Lanka Bauddha Mandalaya, Colombo.
- NARADA, MAHATHERA, *Buddhism in a Nutshell*, The Associated Newspapers of Ceylon, Colombo.
- NYANAPONIKA, THERA, *Manual of Buddhism*, The Associated Newspapers of Ceylon, Colombo; *The Heart of Buddhism Meditation*, Colombo, 1954.
- NYANATILOKA, MAHATHERA, *The Essence of Buddhism*, The Associated Newspapers of Ceylon, Colombo; *The Fundaments of Buddhism*, The Associated Newspapers of Ceylon, Colombo; *The Word of the Buddha*, The Associated Newspapers of Ceylon, Colombo; reimp. Buddhist Publication Society, Kandy, Ceilán; (traduc. francesa: "La Parole du Bouddha", Adrien-Maisonneuve, París.)
- RAHULA, WALPOLA, *History of Buddhism in Ceylon*, M. D. Gunasena & C°, Colombo, 1956.
- RHYS, DAVIDS, T. W., *Buddhism, American Lectures*, Putnam, Londres.
- SURIYABONGS, LUANG, DR., *Buddhism in the Light of Modern Scientific Ideas*, Bangkok, Tailandia.
- TACHIBANA, S., *The Ethics of Buddhism*, The Maha Bodhi Society, Colombo, Ceilán.
- THOMAS, E. J., *Early Buddhist Scriptures*, Kegan Paul, Londres; *The Life of Buddha as Legend and History*, Kegan Paul, Londres; *The Road to Nirvana*, The Wisdom of the East Series, John Murray, Londres; *The Quest of Enlightenment*, John Murray, Londres.
- WARREN, HENRY CLARK, *Buddhism in Translation*, Harvard University Press, U. S. A.
- WOODWARD, F. L., *Some Sayings of the Buddha*, World's Classics, Oxford; *The Buddha's Path of Virtue* (traducción del *Dhammapada*), Adyar, Madrás, India.

GLOSARIO

Acariya: maestro.

Acariya-mutthi: "el puño cerrado de un maestro", es decir, doctrina esotérica, enseñanza secreta.

Adhamma: malo, incorrecto, injusto, inmoral.

Adhimokkha: determinación.

Adinava: mala consecuencia, peligro, insatisfactorio o insatisfacción.

Ahara: pábulo, alimento.

Ajjava: honestidad, integridad.

Akkodha: liberación del odio.

Akusala: desfavorable, demeritorio, malo.

Alaya-vijñana: "receptáculo de la conciencia".

Amata (sáns. *Amṛta*): inmortalidad; sinónimo de *Nirvana*.

Anagami: "Aquel que no retornará más (a este mundo)"; es la tercera etapa hacia la experiencia del *Nirvana*.

Anapanasati: atención a la inspiración y la espiración de la respiración; tema o forma de meditación.

Anatta: inexistencia del alma o no-yo.

Anicca: impermanencia.

Arahant: "el Noble", "el Digno"; es el ser que se ha liberado de todos los lazos, máculas e impurezas mediante la experiencia del *Nirvana*, en la cuarta y última etapa hacia tal fin, y está libre del renacer.

Árbol Bodhi o Bo: árbol de la Sabiduría (*Ficus religiosa*), a cuyo pie el Buddha alcanzó la Iluminación o Perfecto Despertamiento.

Ariya-atthangika-magga: Noble Óctuple Sendero.

Ariya-sacca: Noble Verdad.

Assada: alegría, regocijo, atracción.

Atakkavacara: más allá de la lógica.

Atman (pali, *Atta*): alma. Yo, ego.

Attadipa: vivir siendo uno mismo su isla (protección).

Attasarana: vivir siendo uno mismo su refugio.

Avihimsa (= *Ahimsa*): no-violencia.

Avijja: ignorancia, ilusión, embelesamiento.

Avirodha: ausencia de obstrucción u oposición.

Avuso: amigo; tratamiento entre iguales.

Avyakata: con respecto a ciertos problemas o cuestiones, significa que los mismos no pueden ser contestados o explicados y, éticamente, tiene la acepción de neutro (ni bueno ni malo).

Ayasma: venerable.

Ayatana: "esfera". Hay seis esferas internas: ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y mente; y seis esferas externas: formas visibles, sonidos, sabores, objetos tangibles y objetos mentales (ideas, pensamientos, concepciones).

Bhaisajya-guru: médico. Apelativo del Buddha como curador de todos los males morales y espirituales del mundo.

Bhante: señor, venerable señor.

Bhava: devenir, existencia, continuidad.
Bhavana: "meditación", cultura mental.
Bhikkhu: monje budhista, monje mendicante.
Bhisakka: médico; lo mismo que *Bhaisajya-guru*.
Bojjhanga: factores de la Iluminación.
Brahma: Ser Supremo, creador del universo.
Brahmán: miembro de la primera y más elevada casta de la India.
Brahma-vihara: morada suprema (en el amor universal, la compasión, la simpatía por la dicha de los demás y la ecuanimidad); temas de meditación.
Buddha: Perfecto Despierto, Iluminado.

Cetana: volición.
Citta: mente.
Cittekagatta: fijación unificadora de la mente.
Chanda: voluntad.

Dagaba: voz cingalesa derivada del pali *dhatu-gabbha* o del sánscrito *dhatu-garbha* que significa literalmente "cámara para preservar las reliquias". Estructura con forma de cúpula en la cual se guardan las reliquias del Buddha. Este túmulo funerario es conocido también con el nombre de *stupa*.

Dana: don, caridad.
Dasa-rajadhamma: los diez deberes del rey.
Deva: deidad, ser celestial, dios.
Dhamma (sáns. *Dharma*): Verdad, Enseñanza, Doctrina, Ley, rectitud, piedad, moralidad, justicia, naturaleza, todas las cosas y estados condicionados o incondicionados.
Dhamma-cakka: Rueda de la Verdad o de la Ley.
Dhamma-cakkhu: Ojo de la Verdad.
Dhamma-vicaya: búsqueda de la Verdad.
Dhamma-vijaya: conquista por la piedad.
Dhyana: "trance", absorción; estado mental logrado por medio de una meditación elevada.
Dosa: ira, odio, mala voluntad.
Dravya: sustancia.
Dukkha: sufrimiento, conflicto, insatisfacción, insustancialidad, vacuidad.

Ehi-passika: lit. "venid y ved". Expresión empleada para describir la enseñanza del Buddha.

Hinayana: "Pequeño Vehículo"; término creado y utilizado por los mahayanistas cuando se refieren a las antiguas sectas (o escuelas) ortodoxas del buddhismo. Véase *Mahayana* y *Theravada*.

Indriya: facultad, facultad de los sentidos, órgano sensitivo.

Jati: nacimiento.
Jara-marana: vejez y muerte.

Kabalinkarahara: alimento material.
Kalyana-mitta: un buen amigo que lo guía a uno por el recto sendero.

Kama: placer de los sentidos, deseo de los placeres de los sentidos.
Kamma (sáns. *karma*): actividad volitiva; lit. "acción", "acto".
Kamma-phala, kamma-vipaka: fruto o resultado de la acción.
Karuna: compasión.
Khandha: agregado.
Khanti: paciencia, indulgencia, tolerancia.
Kilesa: máculas, impurezas, pasiones.
Ksatriya: casta real, o sea la segunda del sistema de castas de la India; un miembro de la misma.
Kusala: favorable, meritorio, bueno.

Maddava: dulzura, delicadeza.
Magga: Sendero, Senda, Vía.
Maha-bhuta: grandes elementos: solidez, fluidez, calor y movimiento.
Mahayana: "Gran Vehículo". Forma del buddhismo cuyo desarrollo es de data posterior al *Theravada*, y que en la actualidad se halla especialmente difundido en China, Japón, Corea y Tíbet; véase *Hinayana* y *Theravada*.
Majjhima-patipada: Sendero Medio.
Mana: orgullo.
Manas: el órgano de pensar, la mente.
Manasikara: consideración mental.
Manosañcetanahara: la volición mental como pábulo.
Metta: amor, amor universal, lit. "amistad".
Miccha-ditthi: opinión errónea.
Moha: ignorancia, ilusión.
Mudita: sentimiento de alegre simpatía por el éxito, el bienestar y la felicidad de los demás.

Nairatmya: ausencia de alma, el hecho de que no existe el Yo.
Nama-rupa: "nombre y forma", energías mentales y físicas.
Nana-dassana: percepción interior, visión lograda mediante la sabiduría.
Nirodha: cesación.
Nirvana (pali, *Nibbana*): el *summum bonum* buddhista. La Realidad última o Verdad absoluta; lit. "soplar", "extinción".
Nissarana: libertad, liberación; lit. "salir".
Nivarana: impedimento, obstáculo, obstrucción.

Pañcakkhandha: los cinco agregados, es decir, materia, sensación, percepción, actividades mentales y conciencia.
Pañña: (sáns. *prajna*): sabiduría.
Paramattha (sáns. *Paramartha*): Verdad absoluta, Realidad última.
Parinirvana (sáns. *Parinibbana*): "soplar completamente"; extinción final del Buddha o de un *Arahant*.
Passadhi: relajación.
Pattica-samuppada: génesis condicionada, origen dependiente.
Patigha: repugnancia, odio.
Patisotagami: ir contra la corriente.
Pativedha: penetración, comprensión profunda.

Phassa: contacto.

Phassahara: el contacto como pábulo (el contacto de los órganos sensitivos con el mundo exterior como pábulo).

Piti: alegría.

Puggala (sáns. *pudgala*): individuo, persona.

Raga: codicia, deseo.

Ratanattaya: "La Triple Joya", esto es, el Buddha, el *Dhamma* (su Enseñanza) y el *Sangha* (la Orden de los monjes).

Rupa: materia, forma material, corporalidad.

Sacca (sáns. *Satya*): Verdad.

Saddha (sáns. *sraddha*): confianza (fe, creencia).

Sakadagami: "Aquel que sólo retornará una vez (a este mundo)"; segunda etapa hacia la experiencia del *Nirvana*.

Sakkaya-ditthi: creencia en el alma o Yo.

Salayatana: seis esferas; véase *ayatana*.

Samadhi: concentración lograda mediante una meditación elevada; disciplina mental.

Samajivikata: vivir de acuerdo con los propios medios.

Samatha: tranquilidad, concentración.

Samkhara, samkhata: cosas y estados condicionales.

Samma-ajiva: rectos medios de vida.

Samma-ditthi: recta comprensión, rectas opiniones.

Samma-kammanta: recta acción.

Samma-samadhi: recto concentración.

Samma-sankappa: recto pensamiento.

Samma-sati: recta atención.

Samma-vaca: rectas palabras.

Samma-vayama: recto esfuerzo.

Sammuti: convencionalismo: *sammuti-saca*: verdad convencional.

Samsara: continuidad de la existencia, ciclo de continuidad.

Samudaya: surgimiento. El origen de *dukkha*, o sea la segunda Noble Verdad.

Sangha: Comunidad (u Orden) de los monjes budhistas.

Sañña: percepción.

Sassata-vada: eternalismo, teoría del eternalismo.

Sati: atención, toma de conciencia, lucidez mental.

Satipatthana: elevación de la atención.

Sattha: maestro.

Sila: virtud, moralidad.

Sotapanna: "Aquel que ha entrado en la corriente"; primera etapa hacia la experiencia del *Nirvana*.

Stupa: véase *dagaba*.

Sudra: casta baja, o sea la cuarta del sistema de castas de la India; un miembro de la misma.

Sukha: felicidad, holgura, comodidad.

Sutta (sáns. *sutra*): discurso, sermón, diálogo, texto.

Tanha (sáns. *trnsna*); "sed", deseo, avidez.

Tanhakkhaya: "extinción de la sed"; sinónimo de Nirvana.

Tapa: austeridad.

Tathagata: "Aquel que ha hallado la Verdad"; sinónimo de Buddha. Término usado generalmente por el Buddha cuando se refiere a sí mismo o a otros Buddhas. *Tatha* (verdad) + *agata* (vino, llegó).

Thera-vada: "Secta o Escuela de los Ancianos (o Mayores)", considerada como la forma ortodoxa y primigenia del buddhismo, la cual es aceptada y practicada principalmente en Ceilán, Birmania, Tailandia, Camboya, Laos y Chittagong. Véase *Mahayana* e *Hinayana*.

Thina-middha: torpeza y pereza.

Tipitaka (sáns. *Tripitaka*): Triple Canon, llamado generalmente "Los Tres Cestos", o sea las tres divisiones canónicas de la Enseñanza del Buddha, a saber: *Vinaya* (Reglas de la disciplina), que se subdivide en tres colecciones; *Sutta* (Discursos sobre la Enseñanza), que se compone de cinco colecciones; *Abhidhamma* (Doctrina Superior, filosofía y psicología), subdividida en siete colecciones.

Tisarana: Tres Refugios: el Buddha, el *Dhamma* (Enseñanza) y el *Sangha* (Comunidad de los monjes).

Uccheda-vada: aniquilamiento; teoría del aniquilamiento.

Uddhacca-kukkucca: agitación y congoja, desasosiego y congoja.

Upadana: asimiento, apego.

Upadaya-rupa: materia derivada.

Upasaka: laico buddhista.

Upekkha: ecuanimidad.

Vaisyas: casta de los agricultores y comerciantes, que ocupa el tercer lugar en el sistema de castas de la India; un miembro de la misma.

Vedana: sensación, sentimiento.

Vibhava: aniquilación; *vibhava-tanha*: deseo de aniquilación.

Vicikiccha: duda.

Viññana (sáns. *viññana*): conciencia.

Viññanahara: la conciencia como pábulo.

Vipaka: resultado, consecuencia.

Viparinama: cambio, transformación, alteración.

Vipassana: visión interior, visión analítica.

Viraya: desapego, liberación del deseo.

Viriya: energía.

Vyapada: cólera, odio, mala voluntad.

Yatha-bhuta: tal como son las cosas en realidad.

ÍNDICE

Prólogo	1
Prefacio	3
El Buddha	5

CAPÍTULO I

LA ACTITUD MENTAL BUDDHISTA

No hay nada por encima del hombre - Cada cual es refugio de sí mismo - Responsabilidad - Duda - Libertad de pensamiento - Tolerancia - ¿Es el buddhismo una religión o una filosofía? - La Verdad no tiene rótulo - Ver y comprender en vez de fe ciega o creencia - Ni siquiera apego a la Verdad - Parábola de la balsa - Especulaciones imaginarias inútiles - Parábola del hombre herido 6

CAPÍTULO II

LA PRIMERA NOBLE VERDAD: Dukkha

El buddhismo no es pesimista ni optimista sino realista - Significado de dukkha - Tres aspectos de la experiencia - Tres aspectos de dukkha - ¿Qué es el ser? - Los cinco agregados - No existe un espíritu en contraposición a la materia - Flujo - El pensador y el pensamiento - ¿Tiene la vida un primer comienzo? . 16

CAPÍTULO III

LA SEGUNDA NOBLE VERDAD: Samudaya: El Surgimiento de Dukkha

Definición - Cuatro pábulos - Causa raíz del sufrimiento y la continuidad - Naturaleza del surgimiento y la cesación - Karma y renacimiento - ¿Qué es la muerte? - ¿Qué es el renacimiento? 25

CAPÍTULO IV

LA TERCERA NOBLE VERDAD: Nirodha: La Cesación de Dukkha

¿Qué es el Nirvana? - El lenguaje y la Verdad última - Definiciones del Nirvana - El Nirvana no es negativo - El Nirvana como Verdad absoluta - ¿Qué es la Verdad absoluta? - La Verdad no es negativa - El Nirvana y el samsara - El Nirvana no es un resultado - ¿Qué hay después del Nirvana? - Expresiones incorrectas - ¿Qué le ocurre a un Arahant después de la muerte? - ¿Si no existe un Yo, quien experimenta el Nirvana en esta vida? 29

CAPÍTULO V

LA CUARTA NOBLE VERDAD: Magga: El Sendero

El Sendero Medio o Noble Óctuple Sendero - Compasión y Sabiduría - Conducta ética - Disciplina mental - Sabiduría - Dos clases de comprensión - Cuatro funciones relacionadas con las cuatro Nobles Verdades 36

CAPÍTULO VI

LA DOCTRINA DE LA INEXISTENCIA DEL ALMA: Anatta

¿Qué es el alma o Yo? - Dios y el alma: autoprotección y autopreservación - Enseñanza "contra la corriente" - El método analítico y el sintético - La génesis condicionada - La cuestión del libre albedrío - Dos verdades - Algunas opiniones erróneas - El Buddha niega categóricamente la existencia del Atman - El silencio del Buddha - La idea del Yo es una vaga sensación - Actitud correcta - ¿Si no existe el Yo, quién recibe el resultado del karma? - La doctrina del Anatta no es negativa 40

CAPÍTULO VII

"MEDITACIÓN" O CULTURA MENTAL: Bhavana

Juicios erróneos - La meditación no es un escape de la vida - Dos clases de meditación - La elevación de la atención - Meditación sobre la respiración - Atención a las acciones - Vivir en el momento presente - Meditaciones sobre las sensaciones, la mente y lemas éticos, espirituales e intelectuales 51

CAPÍTULO VIII

LO QUE EL BUDDHA ENSEÑÓ Y EL MUNDO ACTUAL

Opiniones erróneas - El buddhismo para todos - En la vida cotidiana - La familia y la vida social - Suma estimación de la vida del laico - ¿Cómo llegar a ser buddhista? - Problemas sociales y económicos - La pobreza: causa del crimen - Progreso material y espiritual - Cuatro clases de felicidad para los laicos - Sobre política, la guerra y la paz - La no-violencia - Los diez deberes del gobernante - El mensaje del Buddha - ¿Es tal mensaje práctico? - El ejemplo de Asoka - La meta del buddhismo 57

BREVE ANTOLOGÍA DE TEXTOS DEL CANON PALI

La Puesta en Marcha de la Rueda de la Ley	67
El amor universal	69
Las bendiciones	70
Discurso a Sigala sobre los deberes del laico	71
Las elevaciones de la atención	75
¿Qué es un paria?	83
Todos los obstáculos	85
La parábola de la tela	90

La Senda de la Verdad (Dhammapada)	94
Abreviaturas	105
Bibliografía selecta	106
Glosario	107